

## Lidská důstojnost a instrumentalizace člověka nejen s ohledem na dárcovství gamet v ČR: Pokus o filosofický komentář\*

---

Vojtěch Šimek

Pod pojmem „důstojnost“ se mohou skrývat různé obsahy a často je s různými obsahy používán. Hovoří se kupříkladu o „důstojnosti prezidenta“, o „důstojnosti matky“, nebo také o výjimečné „morální důstojnosti“, kterou prokázal někdo třeba tím, že jednal podle svého svědomí, i když kvůli tomu musel snést nějakou citelnou újmu. Uvedené příklady vyjadřují důstojnost funkce, sociální role, nebo morální integrity a spadají pod označení „kontingentní“. Kontingentní důstojnosti se u jedné osoby během života zpravidla mění jak co do počtu, tak co do kvality, mohou růst, stagnovat či zcela mizet. V tomto smyslu se pak kupříkladu hovoří o „nedůstojném výkonu prezidentského úřadu“, o „matky nedůstojné péči“, nebo o „morálně nedůstojném jednání“. Z hlediska kontingentních důstojností existují mezi lidmi zřetelné nerovnosti.

Otázka rovnosti se proto řeší s pomocí jiného druhu důstojnosti. V preambuli *Všeobecné deklarace lidských práv* je řeč o „inherentní důstojnosti“ (inherent dignity) všech členů lidské rodiny. V češtině zpravidla užíváme výraz „lidská důstojnost“; v *Listině základních práv a svobod* se píše: „Lidé jsou svobodní a rovni v důstojnosti i v právech. (...) Každý má právo, aby byla zachována jeho lidská důstojnost...“<sup>1</sup> Německá ústava užívá v této souvislosti známý pojem „Menschenwürde“. Důvodem rovnosti všech lidí je tedy lidská důstojnost (dále zkráceně LD). Většina lidí to přijímá a nepokládá za problematické. Obtíže vznikají, když se začneme ptát: Jak rozumět pojmu LD? Co je LD? Jak ji poznáváme? A proč se často hovoří o LD v souvislosti s instrumentalizací člověka?

V prvních třech kapitolách článku (1.–3.) se pokusím na tyto otázky odpovědět. Cílem není systematická, historicky zaměřená ani detailní

---

\* Vznik článku byl finančně podpořen v rámci Pracovní skupiny pro sociální otázky při ČBK.

<sup>1</sup> *Listina základních práv a svobod*, čl. 1, 10.

analýza mnoha zdrojů; cílem je nabídnout filosoficky zaměřený text vhodný pro první orientaci, pokusit se představit a komentovat některé základní myšlenky a argumenty vybraných zahraničních autorů,<sup>2</sup> zejména avšak nikoli výlučně z etického hlediska – stručně, místy až ve zkratce, formulováním dalších otázek, naznačením filosoficky zajímavých souvislostí, s ilustrativními příklady. Tento propedeutický a jistě nedokonalý pohled obohacuji ve čtvrté kapitole (4.) pohledem na možnou instrumentalizaci dárců gamet v ČR – téma zatím u nás dostatečně nereflektované. Pohled do aktuální praxe umožní čtenáři lépe nahlédnout teorii a pochopit úzkou souvislost mezi LD a instrumentalizací člověka. Problém instrumentalizace vyniká na základě hlubšího pochopení LD a naopak, hlubším pochopením toho, co je a může být instrumentalizace člověka, nahlížíme, k čemu nás LD zavazuje.

## 1. K POJMU LD A NORMATIVITĚ POZNÁNÍ

Pokusit se začít od základů a slyšet polemické hlasy je v rámci diskursu o LD důležité. Norbert Hoerster, německý filosof práva, zastává tezi, že pojem LD je prázdný a lze jej redukovat na pojem lidských práv.<sup>3</sup> Respektovat LD proto znamená respektovat základní lidská práva, navrhuje německý morální filosof Dieter Birnbacher.<sup>4</sup> Pokud by však LD byla identická se základními lidskými právy, můžeme se s ohledem na *Listinu základních práv a svobod* ptát: Proč nezjednodušit větu „Lidé jsou svobodní a rovní v důstojnosti i v právech“ na větu „Lidé jsou svobodní a rovní v právech“? A proč místo „Každý má právo, aby byla zachována jeho lidská důstojnost...“ nenapsat „Každý má právo, aby byla zachována jeho lidská práva“? Jestliže lze pojem LD redukovat na pojem základních lidských práv, pak se zdá, že pojem LD vlastně není třeba. Jestliže však pojem LD není třeba, proč je ve výše uvedených dokumentech, které ustavují základy práva a morálky, pojmem výchozím?

