

Metafyzické a morální předpoklady debaty o interupci

Radim Bělohrad

Abstract: The work analyzes two competing arguments in the issue of abortion and shows that each requires a different theory of personal identity. Further, I analyze those theories and show what moral premises they are compatible with and what implications there are for the abortion debate.

Keywords: abortion, personal identity, psychological theory, biological theory, prudential concern, essentialism, constitution, value of life.

1. Don Marquis a „budoucnost jako my“

V roce 1989 publikoval Don Marquis argument, podle kterého je většina potratů z morálního hlediska na stejné úrovni jako zabití dospělého člověka – tedy hluboce nemorální. Přestože je argument již téměř dvacet let starý, debata, která se kolem něj ve filozofických žurnálech a publikacích rozvinula, je stále živá a Marquisův argument i dnes zůstává nejlivnějším nenáboženským argumentem proti interupcím. Jde o velmi dobrý pokus, jak vést celou debatu v termínech přijatelných pro věřící i nevěřící.

Uvedme si nejprve pasáže, ve kterých lze nalézt Marquisův argument (Marquis 1989):

... je špatné zabít *nás*.... Zabití je primárně špatné... kvůli jeho dopadu na oběť. Ztráta vlastního života je jedna z největších ztrát, kterou může člověk utrpět. Ztráta vlastního života člověka připraví o všechny prožitky, aktivity, projekty a radosti, které by jinak tvořily jeho budoucnost... Tyto

aktivity, projekty, zážitky a radosti jsou buď hodnotné samy o sobě, nebo jsou prostředkem pro něco jiného, co je hodnotné samo o sobě.

(Marquis 1989, 189)

Proto se zdá, že důvod, proč je zabití *libovolné* dospělé bytosti na první pohled velmi špatné, je ztráta její budoucnosti.

(Marquis 1989, 190)

Budoucnost běžného plodu zahrnuje množství zážitků, projektů, aktivit a podobně, které jsou totožné s budoucností dospělých lidských bytostí a s budoucností malých dětí. Protože důvod, který je postačující pro vysvětlení, proč je špatné zabít lidské bytosti po narození, platí také pro plody, interupce je na *prima facie* hluboce nemorální.

(Marquis 1989, 192)

Podívejme se na strukturu tohoto argumentu. Klíčovým pojmem je vlastnost „mít budoucnost jako my“ a tím Marquis zjevně míní vlastnost „mít hodnotnou budoucnost“:

- P1. Narozená lidská bytost má vlastnost „mít hodnotnou budoucnost“.
- P2. Zabití narozené lidské bytosti ji připraví o vlastnost „mít hodnotnou budoucnost“.
- P3. Cokoli, co připraví někoho o vlastnost „mít hodnotnou budoucnost“, je špatné.
- Z1. Zabití narozené lidské bytosti je špatné.
- P4. Lidské plody před narozením mají také vlastnost „mít hodnotnou budoucnost“.
- Z2. Zabití lidského plodu před narozením je špatné.

Marquis vychází z předpokladu, na kterém se shodnou obě strany, totiž že je vysoce nemorální zabít *nás* (čtenáře, zdravé dospělé lidi). Jeho cílem je nalézt takovou přirozenou vlastnost, která stojí v pozadí této nemorálnosti, a nalézá ji ve vlastnosti „mít hodnotnou budoucnost“. Ukončení života zdravého dospělého člověka znamená pro danou osobu obrovskou ztrátu, ztrátu vlastní budoucnosti a všech prožitků, které jsou s ní spojeny. Tím dochází k obecnému principu, že zabití je nemorální, protože připravuje člověka o hodnotnou budoucnost. Tedy *postačující podmínka* pro nemorálnost zabití je, že je osoba zbavena hodnotné budoucnosti. Pak ovšem z toho plyne, že kdykoli kohokoli zbavíme hodnotné budoucnosti, jde o vysoce nemorální čin. Tedy pokud má plod vlastnost „mít hodnotnou budoucnost“, pak jeho zabití je vysoce nemorální a většina interupcí je morálně nepřípustná. Je te-

dy zjevné, že klíčová premisa je premisa P4. A je to také premisa, kterou zpochybňuje Peter McInerney ve své stati *Does Fetus Already Have a Future-Like-Ours?* (McInerney 1990).

2. Peter McInerney - plod nemá budoucnost jako my

McInerney se domnívá, že vztah dospělé osoby ke své budoucnosti se radikálně liší od toho, jaký vztah může mít ke své budoucnosti plod. A to tak radikálně, že přesun morálního hodnocení z Marquisova dílčího závěru Z1, podle kterého je špatné zabít již narozenou lidskou bytost, na celkový závěr argumentu, kde je špatné zabít nenarozený plod, je neopodstatněný. Než si zrekonstruujeme McInerneyův argument, opět potřebné citace:

Neprozkoumanou premisou v argumentu je, že plod *už nyní* má budoucnost, jako je ta naše, kterou je možné mu upřít. Aby argument mohl být přesvědčivý, je nutné, aby plod *ve svém čase* „měl“ nebo byl ve vztahu k budoucnosti, jakou máme my, způsobem, který umožňuje přenos z nemorálnosti zabití nás osob na nemorálnost zabití plodu.

Plody jsou od normálních dospělých osob velice odlišné. Spojení mezi plodem v dřívějším čase a osobou (nebo stádiem osoby) v podstatně pozdějším čase jsou velmi odlišná od spojení mezi osobními stádii v různých časech, které tvoří jednu osobu... Tyto podstatné rozdíly vyvracejí tvrzení, že plod má osobní budoucnost stejným způsobem, jako má osobní budoucnost normální dospělá osoba. (McInerney 1990, 265)

Pro přehlednost opět tento argument rozepišme:

- P*1. Mít budoucnost znamená nacházet se v určitém vztahu k ně kterému budoucímu stadiu osoby.
- P*2. Normální dospělá osoba se v takovém vztahu k některému budoucímu stadiu osoby nachází.
- Z*1. Normální dospělá osoba má budoucnost.
- P*3. Plod se v takovémto vztahu k žádnému budoucímu stadiu osoby nenachází.
- Z*2. Plod nemá budoucnost.

Marquisův argument ale pracuje s pojmem „budoucnost jako my“. Tím míní budoucnost, jako mají normální, plně rozvinuté osoby. Musíme tedy dát obsah frázi „nacházet se v určitém vztahu“, abychom

dostali představu, v čem spočívá budoucnost, jako máme my. McInerney považuje za ten důležitý vztah mezi dvěma stadii téže osoby následující relace: kontinuita paměti, kontinuita charakteru, vztah mezi záměrem a pozdějším činem, dále mentální zpracování informace, relativní kontinuita přesvědčení, cílů, schopností a zvyků. Velmi důležitým momentem je také schopnost osoby do jisté míry ovládat, které z řady možných budoucností budou aktualizovány (McInerney 1990, 265 – 266).

Podle premisy P*2 normální dospělé osoby tuto relaci splňují a naše intuice tento předpoklad podporují: normální dospělé osoby si pamatují své předchozí prožitky, mají relativně stálý charakter a dokáží proměnit své záměry v činy. Dokáží mentálně zpracovávat informace, jako například generalizovat z předchozích zkušeností nebo vstřebávat nepříjemný zážitek. Mají stabilní přesvědčení, cíle a trvajících schopnosti. Dokáží také do jisté míry ovládat svůj budoucí vývoj, a omezit tak velmi široké spektrum svých možných budoucností na menší počet.

