

**PREČO ŽIVOT KAŽDEJ ĽUDSKEJ ZYGOTY
NETREBA BEZPODMIENEČNE CHRÁNIŤ**

PETER SÝKORA, Katedra filozofie a Centrum pre bioetiku KF UCM v Trnave, Trnava

Úvod. Treba veľmi oceniť Volekovu snahu racionálnym zdôvodnením ukázať, že treba bezpodmienečne chrániť, resp. nezabíjať ľudské zygoty [1]. Tak, ako jeho snaha rozumiem ja, chce nám povedať asi toto: Ak chceme byť morálne koherentní a nie je pre nás morálne prípustné z akýchkoľvek dôvodov zabíjať napríklad ľudí v spánku, tak nemôže byť pre nás morálne prípustné ani zabíjať z akýchkoľvek dôvodov ľudské zygoty.

Pokiaľ by tento argument bol jediným dôvodom, na základe ktorého by si spoločnosť mala vytvárať morálne a právne postoje k zygotám a embryám, malo by to ďalekosiahle dôsledky pre biomedicínsky výskum a modernú lekársku prax. Znamenalo by to okrem iného, že vedecký výskum s embryonálnymi kmeňovými bunkami, prípadná liečebná metóda využívajúca rané embryá, selekcia embryí in-vitro založená na predimplantačnej genetickej diagnostike, o interrupciách ani nehovoriac, jednoducho akákoľvek ľudská aktivita, ktorej priamym dôsledkom by bolo zabitie ľudskej zygoty, by nebola prípustná.

Pokúsím sa najprv vlastnými slovami zhrnúť, čo je podstatou Volekovho argumentu (POLZ), nadväzujúceho na argument NIP Damschena a Schöneckera v prospech bezpodmienečnej ochrany ľudskej zygoty (dúfam, že to nebude za cenu veľkých nepresností). Volek podľa mňa tvrdí fakticky toto: Z tých istých dôvodov, prečo nie je morálne prípustné zabíjať ľudí v spánku (či ľudí v reverzibilnej kóme alebo novorodencov), nie je morálne prípustné zabíjať ani ľudské zygoty.

Nás by malo predovšetkým zaujímať, či vo Volekovej argumentácii nie je logická chyba a či v spomínaných prípadoch ochrany ľudského života ide naozaj o **tie isté** dôvody. Ako som už upozornil vo svojej prechádzajúcej reakcii [2], Volek sa podľa mňa dopúšťa chyby ako v odvodzovaní záveru, tak aj vo formulovaní premís. Volek sa háji tým, že sa nedopúšťa omylu v odvodzovaní, pretože využíva kombináciu tzv. teoretickej a praktickej modalít ([3], 736 – 737). Nevidí problém ani v premisách, z ktorých vychádza. A tak v horšom prípade bude pokračovanie našej diskusii len opakovaním už povedaného, no v lepšom prípade snáď dospejeme k ďalšiemu spresneniu a prehĺbeniu argumentov na oboch stranách.

Vo svojom príspevku si všimnem hlbšie súvislosti niektorých premís a predpokladov, o ktoré sa Volek opiera. Nakoniec sa vyjadrím aj k problému modalít v premise P5 vo Volekovom POLZ argumente.

Druhizmus prítomný vo Volekovej argumentácii. Jedným z kľúčových predpokladov, o ktoré sa Damschenova, Schöneckera a Volekova argumentácia opiera, je naše dnešné ponímanie ľudskej dôstojnosti a s ňou súvisiace morálne postoje všeobecne akceptované v moderných liberálno-demokratických spoločnostiach západného typu. Takýmto morálnym postojom je aj presvedčenie, že ľudí, ktorí majú ľudskú dôstojnosť, nie je morálne prípustné za normálnych okolností (ak nejde napríklad o vojnový stav či nevy-

hnutnú sebaobranu) zabiť. Damschen a Schönecker (ďalej DS) aj Volek argumentujú takto: Ľudí (vrátane ľudských plodov, embryí a zygot) nie je prípustné zabiť, ale nie preto, že sú to ľudia, ale preto, že majú ľudskú dôstojnosť (dôstojnosť_L). Ak by pre nás neprípustnosť zabitia ktoréhokoľvek človeka vyplývala jedine z toho, že ide o príslušníka ľudského rodu, tak by sa dalo namietat, že ide o tzv. druhizmus. Podľa Jamesa Rachela dokonca samotný tradičný pojem ľudskej dôstojnosti je druhistický, pretože povyšuje ľudský druh nad iné biologické druhy [4].

Volek odmieta obvinenie z druhizmu, a navyše mi vyčíta, vcelku oprávnene, že sám nijako nezdôvodňujem, prečo ho obviňujem z druhizmu, nehovoriac o tom, že neprinášam žiadne argumenty, prečo by druhizmus mal byť vlastne morálne neprijateľný ([3], 736). Pokúsim teraz tento nedostatok napraviť.

Moje dôvody neprijateľnosti druhizmu vychádzajú v zásade zo Singerových argumentov, ku ktorým pridávam svoj vlastný argument opierajúci sa o Ghiselinovu koncepciu biologických druhov ako jedincov (*species as individuals*). Neobhajujem druhizmus v tej podobe, v akej sa dnes bežne prezentuje, totiž ako synonymum rovnakých práv pre všetky biologické druhy, ktoré pociťujú bolesť.

Obvinenie z druhizmu, vo význame, v akom ho používam aj ja, nám pripomína, že by sme mali byť morálne konzekventní a že z tých istých dôvodov, z ktorých odmietame napríklad rasizmus, by sme mali odmietat aj zabíjanie iných inteligentných tvorov, nielen ľudí. Zdá sa, že stereotypizujúce myslenie a rozlišovanie medzi „našincami“ a „tými druhými“ je hlboko zakorenené v našej mysli, ako to potvrdzujú mnohé empirické výskumy sociálnych psychológov (pre FILOZOFIU som o tomto probléme písal v inej súvislosti; pozri [5]). Britský psychológ Richard D. Ryder, ktorý v roku 1973 prišiel s termínom „druhizmus“ (*speciesism*) mal hneď od počiatku na mysli predsudky „založené na nepodstatných fyzických rozdieloch“, ako sú rasizmus či sexizmus. V jeho širšom ponímaní druhizmu ide o ochranu všetkých zvierat, ktoré sú schopné pociťovať bolesť a utrpenie [6].