<sup>2</sup> Jedná se o texty a pasáže, kde se vybraní autoři zabývají LD v jejím inherentním významu. První z nich polemickým způsobem, to bylo mj. důvodem jejich výběru.

<sup>3</sup> Srov. Norbert HOERSTER, „Das Prinzip der Menschenwürde,“ in, *Texte zur Menschenwürde*, ed. Franz J. Wetz, Stuttgart: Reclam, 2011, s. 307.

<sup>4</sup> Srov. Ditrich BIRNBACHER, „Instrumentalisierung und Menschenwürde: Philosophische Anmerkungen zur Debatte um Embryonen- und Stammzellforschung,“ in *Jahrbuch der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf*, ed. Gert Kaiser, Düsseldorf, 2001, s. 246.

Podobné teze se objevují i v anglosaském prostoru. Britský filosof a bioetik John Harris uvádí, že apely na LD jsou atraktivní, jsou ale „na-prosto vágní“.<sup>5</sup> Americká filosofka a bioetička Ruth Macklin dochází k tomu, že pojem LD je zbytečný a může být eliminován bez jakékoli ztráty morálního obsahu; lze jej nahradit pojmem respektu a autonomie.<sup>6</sup> I zde vznikají obtíže: Respekt je záležitostí někoho, kdo respektuje. Co když respekt respektujícího schází? Schází i to, co měl respekt namísto LD nahradit? S ohledem na autonomii se lze ptát, zda osoby, které zjevně nejsou schopné sebeurčení, nemají LD. Australská filosofka Suzy Killmister zkoumá argumenty Macklinové a ukazuje, že závěry Macklinové jsou ukvapené.<sup>7</sup>

Macklin tvrdí, že pojem LD je zbytečný a může být eliminován bez jakékoli ztráty morálního obsahu. To je velmi podobné závěru Hoerstera, že pojem LD je prázdný. Abychom mohli na tuto tezi reagovat, začneme následujícím rozlišením: Jestliže pojem LD vyjadřuje něco, co vypovídáme o člověku, pak jej chápeme primárně jako pojem, který zaujímá místo predikátu v soudu „Člověk (je ten, který) má důstojnost“. Přesně vzato pojem LD figuruje na místě predikátu: „(ten/ta, který/která) má důstojnost“, přičemž – a to je klíčové – LD vypovídáme vždy o nějakém konkrétním člověku, např. „Petr Nový má LD“. Tvrzení typu „LD není respektována“ se nezdají smysluplná. LD není žádnou od lidí ontologicky oddělenou entitou, něco co reálně existuje samo o sobě, nýbrž jedně ve spojení s konkrétními lidmi, přesněji v konkrétních lidech (rovina věčná), jako „něco“, co abstrahujeme na základě existence konkrétních lidí (rovina pojmová) a o nich vypovídáme (rovina řeči), např. tvrzením „Jan Novák respektuje LD Petra Nového“.

Pojmový obsah predikátu je to, co přisuzujeme subjektu. V případě obsahu pojmu LD vypovídáme „něco“ o všech lidech. „Něco“, co má každý člověk právě proto, že je člověkem. Jak v této souvislosti chápat Hoersterovu tezi o „prázdnotě“? Mám za to, že nejde o prázdnotu ve smyslu absence. Naopak, jde o presenci něčeho, co patří nutně ke každému člověku. A právě zde se možná skrývá jádro problému. Hoerster

<sup>5</sup> John HARRIS, „Cloning,“ in *A Companion To Applied Ethics*, eds. Raymond G. Frey – Christopher H. Wellman, Oxford: Blackwell Publishing, 2008, s. 385–386.