Podle premisy P*3 z těchto jmenovaných vztahů neplatí pro nenarozené plody žádný a z toho tedy plyne, že plod nemá budoucnost „jako my“, tedy, jak oba autoři implicitně předpokládají, „hodnotnou budoucnost“, která je definována prostřednictvím těchto psychologických relací. Podle McInerneye tedy Marquisův argument selhává a z hodnoty budoucnosti dospělé osoby nelze vyvodit hodnotu budoucnosti plodu, a tudíž ani nemorálnost jeho zabití.

3. Ontologické předpoklady koncepce Petera McInerneye

Abychom pochopili jádro sporu, je nezbytné se vrátit k pojmu *mít budoucnost*. Co znamená, že nějaký objekt nebo osoba má budoucnost? McInerney nastínil odpověď – jde o určitý vztah, do kterého vstupují časově ohraničená stadia objektu. Co už neříká je, že tento vztah nemůže být žádný jiný než numerická identita. McInerney popisuje psychologické vazby mezi dvěma stadii osob, které jsou podstatné pro to, abychom mohli tvrdit, že daná osoba má budoucnost (jako my). Představme si ale, že všechny tyto vazby splněny jsou, nicméně numerická identita zachována není. Jistě bychom pak řekli, že v přesném smyslu slova nejde o budoucnost této osoby, ale o budoucnost někoho jiného.

Zachování numerické identity je tedy nutnou podmínkou existence osoby v čase. Proto bychom pojem „mít budoucnost“ mohli definovat takto.

- B Osoba p_1 v čase t_1 má budoucnost tehdy a jen tehdy, když existuje v čase t_n , kde $n > 1$, osoba p_n , a platí, že p_1 je numericky identická s p_n .

McInerney tvrdí, že dospělí lidé mají „budoucnost jako my“, zatímco nenarozené plody nikoli. V jeho koncepci se dospělí od plodů liší tím, že jednotlivá časová stadia dospělých osob vstupují do psychologických relací s jinými stadii, zatímco nenarozené plody do žádných psychologických relací nevstupují, protože k tomu nemají potřebnou kapacitu. Pokud přijmeme výše uvedenou definici budoucnosti, pak jediná možnost, jak dát McInerneyově koncepci smysl, je vyvodit závěr, že se domnívá, že numerická identita je jednoznačně dána psychologickými relacemi, které zmiňuje ve svém argumentu.

Vše nasvědčuje tomu, že McInerney je přívržencem mezi filozofy zabývajících se osobní identitou převládající teze, podle které identita osoby v čase je dána psychologickou kontinuitou. Podle této teze je

- PI Osoba p_1 v čase t_1 je numericky identická s osobou p_2 v čase t_2 tehdy a jen tehdy, když p_2 je jedinečně psychologicky kontinuální s p_1 .

Psychologická kontinuita je komplexní relace, která se skládá z jednotlivých mentálních fenoménů jako paměť, intence, charakter, zastávání jistých názorů, přetrvávání určitých schopností a mnohých dalších. Tyto jednotlivé aspekty psychologické kontinuity spolu tvoří nutnou podmínku pro to, aby dvě časová stadia osob patřila téže osobě, tedy aby daná osoba trvala v čase.¹

Osoba má budoucnost jen tehdy, když je numericky identická s nějakou osobou v některém pozdějším časovém okamžiku. Podle McInerneye a dalších přívrženců psychologického kritéria to znamená, že má budoucnost jen tehdy, když je psychologicky kontinuální s nějakou osobou v pozdějším čase. To ale žádný nenarozený plod nemůže být (alespoň ne do 12. týdne, kdy se provádí většina interrupcí

¹ Nikoli však postačující podmínku – viz případ rozštěpení mozku níže.

v naší zemi), protože takový plod nemá dosud vyvinuty potřebné mentální kapacity.

Vidíme tedy, že McInerneyův argument uspěje jen na pozadí psychologického kritéria trvání osob v čase. Druhým důležitým předpokladem, na kterém jeho argument stojí, je doktrína, která se nazývá *osobní esencialismus*. Nejprve k pojmu osoby. Různí autoři definují osoby různě: David DeGrazia jako *někdo s kapacitou pro dostatečně komplexní formy vědomí* (DeGrazia 2005, 6), Lynne Rudder Baker chápe osobu jako *někoho s kapacitou pro perspektivu první osoby* (Baker 2000, 59). Možnosti jsou zde různé, ale téměř bez výjimky jsou zdůrazňovány vlastnosti racionalita a vědomí.

Podle osobního esencialismu jsme *esenciálně* osoby. To znamená, že v žádném možném světě a v žádném časovém okamžiku, ve kterém existujeme, nemůžeme osobou nebýt. To je ovšem problém, protože je-li osoba definována psychologicky, jako bytost s kapacitou pro vědomí, racionalitu, perspektivu první osoby a podobně, pak to nejen znamená, že žádný plod, který nemá tyto kapacity vyvinuty, není osoba, ale zároveň z toho plyne, že žádná existující osoba nikdy nebyla plod.

Jak tato koncepce plyne z McInerneyova argumentu? Zde je nutné poněkud blíže rozebrat část jeho práce. O budoucnosti plodů McInerney píše:

Plod je od osobní budoucnosti oddělen mnoha „vrstvami“ možnosti. Možnosti, které jsou dostupné osobě nebo i malému dítěti, nejsou nyní dostupné plodu. Pouze pokud se plod vyvine správným způsobem (příznivé možnosti se stanou přítomnými), získá ty kapacity, které umožňují možnosti malého dítěte. Je třeba dlouhého příznivého vývoje, než plod dokáže řídit svou budoucnost způsobem, jako to dělají osoby. Plod nemá nyní osobní budoucnost. (McInerney 1990, 267)

McInerney zde operuje se dvěma pojmy: možnost a budoucnost. Je samozřejmé, že pro vývoj plodu je nezbytné, aby byly aktualizovány jisté příznivé možnosti. Například nejprve se musí oplodněné vajíčko usadit v děloze. Dále například matka nesmí během těhotenství požívat toxické látky, které by vedly k poškození plodu a podobně. Ale totéž platí také pro již dospělé osoby, a proto na tomto argumentu nelze postavit morální rozdíl mezi plody a osobami. Pro osoby totiž také platí, že nutnou podmínkou toho, aby měly budoucnost, je aktualizace

ce jistých příznivých okolností. Například takových, že některé její buňky nezmutují ve zhoubný nádor nebo že se za několik okamžiků nestane obětí dopravní nehody.

Co se týče druhého pojmu, pojmu budoucnosti, tak McInerney tvrdí, jak už je patrné z názvu práce, že plod *zatím* nemá osobní budoucnost. Máme to tedy chápat tak, že přestože zatím budoucnost nemá, v budoucnu ji mít bude? A naopak osoby ji už mají? Zdá se, že to má na mysli. Problém je v tom, že na této skutečnosti nelze založit tvrzení, že zabití plodu je morálně bezproblémové. Důvod je tento: pokud je možné vůbec chápat budoucnost a možnost jako odlišné pojmy, tedy pokud není budoucnost totéž co pouhá možnost, kvůli její inherentní neurčitosti, pak rozdíl, zdá se, spočívá v tom, že mít *budoucnost* je na rozdíl od *možnosti* tranzitivní vztah. Například momentálně je pro nějakou osobu možné absolvovat doktorské studium. Až tato možnost bude aktualizována – až obdrží titul PhD. – bude pro ni možné se habilitovat. To ale pro ni aktuálně možné není. Tedy jedna realizovaná možnost otevře další, které jsou momentálně mimo dosah dané osoby. To ale neplatí u budoucnosti. Pro Marquise bylo v roce 1988 budoucností, že napíše vlivný argument o nemorálnosti interrupcí. V roce 1989, kdy argument vyšel, pro něj bylo budoucností, že bude reagovat na kritiku, které se tomuto argumentu dostane ze strany kolegů filozofů. Ovšem z toho plyne, že už v roce 1988 pro něj bylo budoucností, že bude na tyto kritiky reagovat. Každá budoucí budoucnost je zároveň přítomnou budoucností – budoucnost je tranzitivní.