Pri skupinovej diskriminácii nie sú jedinci posudzovaní na základe svojich individuálnych vlastností a schopností, ktoré buď majú, alebo nemajú, ale podľa toho, či patria, alebo nepatria do určitej skupiny. Jedinci patriaci do privilegovanej skupiny (*in-group*) sa tešia privilegovaným právam, ktorým sa netešia tí, čo do privilegovanej skupiny nepatria (*out-group*). Diskriminácia sa môže týkať rozmanitých práv vrátane práva na život. Rasizmus, nacionalizmus a iné podobné „-izmy“ sa týkajú vytvárania privilegovaných a nepripravovaných skupín v rámci toho istého biologického druhu. Druhizmus je situácia, keď sa diskriminuje medzi biologickými druhmi, konkrétne, keď sa za privilegovanú skupinu považuje celé ľudstvo, celý biologický druh *Homo sapiens*, kým ostatné biologické druhy patria medzi nepripravované skupiny. Ako jeden z dôsledkov z toho vyplýva, že každý človek má automaticky právo na život iba vďaka tomu, že je príslušníkom privilegovaného biologického druhu. Jedinci ostatných biologických druhov takéto právo nemajú (v poslednom čase snáď až na tzv. ohrozené druhy).

Na obhajobu privilegovanosti ľudského druhu sa argumentuje obyčajne tým, že iba jedinci *Homo sapiens* disponujú intelektuálnymi vlastnosťami, ktoré im umožňujú byť súčasťou morálneho spoločenstva s právami a povinnosťami. Singer ([7], 468 – 469) argumentuje, že to fakticky nie je pravda a že do exkluzívneho klubu ľudského rodu s exkluzívnym právom na život sa v skutočnosti nezaraďuje na základe vlastností, ale iba na

základe toho, že patrí k ľudskému druhu. Tak napríklad novorodenca s vážnym a neliečiteľným vývojovým defektom mozgu, ktorý nielenže nemá požadované intelektuálne vlastnosti aktuálne, tie koniec koncov nemá ani jeden novorodenec, ale nemá ich ani potenciálne, nie je prípustné zabiť (neonaticída) a jeho usmrtenie je považované za vraždu. Naproti tomu cielené zabitie zdravého dospelého šimpanza, ktorý má aktuálne intelektuálne schopnosti na oveľa vyššej úrovni než ľudský novorodenec, za vraždu považované nie je.

Mohlo by sa zdať, že patriť k nejakej skupine a mať určité vlastnosti je to isté, pokiaľ ide o vlastnosti, ktoré definujú danú skupinu. V takom prípade sa tradične hovorí o esenciálnych vlastnostiach. Daný ľudský jedinec patrí do skupiny *Homo sapiens*, pretože má určité esenciálne ľudské vlastnosti, ktoré mu zaručujú členstvo v skupine ľudí. Za esenciálne ľudské vlastnosti sa okrem iného považujú aj ľudské intelektuálne schopnosti. A tu sme pri koreni problému. Biologické druhy boli po stáročia vnímané ako príklad prirodzených druhov (niekedy dokonca ako príklad *par excellence*), ako triedy, v ktorých je členstvo definované esenciálnymi vlastnosťami. Podnes mnohí takto biologické druhy chápu, a to vrátane väčšiny filozofov a logikov. Moderní biológovia a mnohí filozofi biológie však vidia posledné asi štyri desaťročia situáciu ináč. Podľa nich biologické druhy nie sú triedy, ale jednotliviny, časopriestorovo lokalizovateľné entity [8]. Príslušnosť organizmu k nejakému biologickému druhu nie je určená tým, že vlastní nejaké esenciálne vlastnosti, ktoré by mali byť spoločné pre všetkých jedincov daného druhu, ale je určená pôvodom. Zjednodušene povedané, človek je človekom nie preto, že má nejaké typické ľudské vlastnosti, ale preto, že pochádza z ľudských rodičov. Samozrejme, keďže pochádza z ľudských rodičov, je veľmi pravdepodobné, že s nimi bude mať aj spoločné ľudské vlastnosti; ale pointa je v tom, že ich nemusí mať nevyhnutne [9]. V prípade druhizmu to znamená, že jedinec je človekom bez ohľadu na to, či má, alebo nemá podstatné ľudské vlastnosti, napríklad určité intelektuálne schopnosti; stačí, aby mal ľudských rodičov.

Damschenova-Schöneckerova-Volekova trieda entít s ľudskou dôstojnosťou.

Táto malá odbočka nám pripravila pôdu pre nasledujúcu otázku: Na základe čoho majú ľudia podľa Voleka (a DS) ľudskú dôstojnosť? Na základe toho, že sa narodili ľudským rodičom, alebo na základe toho, že majú určité špecificky ľudské vlastnosti? Tradične sa ľudská dôstojnosť považuje za niečo, čo je nevyhnutne spojené s tým, že jedinec je človekom. Viazže sa na pojem človeka a všetko ostatné závisí od toho, ako tento pojem chápeme: či v užšom zmysle lockovskej osoby, alebo v širšom význame ľudskej bytosti. V prvom prípade hovoríme o ľudskej dôstojnosti až od štádia novorodencov, prípadne od pokročilého štádia vývoja ľudského plodu; v druhom prípade už od štádia ľudskej zygoty.

DS a spolu s nimi aj Volek sa tejto viazanosti ľudskej dôstojnosti na pojem človeka elegantne vyhli. Pomocou pojmu ľudského tela a pojmu vlastnenia alebo nevlastnenia určitej vlastnosti, ktorú tu kvôli jednoduchosti nazveme vlastnosť- φ (potenciálna vlastnosť φ), sa snažia ukázať, že ľudskú dôstojnosť má aj ľudská zygota, bez toho, aby pojem ľudskej dôstojnosti viazali na tradičný diskurz používajúci pojem človeka či už v spomínanom užšom, alebo v širšom význame.