<sup>6</sup> Srov. Ruth MACLIN, „Dignity is a useless concept,“ *British Medical Journal* 327 (2003): 1420.

<sup>7</sup> Více srov. Suzy KILLMISTER, „Dignity: Not Such a Useless Concept,“ *Journal of Medical Ethics*, č. 3 [36] (2010): 164.

totiž uvažuje takto: pojem LD můžeme ekvivalentně nahradit třeba pojmem „lidství“, protože pojem LD nevyjadřuje nic jiného, než to, co mají všichni lidé. V tomto smyslu bychom pak mohli soud „Člověk má LD“ ekvivalentně nahradit soudem „Člověk má lidství“ a tento soud soudem „Člověk je člověk“. To je však tautologie, která nepřináší žádné nové poznání, uvažuje Hoerster. Pojem „lidství“ nepřidává k pojmu „člověk“ nic nového. Pojem LD je tedy prázdný ve smyslu nadbytečnosti.<sup>8</sup> To samé tvrdí Macklin.

Skutečně je pojem LD ekvivalentně nahraditelný pojmem „lidství“? Úsudek, že to, co mají všichni lidé lze smysluplně nahradit v rámci soudů vypovídajících o člověku pojmem „lidství“ či „člověk“, je chybný. Všichni lidé mají kupříkladu lidský genom. Z toho ale nevyplývá, že pojem „lidský genom“ lze smysluplně nahradit pojmem „člověk“. Neboli, soud „Člověk má lidský genom“ není ekvivalentní soudu „Člověk je člověk“. Obecně: soud „A má B“ není ekvivalentní soudu „A je B“. A jestliže nejsou tyto soudy ekvivalentní, není soud „Člověk má LD“ tautologií, jako soud „Člověk je člověk“. Navíc, v praxi morálního souzení nahrazujeme soud „Člověk je člověk“ např. soudem typu „Toto je člověk“, protože jednání hodnotíme natolik, nakolik se dotýká konkrétních lidí.

Hoerster by pravděpodobně namítl, že ze soudu „Toto je člověk“ nelze na předpozitivní rovině normativně získat nic. Podle Hoerstera totiž z pouhého faktu, že zde je člověk, ještě nevyplývá, k čemu jsme člověku zavázáni, jak s člověkem (ne)smíme jednat. Hoerster je právní pozitivista a normativita je podle něj dána teprve nějakým pozitivním, tj. lidsky daným rozhodnutím v rámci nějakého právního systému.<sup>9</sup> Tím se dostáváme k samotným filosofickým základům problému. Nebudu se zde věnovat kritice filosofických základů juspozitivismu.<sup>10</sup> Pokusím se jen velmi stručně naznačit, jak se juspozitivismus liší od jusnaturalismu a proč juspozitivismus představuje s ohledem na LD reduktivní řešení.

Filosofický základ juspozitivismu vychází ze specifického pojetí lidského poznání. Jedná se tudíž o epistemologický problém. Podle juspozitivismu nefunguje rozum normativně. Obecně vyjádřeno: poznání, co a jaká věc je, neimplikuje, jak s věcí (ne)smíme či máme jednat. Jinými slovy, v rámci procesu poznání věci nevzniká žádné normativní pozná-

<sup>8</sup> Srov. Norbert HOERSTER, *Haben Tiere eine Würde?*, München: C. H. Beck, 2004, s. 41.

<sup>9</sup> Srov. tamtéž, s. 19.

<sup>10</sup> K tomu více např. Stanislav SOUSEDÍK, *Svoboda a lidská práva: jejich přirozenoprávní základ*, Praha: Vyšehrad, 2010.

ní. Normativita je dána teprve rozhodnutím vůle, nebo jinak. Jusnaturalismus naproti tomu vychází z elementární morální zkušenosti, že praktický rozum funguje normativně. Vůle se sice může rozhodnout ve shodě s normativním poznáním, to ale nedokazuje, že rozum nemůže fungovat normativně, jen to, že vůle je svobodná, protože se může rozhodnout i proti poznání.