Pak zde ovšem vyvstává problém pro McInerneyův argument. Přestože žádný plod *zatím* nemá osobní budoucnost (není osoba), *bude ji mít*. A podle tranzitivity budoucnosti² z toho plyne, že už nyní každý plod má osobní budoucnost. Jediný rozdíl mezi plodem a dospělou osobou v tomto ohledu je, že pro plod je osobní budoucnost ještě vzdálená. Pro každou zdravou osobu, která *ex definitione* splňuje výše uvedenou definici osoby, se taková budoucnost již realizuje. Nejde tedy o rozdíl v principu, ale časové vzdálenosti.

Takže McInerneyův argument v této podobě nefunguje. A aby fungoval, musí předpokládat mnohem silnější tezi, že plod osobní

² Jde o tranzitivitu relace „být budoucí vůči“. Je-li A budoucí vůči B a B budoucí vůči C, pak A je budoucí vůči C.

budoucnost nemůže mít. To znamená, že v žádném budoucím časovém okamžiku a v žádném možném světě nezíská takové mentální kapacity, aby mohl vstupovat do psychologických relací, které definují osobní budoucnost. Z toho plyne, že žádný plod se nikdy nestane osobou. Také z toho plyne, že žádná osoba nevznikla tím, že individuum, které bylo dříve plodem, získalo vlastnosti potřebné k tomu, aby bylo osobou. A to jsou teze osobního esencialismu. Plody a osoby jsou dvě odlišné substance, nikoli fáze vývoje jedné substance. Teprve při přijetí takto silné premisy je možné uvažovat o morálním rozdílu mezi zabitím osoby a interrupcí. Jestliže plod esenciálně není typ objektu, který by se mohl stát osobou, je možné zastávat názor, že jeho zabití není tak problematické, jako zabití osoby. Samozřejmě že jde o morální předpoklad, který je možné zpochybnit. Nám jde ale o to ukázat, že bez této ontologické premisy McInerneyův argument vůbec nefunguje – bez ohledu na to, jaké morální premisy zvolíme – protože nelze rozlišit mezi plody a osobami – obě bytosti mají osobní (hodnotnou) budoucnost. Až při přijetí osobního esencialismu lze hovořit o podstatném rozdílu mezi osobami a nenarozenými plody.

4. Ontologické předpoklady koncepce Dona Marquise

Premisa P4 Marquisova argumentu přisuzuje plodům vlastnost „mít hodnotnou budoucnost“. Jde ve skutečnosti o konjunkci tvrzení, že plody mají budoucnost a tato budoucnost je hodnotná. Pokud přijmeme tuto premisu, pak z toho plyne, že:

BP Existuje plod p v čase t_1 a osoba o v čase t_n , kde $n > 1$, a platí, že $p = o$.

Tedy Marquisova premisa předpokládá numerickou identitu mezi plodem na jedné straně a osobou na straně druhé. Jak jsme viděli v předchozí sekci, tento požadavek je neslučitelný s psychologickým pojetím identity osob v čase, protože plody v raném stadiu vývoje nemají potřebné mentální vlastnosti, takže nemohou být psychologicky kontinuální s osobami. Je také neslučitelná s osobním esencialismem, protože z toho vyplývá, že žádný plod nemůže být (tedy být numericky identický s) osobou, což je bytost definovaná výhradně psychologicky.

Proto je nutné postavit Marquisův argument na úplně jiné metafyzice persistence osob. Jaká metafyzika nám tento základ může poskytnout? Jsou zde dvě na první pohled zjevné možnosti: tzv. *biologické kritérium* identity osob v čase, které se někdy také nazývá animálnímus, a tzv. *neredukcionismus*. Nedostatek prostoru mi neumožňuje zabývat se podrobněji neredukcionismem. Omluvou budiž, že jde o pozici, která je dnes mezi filozofy zastávána poměrně málo a proti které existují silné epistemologické argumenty.

Biologické kritérium

Proto se nyní budeme zabývat koncepcí biologickou, která má větší šanci uspět v podpoře Marquisova argumentu pro nemorálnost interrupcí. Biologická koncepce je také formou esencialismu. Tvrdí, že my jsme esenciálně nikoli psychologické bytosti, ale lidské organismy, příslušníci druhu *Homo sapiens*. Jsme-li esenciálně příslušníci druhu *Homo sapiens*, pak nehledě na to, zda získáme v čase status osoby, jsme všichni téhož druhu – embrya, lidé v permanentním vegetativním stavu i běžné osoby, všichni spadáme pod substanční pojem *lidský organismus*. Osoba je v této koncepci pouze fáze ve vývoji lidského organismu a identita lidského organismu v čase je dána pouze biologickou kontinuitou:

BI Lidský organismus o_1 v čase t_1 je identický s lidským organismem o_2 v čase t_2 tehdy a jen tehdy, když o_2 je jedinečně biologicky kontinuální s o_1 , kde biologická kontinuita znamená nepřetržité základní životní funkce jako krevní oběh, dýchání, metabolismus apod.

Jestliže biologická kontinuita je postačující a nutnou podmínkou identity lidského organismu v čase a jestliže my jsme esenciálně lidské organismy, pak biologické kritérium umožňuje, aby plody byly identické s osobami. Lidský plod před narozením a lidská osoba v pozdější fázi svého života jsou totiž biologicky kontinuální. Platí-li mezi nimi biologická kontinuita, pak platí také numerická identita a pak také platí, že daný plod má osobní budoucnost, budoucnost jako my, hodnotnou budoucnost. Marquis, pokud se opře o biologické kritérium identity člověka v čase, může vyvodit, že interrupce je nemorální.

5. Problémy obou koncepcí

Celá debata o identitě osob v čase má, zdá se, velice zvláštní povahu. Teorie začne od určitých intuicích, na kterých by se většina lidí shodla. Na těchto intuicích postaví metafyzickou koncepci osob a jejich trvání v čase. Tato je pak aplikována na další a další případy a nakonec se ukáže, že je v silném rozporu s nějakou jinou, široce zastávanou intuicí. Toto schéma, jak uvidíme, platí pro obě zde analyzované koncepce.