Ich argumentácia postupuje približne takto: Najprv sa **nepriamo** demonštruje, že nie každý človek (pričom v tomto význame je termín „človek“ použitý vo všeobecne akceptovanom význame narodeného ľudského jedinca) má nevyhnutne ľudskú dôstojnosť (pre-

misa P1). Ľudskú dôstojnosť podľa nich, v súlade so všeobecným morálnym (aj právnym) konaním, nemajú napríklad ľudia v nereverzibilnej kóme. Ale majú ju, v súlade so všeobecným morálnym a právnym konaním, novorodenci, ľudia v spánku či ľudia v reverzibilnej kóme. Prečo? Pretože na rozdiel od ľudí v nereverzibilnej kóme ľudia týchto troch kategórií majú vlastnosť ϕ potenciálne, inými slovami majú vlastnosť $\neg\phi$ (záver D). Zmyslom Pn1 až D v argumentácii DS bolo ukázať, že na to, aby nejaká entita mala dôstojnosť_L, stačí, ak je človekom a súčasne má vlastnosť ϕ (aktuálne alebo potenciálne).

V ďalšom kroku ich argumentácie však dochádza k veľmi dôležitému posunu vo význame **nositeľa vlastností**: Kým v Pn1, Pn2, Pn3 a D je nositeľom aktuálnych a potenciálnych vlastností ϕ „človek“, resp. „ľudia“, v premise P1 (ktorá má vyplývať z premís Pn1 až D, resp. má byť nimi podporená), je nositeľom vlastností „živé ľudské telo“. Táto nenápadná zmena pripraví pôdu pre ďalšiu argumentáciu, v ktorej sa už nebude vyskytovať pojem človeka, ktorý buď má, alebo nemá aktuálne alebo potenciálne vlastnosť ϕ , ale pojem živého ľudského tela, ktoré buď má, alebo nemá aktuálne alebo potenciálne vlastnosť ϕ . Je to nepochybne veľmi chytrý krok, vďaka ktorému sa vyhnú mnohým tradičným námietkam. Ak by totiž tento posun vo význame nositeľa vlastností ϕ DS a Volek neurobili, museli by vo svojich premisách hovoriť o ľudskom embryu a o ľudskej zygote ako o človeku v rovnakom význame, v akom sa tento termín používa v prípade napríklad človeka v spánku, čím by sa stali terčom tradičných námietok.

Pre DS a Voleka je vlastnosť mať aktuálne alebo potenciálne vlastnosť ϕ kritériom, ktoré definuje novú triedu jedincov – jedincov, ktorí majú dôstojnosť_L, a ktorých preto nie je možné zabiť (dôstojnosť_L je podľa DS a Voleka extenzionálne totožná so zákazom zabitia za normálnych okolností – pozri ([1], 126). Táto trieda, nazvime ju Damschenova-Schöneckerova-Volekova trieda entít, nie je totožná s triedou ľudí v tom zmysle, ako sa bežne rozumie termínu ľudský jedinec. Napríklad nepatria do nej ľudia v nereverzibilnej kóme, pretože nespĺňajú kritérium príslušnosti. Na druhej strane, patria do nej entity, ktoré sa za ľudí bežne nepovažujú, ako sú ľudské embryá a ľudské zygoty.

Otázkou je, či tento posun nie je iba čírym sofistickým trikom, čiže spôsobom, ako pomocou znejasnenia hraníc významov dospieť k vopred stanovenému cieľu argumentácie. Pokúsím sa odpovedať na túto otázku.

Čo je nositeľom vlastnosti ϕ ? Ako sme už povedali, zmyslom argumentácie Pn1-Pn3-D je ukázať, že prakticky stačí, aby človek, ktorý mal vlastnosť ϕ aktuálne, mal túto vlastnosť iba potenciálne, a bude mať dôstojnosť_L. Podľa Damschena a Schöneckera, tak, ako o ich práci referuje Volek, je všeobecne prijímané presvedčenie, že

Pn1: „Byť aktuálne ϕ je postačujúce pre dôstojnosť_L“ ([3], 735)

Ibaže takto formulovaná premisa predstavuje podstatný významový posun oproti definícii vlastnosti- ϕ . Z Pn1 vyplýva, že ak **akákoľvek entita** má aktuálne vlastnosť ϕ , tak má aj dôstojnosť_L. S tým by však DS a Volek nesúhlasili, pretože dôstojnosť_L môže mať podľa nich len človek. Pn1 by teda mala byť formulovaná presnejšie a jednoznačnejšie, napríklad takto:

Pn1.1: Byť aktuálne ϕ je postačujúce na to, aby človek mal dôstojnosť (dôstojnosť_{-L}).

V ďalšom sa nás DS a Volek snažia presvedčiť, že dôvodom, prečo ľudia majú dôstojnosť_{-L}, je to, že sú to ľudské telá, ktoré majú dôstojnosť_{-L} (aktuálne alebo potenciálne). Problém, a to nemalý, je podľa mňa v tom, ako DS a Volek chápu ľudské telo. Ako som upozornil vo svojej predchádzajúcej reakcii ([2], 563), v prípade ešte dostatočne nevyvinutého ľudského tela by bolo správnejšie hovoriť o **potenciálnom ľudskom tele**. Vyhlásiť, ako je to v prípade P2, že „každé vývojaschopné ľudské embryo je živým ľudským telom“, je podľa mňa zavádzajúce. Považovať zygotu za ľudské telo sa mi zdá absurdné, považovať zygotu za potenciálne ľudské telo sa mi zdá celkom prijateľné.

DS a Volek hovoria o zygotách a embryách ako o aktuálnych ľudských telách. To im umožňuje, aby embryá či zygoty boli čo do významu nositeľov určitých vlastností postavené na rovnakú významovú úroveň ako napríklad ľudské telá spiacich ľudí. Presvedčivosť premís Pn1 – Pn3, a tým aj záveru D, spočíva v tom, že sa v nich hovorí o aktuálnom ľudskom tele, za aké sa všeobecne a neproblematicky považuje telo novorodenca, spiaciho človeka či človeka v reverzibilnej kóme. Nerozlišovanie medzi aktuálnym a potenciálnym ľudským telom umožňuje DS a Volekovi rozšíriť presvedčivosť presvedčení Pn1 – D aj na embryá a zygoty, no podľa mňa práve toto nerozlišovanie je nielen sofistickým, ale, žiaľ, aj sofistickým krokom v ich argumentácii.