Juspozitivismus je reduktivním řešením, neboť je v rozporu se základní morální zkušeností: Jestliže užíváme rozum a jsme schopni myslet pojem dobra a zla, zjišťujeme, že poznání, že něco je takové a takové implikuje poznání, jak s tím (ne)jednat. Morální závaznost, normativitu negenerují ovšem věci jako takové, nýbrž teprve praktické poznání věcí. Lapidárně řečeno: věci nemohou samy o sobě člověku přikazovat, co musí, může, nebo nesmí, avšak v rámci poznání věcí člověk úsudkem praktického rozumu poznává, jak s věcmi musí, může, nebo nesmí jednat.

Německý filosof Robert Spaemann uvádí, že „pojem [LD] se nachází v oblasti, která předchází dualismus být vs. mít povinnost“,<sup>11</sup> tj. dualismus oddělování faktů od hodnot, deskriptivního od preskriptivního. S ohledem na naznačený klíčový předpoklad normativity praktického rozumu<sup>12</sup> by bylo přesnější říci: Nikoli pojmem LD, nýbrž už soudem „Toto je člověk“ dochází ke zrušení tohoto dualismu. Tak jako v logice platí, že (teoretická) pravda je záležitostí až soudu (nikoli prostého uchopení pojmem), tak i na rovině praxe platí, že (praktická) pravda je rovněž až záležitostí (praktického) soudu. A praktická pravda implikuje dobro. Poznání dobra je normativní, morální poznání, jehož podstatou je závaznost: víme, že něco musíme (příkaz), nesmíme (zákaz), nebo můžeme (dovolení).

Co tedy poznáváme, jestliže soud „Toto je člověk“ je pravdivý? Jestliže je pravda, že zde je člověk, jaké dobro je ve hře? Přesněji řečeno, jaká dobra a zla jsou ve hře? Praktická pravda „toto je člověk“, kterou tímto

<sup>11</sup> Robert SPAEMANN, „Über den Begriff der Menschenwürde,“ in *Grenzen: Zur ethischen Dimension des Handelns*, ed. Robert Spaemann, Stuttgart: Klett-Cotta, 2002<sup>2</sup>, s. 109.

<sup>12</sup> Tento klíčový předpoklad je pravdivý, pokud věci (jsoucná) mají teleologickou strukturu, tj. uskutečňují/rozvíjejí se naplňováním cílů, které mají hodnotu a tudíž jejich (ne) dosažení implikuje normativitu. Jestliže toto platí, pak je praktická racionalita možná. Za upozornění na tuto důležitou podmínku vděčím neznámému recenzentovi. K otázce, zda a jak je možné přejít od faktického k normativnímu, srov. aktuální počin: Martin CAJTHAML, „Ztráta ctnosti – ztráta normy? Ke koncepci mravních norem Alasdaira MacIntyry,“ *Reflexe: Filosofický časopis* 57, č. 2 (2019): zejména 79–80.

soudem vypovídáme o tomto jsoucnu zde, totiž neimplikuje jen dobro, nýbrž i zlo. Jestliže totiž správně poznávám, co je člověk, pak poznávám nejen to, co mu prospívá, nýbrž i to, co mu škodí. A pokud poznání člověka zahrnuje morální závaznost, pak zahrnuje také jakousi negativní závaznost, tj. něco nekonat. Obecně řečeno, čím víc o člověku vím, tím více mu mohu prospět – ale také uškodit. Pojem LD tedy nabývá svého specifického normativního, zavazujícího obsahu v kontextu poznání člověka – za klíčového předpokladu, že poznání implikuje nejen pravdu o člověku nýbrž i poznání dobra a zla pro člověka.<sup>13</sup>

Pojem LD tudíž není zbytečný, jak tvrdí Macklin, nýbrž určitým způsobem odvozený. Odvozený na základě morálního, zavazujícího poznání, co člověku prospívá, co mu škodí – a především: co je pro něj zvláště nepřijatelné, co mu velmi vadí. Ne nadarmo vytýká Killmister Macklin, že její závěry ohledně LD jsou ukvapené; Macklin přehlíží klíčový aspekt LD, který zakládá požadavek nebýt ponižován.<sup>14</sup> Kupříkladu nějakou formou zneužití. Zdá se, že zavazující poznání „nesmím zneužít člověka“ nějakým způsobem vychází z vnímání a poznání sebe sama. Představme si, jak jsme nějakým způsobem zneužití... Nikdo by si to nepřál, naopak, snažil by se tomu pokud možno vyhnout, protože by to považoval za velmi ponižující – za v rozporu se svou LD. A pokud je zneužití velmi ponižující pro mě, bude to s nejvyšší pravděpodobností velmi ponižující i pro ostatní lidi. Univerzální závaznost nabývá LD v kontextu Zlatého pravidla.