Psychologická koncepce staví na takzvané intuici o transplantaci mozku.³ Představme si následující myšlenkový experiment. Adam a Boris jsou dvě osoby. Nazvěme si Adamův mozek Alfa a Borisův Beta. Chirurgové vyjmou mozek Alfa z Adamova těla a implantují jej do Borisova těla. Mозek Beta naopak implantují do Adamova těla. Otázka zní: došlo při této operaci k přesunu osob? Kdyby daný orgán nebyl mozek, ale například končetina, oko nebo ledvina, většina lidí by asi tvrdila, že Adam je stále Adam, ale má nový orgán. Podobně u Borise. U mozku je to ale jiné. Mозek je nositelem našich mentálních vlastností a vědomí. Jeho transplantací dojde k přesunu paměti, intencí, charakteru, názorů a všech dalších mentálních vlastností, které nás jako osoby charakterizují, do jiného těla. Cítíme, že je správné tuto situaci popsat tak, že si Adam a Boris vzájemně vyměnili těla. Adam půjde jako osoba za svým mozkiem Alfa do Borisova těla a Boris půjde za svým mozkiem Beta do Adamova těla. Z toho ale plyne, že numerická identita je dána právě psychologickou kontinuitou.

Ještě silnější intuici o tom, že psychologická kontinuita nemusí být dokonce ani podložena kontinuitou mozku, podává Parfit. V jeho myšlenkovém experimentu s teletransportérem (Parfit 1984, 199 – 201) předpokládá, že když Adam vejde na Zemi do teletransportéru, který jej nasnímá, zničí jeho tělo a na Marsu za několik okamžiků vytvoří z nové hmoty přesnou repliku, pak se nám také chce tvrdit, že v teletransportéru nejde o Adamovu smrt, ale o jeho přesun – tedy zachování numerické identity, přestože není zachována kontinuita těla a mozku. Parfit tuto situaci srovnává se smrtí: kdybychom dostali na

³ Striktně řečeno jde o transplantaci ne celého mozku, ale jen cerebra – části mozku, která je zodpovědná za integraci informací ze smyslových orgánů, ovládá emoce, paměť a myšlenkové pochody a další funkce charakteristické pro osoby.

výběr buď zemřít, nebo být teletransportován, většina z nás by si vybrala teletransport – a navíc bychom to nepovažovali za žádnou újmu na své existenci.

Tak silná je tedy naše intuice ohledně psychologické kontinuity a naší osobní identity. Z této intuice plyne, že přestože se rodíme jako organismy, máme svá těla, která jsou zatím vždy spjata s naší myslí, a přestože mysl a osobní charakteristiky nabýváme později ve vývoji našeho těla, ve skutečnosti my jsme nikoli toto tělo, ale pouze ona psychologicky definovaná osoba.⁴

Tolik tedy k intuicím v pozadí psychologického kritéria. Místo, kde tato teorie silně naráží na jiné naše intuice, je ve vztahu nás, osob, k lidskému organismu. Řekli bychom, že jako je Adam dospělý člověk, byl mladistvým a ještě dříve dítětem, tak byl také na počátku svého vývoje plodem. Plod je jednou fází ve vývoji lidského organismu a máme za to, že individuum, které je v těle matky před narozením, a to, které se posléze narodí, je jedno a totéž. To ovšem psychologický přístup popírá.

Podobný problém pro psychologické kritérium je, jak vysvětlit vztah osoby s pozdější lidskou bytostí v nevratném vegetativním stadiu, kdy jako lidský organismus stále funguje, ale postrádá veškeré mentální charakteristiky například v důsledku zničení cerebra při autonehodě.

V neposlední řadě z psychologických koncepcí plyne, že my vůbec nejsme lidské organismy, příslušníci druhu *Homo sapiens*. Důvodem je, že lidské organismy mohou osoby jak předcházet, tak také přežít. A protože osoby samy sebe v čase předcházet nemohou a nemohou se ani přežít, je zjevné, že žádná osoba není identická s žádným lidským organismem.

Tedy na obecné rovině musí psychologický přístup nějakým způsobem vysvětlit, jaký je vztah mezi osobami a lidskými organismy, ať už na počátku, v průběhu nebo na konci jejich existence.⁵

⁴ Většina příznivců psychologického kritéria by se zdráhala přijmout, že tyto mentální vlastnosti mohou existovat, aniž by byly realizovány v nějaké fyzikální struktuře.

⁵ Toto jsou základní námitky proti psychologickým koncepcím. Formulovány např. v DeGrazia (2005, 31 – 32) a Olson (1997, 73 – 76).

Biologické koncepce na tom nejsou o nic lépe. Vychází ze silné intuice, že lidský organismus vzniká jako plod v matčině těle a při svém vývoji postupně nabývá psychologických charakteristik, až se stává plnohodnotnou osobou, někdy končí v nevratném vegetativním stadiu a nakonec umírá. Tímto spadá ontologicky do stejné kategorie jako všechny ostatní organismy s tím rozdílem, že v určité fázi svého vývoje získává (někdy dočasně) vysoce komplexní mentální charakteristiky podporující existenci vědomí. Viděli jsme, že problém, který se zdá být nepřekonatelný pro psychologické koncepce, řeší biologický přístup elegantně. My jsme esenciálně lidské organismy a osoby pouze kontingentně. Naše identita v čase je dána biologickou kontinuitou. Tedy osoba a plod respektive osoba a člověk v nevratném vegetativním stádiu jsou též bytost.

Kde tato koncepce naráží, je právě ve vysvětlení intuicí, které motivují vznik psychologických koncepcí – tedy transplantace mozku a teletransport. V našem výše uvedeném příkladu když dojde k transplantaci Adamova mozku Alfa do Borisova těla, máme za to, že Adam získal nové tělo, že jeho osoba jde tam, kde trvá psychologická kontinuita. Koneckonců Alfa v Borisově těle si bude pamatovat jako své všechny Adamovy zážitky, bude mít jeho intence, zájmy, názory, charakter, apod. Z biologické koncepce ovšem vyplývá, že Adam zůstal tam, kde je jeho tělo.⁶ Buď přetrvává jako organismus bez mozku a mentálních funkcí, nebo pokud do tohoto těla bude transplantován Borisův mozek Beta, bude platit, že Adam (organismus) se po mentální stránce radikálně změnil – změnil charakter, názory, intence, pamatuje si sám sebe v jiném těle a podobně. V biologické koncepci zůstává člověk tam, kde je jeho tělo, nehledě na obsah jeho mysli.

V případě teletransportu musí biologická koncepce tvrdit, že nejde o způsob cestování, ale o smrt. Během přenosu je jeden lidský organismus zničen a na Marsu je z jiné hmoty podle uložených informací sestrojen jiný. Není zachována biologická kontinuita, tudíž člověk na Zemi a člověk na Marsu nemohou být též osoba.

⁶ Aby tělo fungovalo jako integrovaný systém, je nutná přítomnost mozkového kmenu, který reguluje základní životní funkce lidského organismu. Proto i zde předpokládáme, že se transplantují pouze ty části mozku, které jsou zodpovědné za vyšší nervovou činnost.