Vlastnosť ϕ a pojem osoby. DS i Volek sa vyhýbajú použitiu termínu osoba, pretože je filozoficky kontroverzný. Namiesto toho DS zavádzajú tzv. vlastnosť ϕ (pozri úvod tejto state). Tá je však, zdá sa, úplne identická s vlastnosťami, ktoré sa bežne považujú za charakteristické pre (ľudskú) osobu, takže sa možno domnievať, že ide len o čisto sémantický manéver. Ak nahradíme v argumentácii Damschena a Schöneckera vlastnosť ϕ termínom *osoba*, vôbec nič sa podľa nás na význame ich argumentácie nezmení (Pn1 zmeníme na Pn1.2 atď., D na D0.2):

Pn1.2: Byť osobou je postačujúce pre ľudskú dôstojnosť (dôstojnosť_{-L}).

Pn2.2: Ľudia v reverzibilnej kóme (ako aj novorodenci a ľudia v spánku) majú ľudskú dôstojnosť bez toho, aby boli aktuálne osobami.

Pn3.2: Ľudia v reverzibilnej kóme (ako aj novorodenci a ľudia v spánku) sú potenciálne osobami.

D0.2: Ľudia v reverzibilnej kóme (ako aj novorodenci a ľudia v spánku) majú ľudskú dôstojnosť (dôstojnosť_{-L}), lebo sú potenciálne osobami.

QED.

Podobne sa nič nezmení vo Volekovej argumentácii POLE a POLZ: Embryá a zygoty majú dôstojnosť_{-L}, pretože sú potenciálne osobami, a preto ich treba bezpodmienečne chrániť. Nahradenie pojmu osoby vlastnosťou ϕ možno rieši určité problémy spojené s **teologickým** pojmom osoby, ale nič nemení na argumentácii, pokiaľ pracujeme s fi-

lozofickým pojmom ľudskej osoby v duchu lockovskej tradície. Tento pojem je, zdá sa, ekvivalentný pojmu ľudského tela s aktuálnou vlastnosťou ϕ .

Potencialita verus aktualita. Prečo nemôže Volek akceptovať moju námietku, že zygota je ľudským telom iba potenciálne, nie aktuálne? Zmenilo by sa tým niečo na jeho argumente POLZ? Zrejme áno, pretože potom by DS a Volek museli do svojej argumentácie pridať dôležitý medzikrok, v ktorom by demonštrovali identitu tvrdení týkajúcich sa aktuálneho ľudského tela a tvrdení týkajúcich sa potenciálneho ľudského tela. Keďže pojem ľudského tela nijako bližšie nešpecifikujú a pracujú iba s pojmom aktuálneho ľudského tela, ktorý podľa nich v sebe zahŕňa aj ľudské embryo a zygotu, nemusia tento problém riešiť.

Volek na moju námietku, že v prípade zygoty ide o potenciálne ľudské telo, priamo neodpovedá, ale kritizuje, a v istom zmysle oprávnene, môj príklad s rozostavaným domom. Skutočne, rozostavaný dom nie je vhodnou analógiou potenciality vývoja človeka. Ako je medzi filozofmi všeobecne známe, dom je pôvodný Aristotelov príklad, na ktorom demonštruje rozdiel medzi umelými a prírodnými/prirodzenými jestvotami (substanciami). Umelé substancie na rozdiel od prirodzených substancií, akými sú všetky živé organizmy, nemajú zdroj a cieľ svojho pohybu samy v sebe, ale iba mimo seba. Volek teda správne hovorí v prípade domu o pasívnej potencialite, kým u živých jedincov máme aktívnu potencialitu.

Faktom zostáva, že mnou zvolená nevhodná analógia výsledok mojej argumentácie nijako neovplyvňuje. Cieľom mojej analógie totiž bolo dať do kontrastu samotnú potencialitu s aktualitou, zdôrazniť rozdiel medzi „potenciálne byť niečím“ a „aktuálne jestvovať ako niečo“ (napr. ako ľudské telo). V takom prípade je podľa mňa úplne jedno, o aký typ potenciality v analógii ide, či o pasívnu, alebo aktívnu. Stále je to iba potencialita.

Možno relevantnejšie než rozlišovanie medzi aktívnou a pasívnou potencialitou by bolo rozlišovať medzi **rôznymi úrovňami potenciality**. Vezmime si príklad. Funkčné lietadlo stojace v hangári je potenciálne lietajúcim strojom (spiaci človek). Poškodené lietadlo stojace v hangári je tiež potenciálne lietajúcim strojom (človek v reverzibilnej kóme). Aj kopa materiálu ležiaceho v hangári, z ktorej by konštruktéri vedeli vytvoriť lietadlo (zygota), je potenciálne lietajúcim strojom, ale zrejme v inom zmysle než v prvých dvoch prípadoch. V prvom prípade by sme mohli hovoriť o potencialite prvého rádu, v druhom prípade o potencialite druhého rádu a v treťom prípade o potencialite tretieho rádu, ak by sme prijali terminológiu DiSilvestra a Browna ([10]; [11]).

V jednom type prípadov (spánok, reverzibilná kóma) hovoríme o potencialite určitých vlastností vďaka tomu, že sa obnoví určitá funkcia, v druhom type prípadov (zygota, embryo) sa funkcia neobnovuje, ale nadobúda vďaka tomu, že vznikne štruktúra, ktorá umožní tejto funkcii existovať. Predstavme si, že by sme tento rozdiel ignorovali a hovorili o rovnakej potencialite lietať v prípade vtáka sediaceho na konári i v prípade pravekých rýb, ktoré mali v sebe tiež potencialitu lietať, lebo ako vieme, neskôr sa z nich v procese evolúcie vyvinuli vtáci.