## 2. CO JE LD A JAK JI POZNÁVÁME?

„Co máme na mysli slovem [lidská] důstojnost, je pojmově obtížné uchopit, neboť tím označujeme nedefinovatelnou, jednoduchou kvalitu. Její intuitivní uchopení může být usnadněno jen s pomocí příkladů,“<sup>15</sup> píše Spaemann. Jeden takový příklad jsem právě uvedl. Nezdá se pojmově obtížně uchopitelný. Obsahem predikátu „ten/ta, který/která má LD“ je mimo jiné pojmová známka „ten/ta, který/která nesmí být nikdy zneužitý/-á“. To je ale jen část pojmového obsahu. Existuje nějaký rozdíl

<sup>13</sup> S ohledem na člověka je klíčovým předpokladem možnosti přechodu od faktického k normativnímu teleologicky strukturovaná lidská přirozenost. Srov. tamtéž.

<sup>14</sup> Srov. KILLMISTER, „Dignity: Not Such a Useless Concept,“ s. 164.

<sup>15</sup> SPAEMANN, „Über den Begriff der Menschenwürde,“ s. 109.

mezi tím, co vyplývá na rovině morálního poznání s ohledem na člověka, a poznáním toho, co je LD sama o sobě? Lze podle Spaemanna nahlédnout LD jako takovou? Obsahem pojmu LD se odvozeným způsobem (z poznávání člověka) může stávat celá řada pojmových známek, to však není to samé jako LD samotná.

Jinými slovy, je třeba rozlišovat, co vyplývá z toho, že člověk má LD, a tím, co je LD sama o sobě. Čím je LD sama o sobě? A jak ji poznáváme? Výše bylo řečeno, že LD není žádnou od lidí ontologicky oddělenou entitou, něco co reálně existuje samo o sobě, nýbrž v konkrétních lidech (rovina věcná), jako „něco“, co abstrahujeme na základě vnímání konkrétních lidí (rovina pojmová) a o nich vypovídáme (rovina řeči). V tomto smyslu tedy LD sama o sobě, přesněji řečeno, LD ve své obecné podobě, existuje jen v rozumu. Na věcné rovině se podle Spaemanna jedná o nedefinovatelnou, jednoduchou kvalitu,<sup>16</sup> kterou poznáváme intuitivně.

Mohlo by se zdát, že Spaemannův přístup by bylo možné chápat do jisté míry jako opačný k přístupu, který jsem výše nastínil. Intuitivní vhled do této jednoduché kvality je primární; nejdříve nahlížíme, co je LD, a teprve až pak, sekundárně, diskursivně vyvozujeme, co je a co není s LD slučitelné. Anebo nejdříve poznáváme diskursivně a postupně, co je člověk; a teprve poté, odvozeně, dospíváme k tomu, co je LD. Nicméně, a tím se naznačený rozdíl více či méně stírá, Spaemann rovněž tvrdí, že „intuitivní uchopení může být usnadněno jen s pomocí příkladů“, což lze vykládat tak, že u toho, kdo (zatím) nedisponuje adekvátní intuicí, je vhled usnadněn zkušeností a příklady, něčím, co lze smyslově vnímat a představit si.

Ať tak či onak, intuice i diskursivní rozumové poznávání vychází z poznání smyslového. A jestliže platí, že nic není v rozumu, co nebylo dříve ve smyslech,<sup>17</sup> pak je namístě otázka: Co poznáváme smyslově, když (intuicí a diskursivně) poznáváme LD? Řekli jsme si, že poznání LD úzce souvisí s poznáním člověka. Poznání LD tedy předpokládá

<sup>16</sup> LD se podstatně liší od kvalit vnímatelných smyslově. Proto následující pokus o základní vymezení vztahu mezi smyslovým základem a z něj vycházejícím rozumovým poznáním LD.