6. Psychologická koncepce - odpověď

Mezi zastánci psychologických koncepcí existuje oblíbená odpověď na výše uvedené problémy ve vztahu osob k lidským organismům. Tvrdí, že zcela nekontroverzně mohou zastávat, že *osoby jsou lidské organismy* a že tedy žádný konflikt s našimi intuicemi neexistuje. Je totiž třeba rozlišit dva významy slovesa *být* – být, které vyjadřuje vztah *identity* mezi objekty, a být, které vyjadřuje vztah *konstituce*. Blíže k povaze tohoto vztahu Sydney Shoemaker:

... to, co je (predikativně) osoba, není (predikativně) zvíře⁷ nebo lidská bytost. Když přijmeme tento názor, je možné rozlišit smysl slova „být“, ve kterém osoba je zvíře. Ale nebude to „být“ predikace nebo identity; bude to spíše ten typ „být“, který se vyskytuje ve větě „Ta socha je kus bronzu“ – bude to znamenat něco jako „je složena z úplně stejné hmoty jako“. Je zjevné, že socha a kus bronzu nejsou jedna a táž věc, protože kdyby byl ten kus bronzu zpracován na novou sochu, socha, kterou jsme původně měli, by už neexistovala, ale ten kus bronzu stále ano. Takže dvě věci, socha a kus bronzu, mohou zaujímat stejné místo a sdílet stejnou hmotu a stejné nehistorické vlastnosti. A ať už řekneme o tom kusu bronzu cokoli, ta socha sdílí svůj prostor s jednou entitou, která s ní je zjevně neidentická, tedy s kusem bronzu, ze kterého je složena. Návrh nyní zní, abychom „osoba je zvíře“ chápali nikoli jako identitu, ale ve smyslu sdílení hmoty. Také bychom mohli říci, že zvíře je to, v čem je v daném čase osoba fyzicky realizována. V takovéto koncepci je možné, aby osoba „byla“ jedno zvíře (lidská bytost) v jednom okamžiku a jiné zvíře (lidská bytost) v jiném okamžiku. (Shoemaker 1984, 113 – 114)⁸

Když uplatníme relaci konstituce na výše uvedené neintuitivní důsledky psychologického kriteriia identity, dostaneme následující tvrzení:

- osoba byla nenarozený plod v tom smyslu, že je konstituována (sdílí veškerou hmotu) s lidským organismem, který byl dříve plodem,
- bytost v nevratném vegetativním stadiu je takový organismus, který již nekonstituuje (nesdílí žádnou hmotu s) žádnou osobu,

⁷ Shoemakerovo zvíře chápeme jako to, co je zde nazýváno lidský organismus, příslušník druhu *Homo Sapiens*.

⁸ Novější vyjádření této koncepce lze nalézt také například v Baker (1999, 151 – 159).

- osoba je lidský organismus v tom smyslu, že s ním sdílí veškerou hmotu (lidský organismus ji konstituuje).

Zastánci této odpovědi tvrdí, že naše intuice nejsou dostatečně vybroušeny k tomu, aby rozlišily od sebe „být“ ve smyslu identity a „být“ ve smyslu konstituce. Pokud chápeme „být“ jen ve smyslu identity, pak zde neintuitivní důsledky skutečně jsou, pokud ale zohledníme také význam konstituce, potíže se snadno ukáží jako zdánlivé.

Chápání vztahu mezi osobami a organismy jako konstituce ovšem vede k většímu množství problémů, než řeší. V první řadě jsou zde problémy ontologické. Zastánci konstituce uznávají, že zde existují entity, které nazýváme lidské organismy. Uznávají také samozřejmě, že zde existují entity, které nazýváme osoby. Zároveň ovšem tvrdí, že tyto dva druhy entit sdílí (dočasně) veškerou svou hmotu. Organismy i osoby jsou tedy hmotné entity. Předpokládají také, že uspořádání hmoty v daném organismu a osobě, která s ním tuto hmotu sdílí, je totožné. Lze si jen obtížně představit, že by dvě entity sdílely tutéž hmotu a zároveň tato hmota byla v každé z těchto entit jinak uspořádána. Ovšem všechny tyto implikace vedou k závěru, který je opět v silném rozporu s naším každodenním přesvědčením o tom, kdo jsme. Každá lidská bytost od jisté úrovně komplexnosti mentálních stavů se v důsledku tohoto pohledu skládá ze dvou numericky odlišných *hmotných objektů*: osoby a organismu. Tam, kde jsme dříve měli za to, že jde o bytost jednu – člověka – jsou bytosti dvě. Navíc jsou empiricky zcela nerozlišitelné, protože sdílí veškerou svou hmotu a její uspořádání. Jestliže nyní sedím u stolu, pak zároveň se mnou zde sedí také numericky odlišný lidský organismus. Jestliže nyní píši na počítači tyto řádky, pak numericky odlišný lidský organismus dělá totéž. Tento závěr je extrémní. Zprv je ontologicky velmi neúsporný – každá osoba je duplikována. To je ale pouze relativní problém. Ukáže-li se, že jde o nejlepší teorii, pak je nutné tuto ontologii akceptovat jako nezbytnou. Problémů je ale více. Eric T. Olson, přední zastávce biologického kriteriá, ukazuje, že v tomto pojetí je zcela nepochopitelné vysvětlení skutečnosti, jak je možné, že osoby a organismy mají různé podmínky trvání v čase (Olson 1997, 97 – 102). Jak může osoba zaniknout a organismus zůstat dále žít – což je případ nevratného vegetativního stadia – jestliže sdílí veškerou hmotu a její strukturu? Není-li osoba nehmotné karteziánské ego, což podle předpokladu není, pak je

nutně kvalitativně identická s organismem, jehož hmotu sdílí. Jak je tedy možné, že nějaká kauzální příčina dokáže ukončit život osoby a zároveň v tomtéž okamžiku neukončit život organismu? Schopnost organismu přežít osobu a neschopnost osoby udělat totéž musí vyplývat z nějakého vnitřního rozdílu mezi nimi. Ale jaký tento rozdíl může být, když jsou vzájemně kvalitativně identické?

Domnívám se, že tyto potíže jsou vážné. Přestože psychologické kritérium a osobní esencialismus vysvětlují některé naše intuice, naráží ve výše uvedených otázkách na velké problémy. Pokud tedy biologické kritérium dokáže najít odpověď na své kontraintuitivní důsledky, mělo by být jako teorie persistence člověka upřednostněno. Než se však dostaneme k odpovědi zastánců biologického kritéria na jmenované problémy, rád bych ještě ukázal, že na poli hodnot má psychologický přístup také potíže.

Psychologická koncepce - morální premisy

Earl Connie ve svém článku *Metaphysics and the Morality of Abortion* (Conee 1999) tvrdí, že metafyzická teorie sama o sobě nemá žádný dopad na etické otázky, konkrétně pak na řešení otázky interrupcí. Tento názor opírá o detailní analýzu čtyř metafyzických koncepcí, které si nárokují ovlivnit určitým směrem debatu o interrupcích. Jde o přístup Parfita, Chisholma, Quinna a zde diskutovaného Marquise. Aniž bychom zašli do detailů jeho argumentace, které by nás svedly mimo rámec této práce, přijměme jeho závěr, neboť se zdá intuitivní: metafyzika pojednává o tom, jaké jsou základní elementy skutečnosti a jaké jsou mezi nimi vztahy. V naší debatě odpovídá například na otázky, zda jsou osoby neredukovatelná jsoucna, jaké jsou podmínky identity osob a organismů, jaké jsou esenciální vlastnosti osob a organismů. Metafyzika ale mlčí v otázce hodnot. Neřekne nám nic o tom, zda osoba má stejnou hodnotu jako organismus, zda pro přenos hodnoty je nutný přenos psychologických vlastností, nebo stačí biologické vlastnosti. V každém argumentu, který se chce vyjadřovat k legitimitě interrupcí, budou tedy nutně existovat kromě metafyzických premis také premisy morální.

V následující části se podíváme na to, jaké morální premisy jsou slučitelné s psychologickým pojetím, k jakým důsledkům vedou a zda

mohou toto pojetí a jeho důsledky pro debatu o interupcích nějak podpořit.