Mohlo by sa na tomto mieste namietať, že náš príklad s vtákmi a pravekými rybami je zavádzajúci, pretože sa ne bavíme o evolučnej potencialite, ale o potencialite vývojovej, o zmene týkajúcej sa toho istého jedinca prináležiaceho k tomu istému biologickému druhu. Potom by niekto mohol povedať, že vhodnejší je skôr príklad vtáka, ktorý je celý

život chovaný v klietke a nikdy nemal možnosť naučiť sa lietať. To napriek tomu neznamená, že je menej vtákom a že nemá svoju imanentnú potencialitu lietať. Tento príklad bol použitý v známej správe o klonovaní človeka a o ľudskej dôstojnosti vypracovanej pre prezidenta USA v roku 2002 ([12], 175). Pod imanentnou potencialitou tu môžeme rozumieť aktívnu potencialitu, na ktorú sa odvoláva Volek. To je tiež jadro argumentu Gómez-Loba [13] v prípade jeho obhajoby aplikovateľnosti argumentu potenciality na ľudské embryo, ale nie na ľudské gaméty, splynutím ktorých embryo vzniká.

Dá sa tu však namietat', že rozhodujúca nie je imanentná/aktívna potencialita zygoty, ktorá vyplýva zo samotnej definície ľudskej zygoty, ale reálna potencialita, opierajúca sa o empirickú pravdepodobnosť. Tá je napríklad iná v prípade vzniku zygoty *in vivo*, a iná v prípade vzniku zygoty *in vitro*, za použitia metód asistovanej reprodukcie. Podľa niektorých autorov je tento rozdiel eticky relevantný, podľa iných nie je [14]. Domnievame sa, že v pozadí celej argumentácie Voleka, ako aj Damschena a Schöneckera je neexplikovaná premisa. Pokúsím sa v záujme diskusie argumentovať na chvíľu za druhú stranu. Mám na mysli túto všeobecnú premisu:

PS0: Všetky vývojové štádiá človeka treba rovnako ochraňovať.

Potom by sa argumentácia DS a Voleka zmenila v detailoch nasledovne:

PS1: Všetky vývojové štádiá človeka treba rovnako ochraňovať, pokiaľ majú vlastnosť X (mať vlastnosť ϕ potenciálne alebo aktuálne).

PS2: Nie je prípustné zabiť neskoršie vývojové štádiá človeka, pokiaľ majú vlastnosť XI .

PS3: Ľudská zygota je (rané) vývojové štádium človeka a má vlastnosť X .

(Volek používa modálny tvar, ktorý presnejšie vystihuje skutočnosť, že nie z každej zygoty vzniknú následné vývojové štádiá človeka, takže premisa by mala mať formu:

PS3.1: Ľudská zygota môže byť (raným) vývojovým štádiom človeka a môže mať vlastnosť X .

PSZ: Nie je prípustné zabiť ľudské zygoty.

Ak by sme za účelom pokračovania v argumentácii aj prijali premisu PS1, ešte stále by sme nemuseli dospieť k záveru, že je morálnou povinnosťou ochraňovať aj život zygoty. Pretože naporúdzajú sú vážne **ontologické** námietky proti názoru, ktorý sa všeobecne prijíma, že zygota je rané štádium určitého konkrétneho človeka.

Je zygota počiatčným štádiom vývoja konkrétneho človeka? Aby sme mohli korektne v tradícii aristotelovskej metafyziky hovoriť o jednotlivých vývojových štádiách ľudského jedinca, počnúc štádiom zygoty a končiac štádiom starca, muselo by platiť, že ide o kontinuitu jednej a tej istej substancie. Ibaže numerická identita substancie v prie-

behu raného vývoja embrya je presne to, čo metafyzici spochybňujú, a to napriek tomu, že názor o identite ľudskej bytosti „od počatia po smrť“ je všeobecne prijímaná a podporovaná aj štandardnými učebnicami biológie a ľudskej embryológie (nazvime tento názor štandardným modelom vývinu ľudskej bytosti).

Metafyzici argumentujú, že len čo z jednej entity vzniknú dve, napríklad keď sa jedna baktéria rozdelí na dve baktérie, **pôvodná entita/substancia** (rodičovská baktéria) **zaniká a vznikajú dve nové entity/substancie** (dve dcérske baktérie). A to aj napriek tomu, že je tu kontinuita látky a že tá istá látka je prítomná pred rozdelením i po ňom. Nemetafyzici, ktorými sú aj biológovia alebo právnici, bežne uvažujú o vývine jedného a toho istého jedinca od zygoty po dospelého jedinca ako o postupných vývojových fázach. Podľa viacerých metafyzikov však musíme hovoriť v takom prípade o substanciálnych zmenách ([15], 152 – 153; [16], 186).

Len veľmi stručne spomeniem dôvody, ktoré vedú metafyzikov k tomu, aby zavrhlí tradičnú predstavu o kontinuálnom vývoji jedného a toho istého jedinca od zygoty po novorodenca a ďalej. Štandardný model vývinu ľudskej bytosti, o aký sa opierajú aj DS a Volek, je vlastne tradičným ontologickým modelom (s počiatkami v Aristotelovej metafyzike) nesubstanciálnych zmien numericky identickej substancie. Spomínaný Gómez-Loba sa dokonca priamo hlási k tomu, že moderne aplikuje pôvodnú aristotelovskú ontológiu na ľudské embryo a v jej duchu považuje za jestvotu (substanciu, *úsiu*) ľudského embrya genetický program ukrytý v jeho chromozómoch. Podľa neho je vývin ľudského jedinca sériou nesubstanciálnych zmien, ohraničený na jednom póle kontinua vznikom novej substancie (substanciálna zmena: vznik zygoty) a smrťou (substanciálna zmena: zánik) na opačnom póle kontinua [13].

Rád by som s profesorom Gómez-Lobom polemizoval a preskúmal napríklad otázku, či v jeho interpretácii nejde skôr o (novo)tomistický než novoaristotelovský pohľad na ľudské embryo, ale teraz tu na to nie je priestor. Ako je všeobecne známe medzi filozofmi, substancia v tradičnom aristotelovskom duchu je jedinečne časopriestorovo lokalizovaná materiálna entita, ktorá je nositeľom kvantitatívnych a kvalitatívnych zmien. Túto definíciu spĺňa ľudský jedinec v rôznych fázach svojho vývoja, napr. ako dospelý jedinec, ako dieťa, ako novorodenec, no aj ako plod, aj ako neskoré embryo. Ale nespĺňa ju ani rané embryo (embryo do veku cca 14 – 16 dní od počatia), ani zygota.