<sup>17</sup> Z tohoto předpokladu nemusí nutně vyplývat (Lockův) empirismus. Je tím jen naznačeno, že rozumové poznání vychází ze smyslového. Jiná otázka je, zda rozumové poznání máme redukovat na smyslové – to by byl empirismus. Ještě jiná otázka zní, zda pojem zkušenosti máme omezit jen na smyslovou zkušenost. Vycházím z toho, že nikoli; lidská zkušenost předpokládá nejen paměť, nýbrž i rozumovou činnost.



smyslové poznání člověka. Mohli bychom se tudíž ptát, co z člověka je třeba vnímat, abychom poznali LD. To je různé podle okolností. Někdy stačí jen jedna nepatrná indicie. Kupříkladu ve tmě, na větší vzdálenost zaslechneme lidský hlas, přičemž žádné další smyslové poznání v tomto ohledu nemáme. Dostačuje to ovšem k praktické jistotě: Jestliže tamhle zazněl lidský hlas, je tam pravděpodobně člověk. Můžeme se samozřejmě mýlit, dokonce je možné, že lidský hlas zazněl z nahrávky. To už je ale otázka klamu poznání, nikoli otázka možností pravdivé identifikace člověka – a tím i pravdivého poznání LD.

Co se týká smyslového poznání, s jistotou můžeme tvrdit, že poznání LD není podmíněno vnímáním nějaké hmotné části lidského těla. Jestliže nějakému člověku chybí nějaká část těla, příp. více částí, znamená to, že mu chybí LD, nebo „nějaká část LD“? Kolik a jakých částí těla by nemělo člověku chybět, abychom mohli říci, že mu nechybí LD či nějaká „základní část LD“? Analogicky bychom se mohli ptát: Jaké schopnosti, činnosti nebo funkce nesmějí člověku chybět, aby mu nechyběla LD? Tyto a podobné otázky jsou už na základě běžné zkušenosti v silném napětí k myšlence LD. A tomu, kdo by přijal tuto logiku, bychom ihned mohli položit protiotázky: V jakém tělesném stavu musí být a jaké schopnosti a vlastnosti musí mít člověk, abychom mohli s jistotou říci, že má 100 % LD? Jak vypadá, jak se projevuje, jaký je tento „100 % člověk“ podle kterého máme měřit procentuální míru LD?

Navíc, myšlenka gradualizace LD<sup>18</sup> je v praxi obtížně použitelná, spíše nepoužitelná. Co by mělo prakticky vyplývat z toho, že kupříkladu Jan Novák má 78 % LD? Jaká základní práva (a proč) ještě má, a jaká již nikoli? Jak ještě smíme, a jak už nesmíme s Janem Novákem jednat? Myšlenka gradualizace LD vede k absurdním důsledkům. LD člověk buď má na 100 %, anebo nemá. Třetí možnost neposkytuje řešení.<sup>19</sup> A mohla by vést i ke sporům s ohledem na hledisko, subjekt a dobu vnímání.

<sup>18</sup> Gradualizace představuje jednu z hlavních strategií řešení otázky morálního statusu lidských embryí v současném diskursu aplikované etiky, srov. Markus ROTHHAAR, „Reproduktive Medizin, verbrauchende Stammzellforschung und der Status des Embryo,“ in *Handbuch Angewandte Ethik*, eds. Ralf Stoecker – Christian Neuhäuser – Marie-Luise Raters, Stuttgart: J. B. Metzler, 2011, s. 426.

<sup>19</sup> Zajímavá je v této souvislosti otázka, zda a příp. v jaké procentuální výši má (anebo nemá – a proč) LD mrtvé tělo člověka. Otázku položil neznámý recenzent, zde se jí však z důvodu omezení rozsahu článku nemohu více věnovat. Jen zmíním, že existuje už legislativně formulovaný zákaz nakládat s těly zesnulých nedůstojně (srov. Zákon č. 89/2012 Sb., § 92).