Je dobré začít u předpokladů, které jsou nejméně kontroverzní a společné oběma stranám. Takovým předpokladem je, že osoby mají velkou hodnotu. Mohou existovat různé důvody, proč přisuzujeme osobám hodnotu – od dále neanalyzovatelných důvodů (osoba má hodnotu) až po odkaz na různé hodnotné důsledky jednání osob (osoby produkují hodnotné věci a konají hodnotné skutky, proto mají hodnotu). K této otázce není třeba zaujímat stanovisko. Postačí přijmout myšlenku, že osoby mají univerzálně přijímanou hodnotu, která je tak vysoká, že ukončit život osoby, pokud k tomu neexistují velmi závažné důvody, je vysoce nemorální. Tento předpoklad je ve velmi dobrém souladu s psychologickým pojetím osobní identity a osobním esencialismem. My jsme osoby, tudíž máme velkou hodnotu, a tedy je nemorální ukončit náš život.

Potíž je v tom, že při přisuzování hodnot nemůžeme zůstat pouze u osob. Pokud by měly hodnotu pouze osoby, pak by totiž byla zcela bezproblémová nejen euthanasie takových jedinců, kteří již nejsou z různých důvodů osobami (permanentní vegetativní stadium, pokročilá Alzheimerova choroba...), ale i novorozeňat. Lidský jedinec nabývá všech psychologických kapacit, které charakterizují osoby, ještě relativně dlouho po narození. U schopnosti užívat jazyk, který je u osob zcela neodmyslitelný, lze hovořit o letech. Pokud by pouze plně osoby měly hodnotu, která by zaručovala právo na život, pak by byla ospravedlnitelná infanticida. To je ale v silném rozporu s našimi intuicemi.

Aby tedy kritérium, které přisuzuje bytostem právo na život, nebylo příliš silné, je nutné přiznat určitou hodnotu také lidským organismům, které nejsou osobami. Otázka nyní zní, jestli psychologický přístup může nabídnout nějaké opodstatnění pro to, proč tuto hodnotu organismům připsat. Může to považovat za dále neanalyzovatelný důvod. Pak ovšem zůstává záhadou, na základě čeho mají objekty hodnotu a jak to můžeme poznat. Pokud by chtěl psychologický přístup podat nějakou informativní odpověď, jaké kroky by mohl volit? Koneckonců v této koncepci nejsou organismy vůbec důležité. My jsme osoby a organismy jsou jen naše „nosiče“. Pro danou osobu je možné se přesunout do jiného organismu, nebo dokonce do nosiče

neorganického původu. Proto nemůže tato koncepce tvrdit, že lidské organismy jsou hodnotné tím, že jsou fyzickými realizacemi osob. To jejich spojení není v této koncepci vůbec nutné. Podle konstituční teorie je základní vztah mezi osobami a organismy vztah sdílení hmoty. Osoba není identická s organismem a nemůže být. Může s ním pouze sdílet hmotu a to jen dočasně. Proto není jasné, jak by mohl organismus v této koncepci mít jakoukoli hodnotu.

Na základě těchto úvah se domnívám, že psychologická koncepce a osobní esencialismus nemají prostředky k tomu, aby rozšířily pole hodnot i na organismy, které konstituují osoby. To považuji za další vážný problém pro psychologický přístup k identitě osob, který spolu s metafyzickými problémy, ke kterým jsme dospěli výše, představují důvod, proč hledat alternativní přístup.

7. Biologická koncepce - odpověď

Nejprve tedy k metafyzickým aspektům odpovědi biologické koncepce. Ta především vůbec nenaráží na výše uvedené potíže vztahu osoby a organismu, protože se nedomnívá, že jde o dva numericky odlišné objekty. V této koncepci je jedna substance – lidský organismus. Být organismem je esenciální vlastnost každé lidské bytosti a tato v žádném časovém okamžiku a možném světě nemůže organismem nebýt. Jiné je to s osobou. Být osoba je nahodilá a dočasná vlastnost organismů. Lidský organismus se osobou stává v tom smyslu, že v některém časovém okamžiku začne exemplifikovat tuto nahodilou vlastnost, kterou může ovšem také pozbyt, aniž by tím zanikl jako lidský organismus. Ontologicky se zdá být tento přístup mnohem elegantnější. Může se ale vyrovnat s našimi intuicemi, které svědčí proti němu?

Klíčem k tomu, jak reagovat na tyto intuice, je rozlišit lidskou identitu od toho, *na čem záleží při přežití*. Na jedné straně je zde metafyzická otázka po tom, co konstituuje kriteria lidské identity a trvání člověka v čase. Na druhé straně je zde hodnotový postoj k tomu, na čem nám jako bytostem skutečně záleží. To jsou dvě rozdílné otázky a není nutné pro ně hledat stejnou odpověď. Přesněji řečeno, jak vyplývá ze slavného argumentu Dereka Parfita, není ani možné ji najít (Parfit 1984, 253 – 266). Identita není to, na čem nám záleží při přežití. Přestože tento argument pochází z pera zastávce pojetí, které je bližší psy-

chologickému kritériu, je zjevné, že jeho dosah jde mnohem dále. Parfit se domnívá, že identita člověka je dána nerozvětvenou psychologickou kontinuitou. Ukazuje, že v případě rozvětvení není numerická identita zachována, ale přesto bychom volili rozvětvení před smrtí – je pro nás cennější psychologická kontinuita než numerická identita. Podívejme se blíže na tento argument.

Jde o další myšlenkový experiment – rozdělení mozku. Představme si osobu – Adama – jemuž lékaři vyoperují cerebrum, oddělí od sebe hemisféry a každou implantují do jiného těla. Nazvěme si produkty tohoto dělení Boris a Cyril. Protože každý produkt bude sdílet s Adamem polovinu mozku, budou s ním oba psychologicky kontinuální. Po psychické stránce budou oba jako Adam. Samozřejmě každý bude mít úplně jiné tělo. Otázka nyní zní, co se stane s Adamem. Jsou tři možnosti. Zaprvé Adam přežije jako obě vzniklé osoby. Tato alternativa koliduje s tranzitivitou identity, tudíž vede k paradoxu. Druhá možnost je, že Adam přežije jako jeden z produktů. Tady ovšem nastává problém, jak stanovit, který produkt to je. Jak Boris, tak Cyril jsou ve stejné míře psychologicky kontinuální s Adamem a každý má jiné tělo. Neexistuje žádný rozdíl mezi těmito osobami, na kterém by bylo možné postavit rozhodnutí, že jedna je identická s Adamem, zatímco druhá ne. Takové rozhodnutí by bylo zcela ad hoc. Poslední možnost je, že Adam vůbec nepřežije. Tato možnost je jediná jeví jako vhodná alternativa. Adam jako jedna osoba své rozštěpení na dvě osoby prostě nepřežije, přestože oba jeho potomci jsou s ním psychologicky kontinuální.

Parfit se nyní ptá, jaký bych měl zaujmout postoj k možnosti, že můj mozek bude rozštěpen podobně jako Adamův. Měl bych se této situace obávat, protože to bude moje smrt? To by bylo příliš silné. Oba produkty rozštěpení totiž budou v jistém smyslu mými pokračovateli. Oba si budou pamatovat mé prožitky jako své, oba budou chtít vykonat mé plány, budou sdílet mé názory, povahové vlastnosti a podobně. Oba si budou myslet, že jsou já. Možnost rozštěpení tedy není vůbec tak děsivá jako možnost smrti. Naopak, podle Parfita je téměř stejně dobrá jako běžné přežití. Jediný rozdíl je v tom, že já přežiji jako dvě osoby.