Dôvod je rovnaký: zygota ani rané embryo z pohľadu ontológie nemôžu byť trans-temporálne identické s narodeným ľudským jedincom. Inými slovami, nemôže ísť o jednu a tú istú substanciu. Ako nedávno opäť zdôraznili Smith a Brogaard [17], zygota aj rané embryo tiež spĺňajú kritérium substanciality, sú to tiež substancie, ibaže počas vývoja od zygoty cez rané embryo až po neskoré embryo dochádza k viacerým substanciálnym zmenám. Vývoj od neskorého embrya cez plod k novorodencovi a ďalej je už vývojom tej istej substancie.

Prečo hovoríme o substanciálnych zmenách v prípade zygoty a raného embrya? V okamžiku, keď sa jednobunková zygota rozdelí na dve bunky, ktoré sú obalené jednou membránou, dochádza k substanciálnej zmene, pretože každá z týchto buniek je schopná za určitých okolností (či už prirodzených, alebo umelo navodených) dať vzniknúť samostatnému novorodencovi. Dvoj bunková zygota je preto novým organickým celkom, novou substanciou, vďaka totipotenci nie je numericky identická s jednobunkovou zygou.

Je tu však aj iný biologický fenomén, ktorý spochybňuje transtemporálnu identitu zygoty a novorodenca. Môže dôjsť k súčasnému vzniku dvoch zygot v dôsledku oplodnenia dvoch vajíčok dvoma rôznymi spermiami a k následnému splynutiu týchto zygot za vzniku tzv. mozaikového embrya, z ktorého sa môže vyvinúť novorodenec.

Podobný argument týkajúci sa absencie transtemporálnej identity substancie platí aj pre nasledujúce formy mnohobunkových zygot (tzv. morula a blastocysta), ktoré sú tvorené súborom totipotných buniek držaných pohromade vďaka spoločnej vonkajšej membráne (tzv. zona pellucida).

Niektorí navrhujú hovoriť o raných embryách ako o kolektíve potenciálnych ľudských jedincov, ktorí neskôr sfúzujú dohromady a vytvoria len jedného jedinca, prípadne viacerých jedincov (dvojčatá, mnohorčatá). To je hlavný dôvod, prečo podľa Normana M. Forda, mimochodom saleziánskeho kňaza a riaditeľa Caroline Chisholm Centre for Health Ethics v Melbourne, genetická informácia zygoty nestačí na definovanie ľudského jedinca v ontologickom význame ([18], 117 – 131). Jednovaječné dvojčatá majú identickú genetickú informáciu, a predsa sú to ontologicky rozdielni jedinci. Rozdelením jednobunkovej zygoty na dve bunky zaniká rodičovský jedinec a vznikajú dvaja noví jedinci ([18], 121). Ford hovorí: „Nezdá sa, že by číra kapacita zygoty dať vzniknúť plodu, dieťaťu a dospelému jedincovi sama osebe stačila garantovať kontinuitu ontologickej identity pretrvávajúcej od zygoty cez plod až po dospelého ľudského jedinca. Inými slovami, zygot je ľudským jedincom potenciálne, nie je ľudským jedincom aktuálne“ ([18], 123).

Smith a Broogard navrhujú, aby sa za hranicu, od ktorej budeme hovoriť o vzniku určitého konkrétneho ľudského jedinca, považovala až gastrulácia. V procese gastrulácie dochádza k takému stupňu diferenciácie a špecializácie jednotlivých buniek a k ich integrovaniu do jednotného celku, že proces „zdvojčatenia“ (twinning) už nie je ďalej možný a môžeme hovoriť o transtemporálnej identite tohto celku počas ďalších štádií vývoja až po novorodenca a ďalej ([17], 60 – 63).

Samozrejme, existujú aj alternatívne metafyzické interpretácie, ako sú napr. novšie endurativistické alebo perdurativistické ontologické modely jednotliviny ([19], 215 – 248). Ak však zachováваме rámec tradičného substanciálneho modelu jednotliviny, tak máme ako ontológovia vážny problém. Volek síce spomína často používané snahy inkorporovať biologické fenomény zdvojčatenia a fúzie embryí do substanciálneho modelu ([1], 122 – 123, 128 – 129), ale tie nie sú ontologicky koherentné, preto sa im tu ani nebudeme venovať. Navyše mám dojem, že vskutočnosti tieto interpretačné pokusy dokazujú presný opak toho, čo chcú dokázať.

Problém transtemporálnej identity je, samozrejme, veľkým problémom aj pre argument NIP Damschena a Schöneckera a aj pre už spomínanú „novoaristotelovskú“ interpretáciu Gómeza-Loba. Preto neprekvapuje, že Damschen a Schönecker kriticky zareagovali spolu s Gómezom-Lobom [20] na prácu Barryho a Broogarda.

Predovšetkým kritizujú názor Smitha a Broogarda: hľadajú vnútorné rozpory v ich argumentácii a snažia sa stavať ich tvrdenia do rozporu s empirickými zisteniami embryológie. Poukazujú napríklad na to, že rozdelenie jednobunkovej zygoty na dve bunky nie je klasickým delením bunky, a teda zánikom jednej substancie a vznikom dvoch nových substancií. Taktiež namietajú, že nie je pravda, že morula nie je integrovaným jedným celkom, ale skôr kolektívom nových substancií, ktoré sú pospolu len vďaka spoločnej membráne ako nejaké guľičky v sáčku. Argumentujú ([20], 168 a n.), že medzi bunkami

existuje komunikácia a vzájomné kauzálne vzťahy, čím vytvárajú jeden integrovaný celok a jednu substanciu. Poukazujú aj na fakt, že v blastocyste (cca 4. – 5. deň od oplodnenia) dochádza k diferenciacii buniek na embryoblast (tvorený embryonálnymi kmeňovými bunkami) a trofoblast, z ktorého neskôr vzniknú plodové obaly a placenta.

Napádajú tiež argument možného „dvojčatenia“ (twinning) s tým, že ide o potenciálny stav, ktorý sa realizuje s malou pravdepodobnosťou (0,25%). Zdôrazňujú, že z potenciality logicky nevyplýva aktualita. V prípade, že nedôjde k vzniku dvojčiat, existuje neprerušená kontinuita numericky identickej substancie od zygoty po dospelého jedinca, ktorá sa týka drvivej väčšiny ľudských jedincov.