Představme si gynekologa a otce. Gynekolog v určitém čase vidí ultrazvukem, že devítitýdenní plod má pravděpodobně závažnou vývojovou poruchu, indikaci pro interrupci. O něco později se na záběry z ultrazvuku dívá i otec dítěte – vidí své dítě a je skálopevně přesvědčen, že i kdyby se diagnóza potvrdila, navrhovanou interrupci nechce. Podle lékaře jde o lidský plod, který rozhodně nemá 100 % LD. Otec dítěte si myslí opak.

Problém smyslově vnímatelných kvalit jako základu LD kontrastujeme pomocí následujícího myšlenkového experimentu. Vycházejme z toho, že scéna z televizního seriálu *Arabela* se skutečně odehrála. Pan Majer se stal jezevčíkem. V bytě Majerových se nyní nachází dva stejní jezevčíci, ovšem jedním z nich je pan Majer. Dejme tomu, že nikdo z rodiny Majerových nepochybuje o tom, že pan Majer má 100 % LD. Problém je v tom, že pan Majer vypadá jako pes, jinak je stále sám sebou, dokonce může mluvit. Můžeme smysluplně tvrdit, že pan Majer, který sice mluví, avšak vypadá a projevuje se jako pes, nemá 100 % LD? Představme si, že pan Majer získá nazpět část svého lidského těla, třeba hlavu. Vyplývá z toho, že se tím nějak změnila jeho LD? Představme si druhého jezevčíka, který by také začal mluvit lidským hlasem a měl by lidskou hlavu. Vyplývalo by z toho, že tím získal něco z LD?

Na jednu stranu se zdá plausibilní, podmínit (ať už intuitivní či diskursivní) poznání LD poznáním smyslovým. Asi nikdy nemáme vůbec žádný důvod předpokládat, že pes, který vypadá jako pes – není pes, a tudíž má LD, to se může stát jen v pohádkách. Na druhou stranu, a to měl ukázat myšlenkový experiment, není poznání LD podmíněno pouze určitými smyslově vnímatelnými kvalitami. Lidské embryo na začátku své existence nevypadá jako člověk;<sup>20</sup> člověkem však je, geneticky, způsobem ontogeneze aj. Být člověkem tudíž nezávisí jen na vnějším vzhledu, na stavu organismu, (aktuálních) projevech etc. – třebaže každý člověk nějak vypadá, je v určitém stavu, nějak se projevuje etc. To, co určuje, že jsoucno je tím či oním, se filosoficky nazývá esence. A jestliže je LD dána tím, čím jsoucno je (a nikoli tím, jak je), pak lze tvrdit, že LD je kvalitou esenciální.

Z toho však vůbec nevyplyvá, že poznání lidské esence – a tím i poznání LD je nezávislé na smyslovém poznání. Klíčovou distinkcí by bylo

---

<sup>20</sup> Co vlastně znamená „vypadat jako člověk“? Neměli bychom spíše říci, že do obsahu tohoto pojmu spadá i „vypadat jako příslušník druhu *homo sapiens* v prvních fázích své existence“? Kdo rozhoduje, jak člověk nesmí vypadat?

možné vyjádřit takto: poznání LD sice nezávisí jen na smyslovém poznání, avšak není na něm nezávislé. Intuitivní náhled a/nebo diskursivní poznání vychází ze smyslového, avšak není s ním totožné. Marně bychom smyslově hledali LD v tělesném rozměru člověka. LD nelze identifikovat jako nějakou část lidského těla a/nebo jako tělesnou kvalitu, např. barvu očí, osobitý tón hlasu či nezaměnitelný styl chůze. Tyto danosti se promítají do toho, co jsme výše nazvali důstojností kontingentní. Z toho však nevyplývá, že skrze osobitý tón hlasu, nezaměnitelný styl chůze apod. nemůžeme identifikovat, že jde o konkrétního člověka – a tím o někoho, kdo má LD. Závisí na schopnostech a možnostech identifikujícího, na okolnostech a řadě dalších faktorů, co vše musí smyslově poznat, aby dospěl k poznání „Toto je člověk – tedy bytost mající LD“. Někomu stačí málo, jiný potřebuje více; v každém případě však každý potřebuje alespoň nějaký smyslový základ.<sup>21</sup>