Z tohoto argumentu plyne, že ve skutečnosti nám v životě nejde o numerickou identitu. Pokud si rozštěpení ceníme stejně jako obyčej-

ného přežití a pokud rozštěpení z logických důvodů nemůže zachovat numerickou identitu, znamená to, že numerická identita není to, na čem nám v životě záleží. To má ovšem dalekosáhlé praktické důsledky. Obecně se mělo za to, že v pozadí našeho praktického zájmu o vlastní existenci stojí právě numerická identita. Z Parfitova argumentu plyne, že nehledě na to, jak numerickou identitu analyzujeme, pro praktické zájmy člověka není tento vztah nijak důležitý. Co důležité je, je relace psychologické kontinuity. Dochází zde tedy k odloučení objektu našeho praktického zájmu od podstaty naší identity. Numerická identita může být důležitá z teoretického hlediska, ale nepřekročí pole metafyzického zkoumání. Pro etické zkoumání je důležité trvání našich osobních charakteristik – psychologická kontinuita.

Olson souhlasí:

...Pokusil jsem se oddělit numerickou identitu od těch relací praktického zájmu, o kterých se tradičně má za to, že jdou ruku v ruce s identitou: za čí činy jsme odpovědní, jak s námi má být zacházeno v čase a (možná) kdo si zaslouží náš prudenční zájem. Zdá se tedy, že tvrdím, že osobní identita nemá vůbec žádný praktický dopad, kromě toho, že se často náhodně vyskytuje s jinými relacemi, jako je psychologická kontinuita. Je možné se ptát, zda jsem nezbavil identitu veškeré její praktické hodnoty. Ale cožpak to nebylo to, co dodávalo problému osobní identity takovou fascinaci? Nyní se zdá, že už na ní nezáleží. Ať už je to biologický přístup, psychologický přístup nebo nějaký jiný, který definuje naši numerickou identitu, tato nemá žádný význam vně metafyziky.

Ale dodává:

Myslím, že je přehnané říci, že to, co obnáší naše trvání v čase, nemá žádné etické nebo praktické důsledky. Pokusil jsem se ukázat, že relace našeho praktického zájmu, které se typicky vyskytují spolu s naší identitou v čase, jsou úzce spjaty s psychologickou kontinuitou. Pokud je to tak, pak má biologický přístup zajímavý etický důsledek, tedy že tyto praktické relace nejsou nutně spojeny s numerickou identitou. (Olson 1997, 70)

Příznivec biologického kriteriá může tedy odpovědět na neintuitivní důsledky své koncepce tak, že přestože jsme esenciálně lidské organismy a naše identita je dána biologickou kontinuitou, náš prudenční zájem se opírá o psychologickou kontinuitu.

Biologická koncepce - morální premisy

Marquisův argument byl postaven na ontologii, podle které jsou nenarozené plody a osoby numericky identické entity. Viděli jsme, že nejlepší způsob, jak numerickou identitu mezi dvěma časovými stadii člověka chápat, je pomocí biologického kriteriia identity. Z analýzy plyne, že biologický přístup je nutnou podmínkou nemorálnosti interupcí. Platí ale také opačná implikace? Platí, že biologické kriterium identity je postačující podmínkou pro nemorálnost interupcí? Domnívám se, že ne. K tomu, aby biologické kriterium vedlo k závěru, že interupce jsou nemorální, je třeba jej obohatit opět o jisté morální předpoklady.

Pokusím se ukázat, že nejintuitivnější morální premisy vedou v tomto spojení k závěru, že infanticida a pozdní potraty jsou nemorální, zatímco rané potraty nikoli. Bude patrné, že biologický přístup dokáže řešit otázky spojené s infanticidou lépe než konkurenční psychologický přístup.

Nejprve tedy k této výhodě biologického přístupu nad psychologickým. V sekci pojednávající o morálních premisách v psychologickém přístupu jsme dospěli k závěru, že zastánce tohoto přístupu nemá potřebné nástroje k tomu, aby z hodnoty osoby – bytosti obdařené vědomím – odvodil také hodnotu organismu. Když se nyní podíváme na biologický přístup, uvidíme, že situace je odlišná. Máme zde jedno jsoucnó – biologický organismus – které v čase získá komplexní psychologické vlastnosti a tím také status osoby. Tento organismus nebude pouze sdílet hmotu s osobou, tento organismus bude osobou. Osoba a organismus jsou v této koncepci totéž individuum.

Uvedli jsme, že osobám zcela nekontroverzně připisujeme vysokou hodnotu, a hledáme způsob, jak tuto hodnotu přesunout také na lidské plody, tedy organismy před získáním statutu osoby. Biologický přístup nám může nabídnout tuto odpověď. Lidský plod je hodnotný, protože je to *potenciální* osoba. Má-li osoba hodnotu, pak má také hodnotu potenciální osoba. Tato odpověď je psychologickému přístupu nedostupná, protože lidský plod v této koncepci nikdy nebude osoba. Nemá vůbec potenci se osobou stát. Má jen potenci s ní sdílet hmotu. To se zdá být ale mnohem menší důvod pro přiznání byť jen části hodnoty, kterou běžně přiznáváme osobám. Biologický přístup, jak se zdá, dominuje nejen na poli metafyziky, ale také na poli hodnot.

Lidský biologický život má tedy hodnotu, protože vede k psychologickému životu, který nesporně hodnotu má. Lidské plody, které dosud nemají žádné psychologické charakteristiky, se za předpokladu přirozeného vývoje bez protichůdných příčin vyvinou do stadia, kdy získají postupně psychologické kapacity a stanou se plnohodnotnými osobami. Tato *potence stát se osobou* je tím, co dává lidskému organismu hodnotu.

Potence stát se osobou je však otázkou stupně. Viděli jsme při analýze metafyziky v pozadí McInerneyova argumentu, že možnost není tranzitivní. Možnost plodu stát se osobou vyžaduje nejprve aktualizaci celé řady předchozích možností, které teprve otevrou cestu k dalšímu vývoji. Je-li ovšem potence stát se osobou otázkou stupně, pak se zdá neopodstatněné připsat lidskému plodu od počátku stejnou hodnotu, jakou běžně připisujeme plně vyvinutým osobám. Hodnota by měla narůstat zároveň s tím, jak se v plodu rozvíjí vlastnosti charakterizující osoby. Na počátku se rovná té hodnotě, kterou jsme ochotni připsat živým organismům vůbec, a postupně se zvyšuje až do stádia, kdy získá plnou hodnotu osob. V takovém případě je zde ovšem možnost v době, kdy lidský plod ještě postrádá velkou hodnotu, ukončit jeho život, v případě, že existují určité jiné důležité hodnoty nebo práva, které jsou s jeho existencí v konfliktu – často bývají citována práva jako právo ženy nakládat autonomně se svým tělem nebo právo oběti znásilnění nemuset nést důsledky tohoto nemorálního činu. V biologickém přístupu je tedy možné zastávat pozici, že s postupným nabýváním psychologických charakteristik roste hodnota plodu a tím se zároveň zvyšuje nemorálnost zabití takové bytosti až do stadia, kdy je zabití zcela nepřípustné.