A čo v zriedkavom prípade dvojčiat? Vtedy hovoria o kontinuite jedného z nich od zygoty a o vzniku nového ľudského jedinca už nie zo zygoty, ale z časti moruly.

Mňa tieto argumenty Damschena, Gómeza-Loba a Schöneckera nepresvedčili. Ak priznávajú, že druhé jednovaječné dvojča môže vzniknúť neskôr z časti moruly, tak už neplatí, že existuje transtemporálna identita tohto ľudského jedinca so zygotou, z ktorej sa vyvinula morula, z časti ktorej vznikol ako nová substancia.

Nie je však cieľom môjho príspevku rozhodovať medzi týmito dvoma názormi. Skôr mi ide o ilustrovanie vážnych metafyzických komplikácií, ktoré sú spojené so substančialnym ponímaním vývoja ľudského jedinca.

Tieto dôvody viedli viacerých filozofov a niektorých lekárov a legislatívcoch k tomu, že začali terminologicky osobitne pomenovávať etapu vývoja od zygoty cez rané embryo až po štádium tvorby primitívneho prúžku (základu budúcej centrálnej nervovej sústavy), čo je prvých asi 16 dní. Začali hovoriť o predembryu (angl. pre-embryo), aby tým zdôraznili, že nejde o embryo, a teda zákaz zabíjania embryí sa naň nevzťahuje. Tak je to napríklad v španielskej legislatíve, ktorá má súčasne veľmi reštriktívny antiinterruptčný zákon. To, čo by v mnohých štátoch vyzeralo ako nekoherentná legislatíva, je v Španielsku možné práve vďaka rozdielnemu morálnemu a ontologickému statusu raného ľudského embrya na jednej strane a neskorého ľudského embrya a plodu na strane druhej.

Aj niektorí teológovia (Volek ich spomína), začali hovoriť napríklad o proembryu ([18], 182), entite, ktorá je potenciálne nie jednou, ale viacerými ľudskými jedincami, a až po zahniezdení v maternici a vytvorení primitívneho prúžku táto potencialita skolaňuje na potencialitu jedného jedinca.

Navyše, pre potreby našej diskusie ani nie je dôležité rozhodnúť v tomto spore, pretože Volek sa kúzelným slovíčkom „môže“ všetkým týmto problémom elegantne vyhol. Dobré vie, že embryológovia nemajú najmenšie problémy s tým, aby pod pojmom embrya rozumeli „jednotlivé štádiá vývoja od vzniku zygoty až po vytvorenie plodu“ ([1], 120), ale ako filozof si tiež dobre uvedomuje metafyzické problémy, ktoré prechod od zygoty k embryu prináša. V tom je význam a prínos jeho argumentu POLZ oproti argumentom Damschena a Schöneckera. Má im pomôcť vyrovnať sa problémom numerickou identity, ktorý v sebe implicitne obsahujú argumenty NIP a POLE ([1], 128).

Tak sa nakoniec dostávame k tomu, čo považujem za logickú chybu: Jedna z premís má modálny charakter, no záver z nich odvodený má charakter kategorický.

Problémy s modalitou. Volek nehovorí, že zygota je ľudské telo s potenciálnymi vlastnosťami ϕ , nehovorí ani to, že zygota sa stane ľudským embryom (a teda aj ľudským telom), ale hovorí, v súlade s empiriou, že zygota sa môže stať (za normálnych okolností)

embryom (a teda aj ľudským telom) s potenciálnymi vlastnosťami ϕ . A veľmi dobre si uvedomuje, a patrí mu za to naše uznanie, prečo použije čarovné slovíčko „môže“:

P6: Každá ľudská zygota sa môže vyvíjať ako vývojaschopné embryo.

Inými slovami: Nie je pravda, že každá zygota sa bude vyvíjať ako vývojaschopné embryo a že každá zygota je počiatkom numericky identického jedinca až po dospelosť. Ako konštatovanie empirického faktu je P6 bezproblémovo pravdivá.

Volek uznáva vo **všeobecnosti** moju námietku, že v prípade, že jedna z premís je modálna, v tomto prípade P5, musí byť modálny aj záver ([3], 736). Ale bráni sa tým, že záver Z3 nie je kategorické, ale modálne tvrdenie. Presnejšie, výraz v Z3 „treba chrániť“ má význam tzv. **praktickej modality**, čo znamená, že ide o morálnu povinnosť („je prikázané“; pozri ([3], 737)).

Priznám sa, že nie som kompetentný posúdiť, do akej miery je v tomto prípade zmiešanie tzv. teoretickej a praktickej modalít oprávnené, teda do akej miery je Volekov argument správny. Mne sa prinajmenšom zdá záver Z3 ako morálna povinnosť jednoducho absurdný. Pokúsim sa túto absurdnosť demonštrovať na analogickom argumente, v ktorom bude premisa K1 empirickým tvrdením, a teda teoretickou modalitou, kým premisa K2 bude praktickou modalitou a záver KZ bude morálnou povinnosťou:

K1: Každý kameň sa môže stať umelecky cennou sochou.

K2: Existenciu každej umelecky cennej sochy treba bezpodmienečne chrániť.

KZ: Existenciu každého kameňa treba bezpodmienečne chrániť.

K1 je analógiou P6. Je to empirické, aj keď triviálne, tvrdenie a je pravdivé. K2 je analógiou Z2 a je to morálne tvrdenie, ku ktorému sme ani nemuseli dospieť takým zložitým odvodzovaním ako v prípade Z2. Záver KZ je síce absurdný, ale logicky vyplýva z premís K1 a K2. Podľa nás však Volekov záver Z3 nie je o nič menej absurdný. Morálne na nás apeluje, aby sme bezpodmienečne chránili život **každej** ľudskej zygoty.

Znamená to podľa Voleka, že máme bezpodmienečne ochraňovať aj zygoty, z ktorých sa nevyvinie vývojaschopné embryo, ale iba placenta (*hydatidiform mole*)? Podľa všetkého áno. Napovedalo by tomu aj Volekovo odvolávanie sa na morálnu poistku v prípade zygot v podobe princípu O (opatrnosti). Podľa tohto princípu sme povinní ochraňovať všetky zygoty, teda aj také, z ktorých sa nevyvinie vývojaschopné embryo, pokiaľ nie sme schopní odlíšiť vývojaschopné zygoty od zygot nechopných vývoja. Až na malé výnimky to dnešná medicína nedokáže.

To potom znamená, že by sme sa mali usilovať, zrejme zatiaľ len teoreticky, o záchranu obrovského množstva zygot, ktoré v tele ženy oplodnením vajíčka vznikajú a ktoré sa ako blastocysty neuhniezdia v maternici, a preto zaniknú (podľa niektorých odhadov tento počet prekračuje 50 percent všetkých zygot). Biológovia sa domnievajú, že takýmito spontánnymi potratmi telo robí akúsi prirodzenú predimplantačnú selekciu a potratené sú tie zygoty, resp. rané embryá, ktoré sú vážne geneticky alebo vývojovo poškodené a veľmi pravdepodobne by viedli k vzniku vývojovo vážne poškodených plodov. Nebo-

lo by absurdné zachraňovať takéto zygoty, resp. blastocysty, ak by sme nevedeli identifikovať ich zdravý vývojový potenciál?

Záver. V druhom kole našej diskusie s kolegom Volekom o tom, či je bezpodmienečne nevyhnutné chrániť ľudské zygoty, som najprv odpovedal na oprávnenú Volekovu námietku, že nevysvetľujem, prečo je pre mňa eticky neprijateľný druhizmus. V ďalšom som sa opäť vrátil k niektorým svojim predchádzajúcim argumentom a snažil sa ich spresniť a rozšíriť: otázka potenciálneho ľudského tela, otázka, prečo moja analógia s domom platí aj napriek tomu, že ide o pasívnu, a nie aktívnu potencialitu, otázka ekvivalencie lockovského pojmu osoby a vlastníctva vlastnosti ϕ , otázka, prečo zygotu nemôžeme považovať za počiatočné štádium ľudského jedinca. Nakoniec som sa opäť vrátil k svojej námietke proti použitiu modalita vo Volekovom argumente POLZ.

LITERATÚRA

- [1] VOLEK, P.: Problém ontologického statusu ľudských embryí. In: *Filozofia*, roč. 61, 2006, č. 2, s. 119 – 135.
- [2] SÝKORA, P.: Treba život každej ľudskej zygoty bezpodmienečne chrániť? In: *Filozofia*, roč. 61, 2006, č. 7, s. 562 – 568.
- [3] VOLEK, P.: Postoj k ľudským embryám. In: *Filozofia*, roč. 62, 2007, č. 8, s. 734 – 739.
- [4] RACHELS, J.: *Created from animals: The Moral Implications of Darwinism*. New York: Oxford University Press 1990.
- [5] SÝKORA, P.: Etnicita v evolučno-psychologickej perspektíve. *Filozofia*, roč. 58, 2003, č. 1, s. 62 – 69.
- [6] RYDER, R.: All beings that feel pain deserve human rights. Equality of the species is the logical conclusion of post-Darwin morality. In: *The Guardian*, Saturday August 6, 2005.
- [7] SINGER, P.: All Animals are Equal. In: Kuhse, H. – Singer, P. (eds). *Bioethics: An Anthology*. Oxford: Blackwell Publishers 1999, pp. 461 – 470.
- [8] GHISELIN, M. T.: On Psychologism in the Logic of Taxonomic Controversies. In: *Systematic Zoology*, vol. 26, 1966, pp. 207 – 215.
- [9] SÝKORA, P.: Human Nature As a Part of Historical Essence. In: *Human Affairs*, vol. 13, 2003, No 1, pp. 137 – 150.
- [10] DiSILVESTRO, R.: Human embryos in the original position? In: *Journal of Medicine and Philosophy*, 30, 2005, pp. 285 – 304.
- [11] BROWN, M. T.: The Potential of the Human Embryo. In: *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 32, No 6, 2007, pp. 585 – 618.
- [12] THE PRESIDENT'S COUNCIL ON BIOETHICS: *Human Cloning and Human Dignity: An Ethical Inquiry*. Washington, DC: Government Printing 2002.
- [13] GÓMEZ-LOBO, A.: Human Embryos: An Aristotelian Analysis. A lecture for the 2003 Annual Platts Symposium at the University of Michigan.
<http://www.lsa.umich.edu/UofM/Content/modgreek/document/GomezLobo.doc>
- [14] LIZZA, J. P.: Potentiality and Human Embryos. In: *Bioethics*, vol. 21, 2007, No 7, pp. 379 – 385.
- [15] VAN INWAGEN, P.: *Material Beings*. Ithaca and London: Cornell University Press 1990.
- [16] LOWE, E. J.: *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time*. Oxford: Clarendon Press.
- [17] SMITH, B. – BROGAARD, B.: Sixteen Days. In: *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 28, 2003, pp. 45 – 78
- [18] FORD, N.: *When did I begin?* Cambridge: Cambridge University Press 1989.

- [19] LOUX, M.: *Metaphysics: A contemporary introduction*. 2nd Edition, London – New York: Routledge 2002.
- [20] DAMSCHEN, G. – GÓMEZ-LOBO, A. – SCHÖNECKER, D.: Sixteen Days? A Reply to B. Smith and B. Brogaard on the Beginning of Human Individuals. In: *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 31, 2006, No 2, pp. 165 – 175.

POĎAKOVANIE

Rád by som poďakoval za cenné pripomienky J. Tomašovičovej, M. Mandzelovi a Petrovi Ježíkovi.

Príspevok vznikol v Centre pre bioetiku KF Filozofickej fakulty Univerzity Sv. Cyrila a Metoda v Trnave ako súčasť grantového projektu VEGA 1/3603/06 *Bioetika ako výzva pre filozofiu*.

doc. RNDr. Peter Sýkora, PhD, mim. prof.
Katedra filozofie a Centrum pre bioetiku KF
Filozofická fakulta UCM v Trnave
Nám. J. Herdu 2,
917 01 Trnava
SR