K závěru, že z biologického kritéria nutně neplyne nemorálnost interrupcí, dochází pomocí jiného argumentu také DeGrazia. Ten zastává biologickou koncepci a tvrdí, že lidský plod je asi od druhého týdne, kdy dojde k plné individuaci zygoty, numericky identický se všemi pozdějšími stadii lidského organismu, až do své smrti. Přesto se domnívá, že by nebylo správné přisuzovat na základě této identity všem stadiím lidského života stejnou hodnotu. Domnívá se, že hodnota by se měla přisuzovat podle toho, jak silné jsou časově relativní zájmy (time-relative interests) dané lidské bytosti. Lidské bytosti mají různé zájmy. Mohou usilovat o vzdělání, kariéru, štěstí, potomstvo nebo

jednoduše o budoucí život. Dokáží tyto své zájmy sledovat a realizovat. Tyto zájmy konstituují jejich narativní identitu – to, jak se sami vidí a jak je vidí druzí – a samy jsou konstituovány opět ničím jiným než psychologickou jednotou. Psychologická jednota je otázkou stupně. DeGrazia píše:

Stupeň psychologické jednoty v životě nebo v časovém intervalu je funkcí bohatosti, komplexity a koherence mentálního života, který probíhá v čase. Když je psychologická jednota, která by daného jednotlivce v čase jeho smrti vážala k jemu samotnému v budoucnosti, kdyby byl žil, slabá, na smrti z jeho pohledu záleží v tomto čase méně. (DeGrazia 2005, 287)

Na vysvětlenou: Osoba O má v současné době zájem stát se ekonomem a o třicet let bude mít zájem mít vnoučata. Hledisko nadčasových zájmů bere v potaz hodnotu obou těchto zájmů, protože jsou to zájmy téhož člověka. Hledisko časově relativních zájmů bere v potaz aktuální zájem stát se ekonomem a takový podíl hodnoty budoucího zájmu mít vnoučata, který odpovídá počtu přímých psychologických vazeb, které spojují současnou fázi dané osoby s patřičnou budoucí fází. Je-li těchto přímých vazeb pouze například 75 procent, pak hodnota zájmu mít vnoučata není v současné době plná, ale pouze 75 procentní.

DeGrazia tvrdí, že při stanovení hodnoty života daného člověka pro něj samého se máme opírat o časově relativní zájmy, protože tato koncepce dokáže jako jediná vysvětlit jisté intuice, které se týkají smrti osoby.

Otázka zní: jak velké zlo je smrt pro určitého člověka? Kdyby platila koncepce nadčasová, potom smrt dvanáctitýdenního plodu je *pro tento plod* větší zlo než smrt novorozence *pro tohoto novorozence* a ta je větší zlo než smrt desetiletého dítěte *pro toto dítě*. Důvodem je, že při zachování stejných podmínek pro všechny tři bytosti má plod před sebou více života, a tudíž suma jeho nadčasových zájmů je větší než u novorozence a ta je zase větší než u desetiletého dítěte. Ukončení života tohoto dítěte mu tedy neublíží tolik jako ukončení života dvanáctitýdenního plodu, protože dítě má již několik let takřikajíc odžito.

Problém je v tom, že takto se na zlo, které smrt člověku působí, nedíváme. Ve skutečnosti máme za to, že smrt ublíží desetiletému dítěti více než novorozenci a novorozenci více než dvanáctitýdennímu plodu. Koncepce nadčasových zájmů je tedy v silném rozporu s intuicemi. Naopak koncepce časově relativních zájmů dokáže tyto intuice

snadno vysvětlit. Desetileté dítě má mnohem větší psychologickou jednotu než novorozenec. Jeho schopnost chápat sebe sama jako bytost trvající v čase, realizovat své cíle a sledovat své zájmy je mnohem větší, než je tomu u novorozence. U novorozence je pak znovu mnohem větší než u plodu. Pokud smrt znamená přerušení těchto zájmů, pak představuje pro dané individuum zlo. Z toho plyne, že smrt je mnohem větší zlo pro lidi se silnějšími časově relativními zájmy.

Protože tato koncepce vysvětluje dobře naše intuice ohledně smrti, je správné ji preferovat před koncepcí nadčasových zájmů. Její aplikace na otázku interrupce ovšem vede k názoru, že plody, jejichž časově relativní zájmy jsou slabé, nemají takovou hodnotu, aby nemohla být převážena například zájmy matky. Reprodukci DeGraziaova argumentu tedy docházíme ke stejnému závěru – biologický přístup k identitě člověka nezavazuje k odsuzování interrupcí.

8. Závěr

Cílem této práce bylo podrobit zkoumání dvě protichůdné pozice v otázce morality interrupcí – argument Dona Marquise proti interrupcím a argument Petera McInerneye pro interrupce. Bylo ukázáno, že každá strana předpokládá odlišnou metafyzickou koncepci osob a jejich trvání v čase. Argument proti interrupcím funguje jen tehdy, když předpokládá biologickou koncepci. Argument pro možnost interrupcí pak předpokládá psychologickou koncepci v kombinaci s osobním esencialismem. Obě metafyzické teorie byly podrobně prozkoumány a bylo zjištěno, že biologická koncepce dokáže vysvětlit větší množství našich intuicí, které se týkají osobní identity. U psychologického přístupu jsme dále shledali, že nedokáže přijmout takové morální premisy, které by vedly k nemorálnosti infanticidy a interrupcí v pokročilém stádiu, což představuje další vážný problém pro tyto koncepce. Naopak biologickým koncepcím se taková možnost naskytuje. V závěrečné části práce bylo ukázáno, že přijetí biologického přístupu nezavazuje k přijetí teze o nemorálnosti raných interrupcí.

Literatura

- BAKER, L. B. (1999): What am I? *Philosophy and Phenomenological Research* LIX, No. 1.
- BAKER, L. B. (2000): *Persons and Bodies: A Constitution View*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CONNOR, E. (1999): Metaphysics and the Morality of Abortion. *Mind* 108, 619 – 646.
- DEGRAZIA, D. (2005): *Human Identity and Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARQUIS, D. (1989): Why Abortion Is Immoral. *The Journal of Philosophy* 86, 183 – 202.
- MCINERNEY, P. K. (1990): Does Fetus Already Have a Future-like-Ours? *Journal of Philosophy* 87, 264 – 268.
- OLSON, E. T. (1997): *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- PARFIT, D. (1984): *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- SHOEMAKER, S. (1984): Personal Identity: A Materialist's Account. In: Shoemaker, S. – Swinburne, R.: *Personal Identity*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.
- SWINBURNE, R. (1984): Personal Identity: The Dualist Theory. In: Shoemaker, S. – Swinburne, R.: *Personal Identity*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

Slovenské filozofické združenie pri SAV

a

Katedra filozofie FF UCM v Trnave

pozývajú na

medzinárodnú vedeckú konferenciu

Realita a fikcia

ktorá sa uskutoční

12. – 13. októbra 2009 v Smoleniciach

v rámci 9. výročného stretnutia SFZ pri SAV.

Spoluorganizátori:

Filozofický ústav SAV

Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK v Bratislave

Organizačný výbor:

R. Karul, M. Porubjak, D. Kamhal, E. Lalíková, T. Mandová

Tematické oblasti (sekcie):

1. Realita a fikcia vo filozofickom diskurze
2. Filozofia a sci-fi
3. Fiktívne entity a fiktívne (možné) svety
4. Problém reality v slovenskej filozofii

Úplné informácie o konferencii a pozvánky na toto podujatie budú distribuované v mesiaci jún a zároveň budú zverejnené aj na webovej stránke SFZ pri SAV.