Spaemann tvrdí, že LD je nedefinovatelná jednoduchá kvalita, protože ji lze pojmově obtížně uchopit, intuitivní uchopení nám usnadňují příklady. Uvedené příklady ukázaly, že LD do jisté míry pojmově uchopit lze – a také definovat: LD je nedělitelná esenciální kvalita, není smysluplné ji dělit ani gradualizovat; LD není žádnou tělesnou částí člověka (není hmotná).<sup>22</sup> LD poznáváme na základě smyslového poznání člověka, avšak poznání LD není dosažitelné pouze smyslovým poznáním; jedná se o poznání diskursivní a/nebo intuitivní, poznání normativní, kdy z poznání jaký člověk je, poznáváme, jak bychom s ním (ne)měli jednat. Zdá se, že poznání LD je jistým způsobem odvozené, sekundární. Nejdříve musíme vědět, co je člověk, abychom mohli vědět, že a proč má LD.

### 3. K DISKURSU O INSTRUMENTALIZACI ČLOVĚKA

Základním přístupem ke zkoumání LD je zkoumání problému instrumentalizace člověka. Většina lidí nějakým způsobem vnímá, že instrumentalizovat druhého člověka je v rozporu s LD. Zpravidla také ví,

<sup>21</sup> To se týká i možnosti uznat LD těch lidí, kteří už, anebo ještě nežijí. Smyslovým základem zde může být příslušné informace. Za doplnění děkuji neznámému recenzentovi.

<sup>22</sup> Z toho však nevyplývá, že LD nelze „pošlapat“, zkušenost nám ukazuje úzkou souvislost mezi tím, jak zacházíme s lidským tělem, a tím, jak respektujeme LD.

že instrumentalizací se míní určité zpředmětnění, zvěcnění; že instrumentalizovat člověka znamená činit z něj prostředek. Na to lze ovšem snadno namítnout, že my lidé se dnes a denně vzájemně používáme jako prostředky – pekař je prostředkem k výrobě pečiva, lékař prostředkem léčby, muž pro ženu prostředkem, jak počít dítě (a naopak) apod. Zdá se, že tyto způsoby jsou morálně dovolené, dokonce za určitých předpokladů nutné. Na druhou stranu ovšem většina lidí s větší či menší morální jistotou považuje některé způsoby používání lidí jako prostředků za nedovolené, např. když žena slouží jako „náhradní matka“ (surogátní mateřství), když jsou lidské bytosti využité v rámci embryodestruktivního výzkumu aj. Je tedy zřejmé, že ne vždy, když člověk slouží jako prostředek, jde o instrumentalizaci. Co je kritériem nedovolenosti?<sup>23</sup>

Známostou formulí, která vyjadřuje klíčové kritérium nedovolenosti, je Kantův kategorický imperativ, přesně řečeno, jeho tzv. materiální forma, která zakazuje, aby člověk používal sebe sama a druhé pouze jako prostředek.<sup>24</sup> Zdá se tedy, že jednat sám se sebou nebo s druhým pouze jako s prostředkem znamená instrumentalizovat sebe nebo druhé. Někteří filosofové takto pojatý zákaz instrumentalizace dávají do přímé souvislosti s LD. Jestliže jednám sám se sebou nebo s druhým jako s pouhým prostředkem, pošlapávám svou nebo cizí LD. Vyjděme z toho, že mezi „použít někoho jako pouhý prostředek“ a „použít někoho jako prostředek“ se zdá být zásadní morální rozdíl. Jak ale přesně rozlišit, kdy jednám s někým jako s pouhým prostředkem?

Švýcarský filosof Peter Schaber uvádí, že s druhým jednám jako s pouhým prostředkem, jestliže je „čistě prostředkem k uskutečnění jemu cizích cílů“ – a ilustruje to příkladem, kdy druhého usmrtím, abych zachránil s pomocí jeho orgánů jiné lidi.<sup>25</sup> Schaberův příklad můžeme doplnit o rozlišení, zda dotyčný souhlasí, či nikoli. Jestliže souhlasí, pak by se mohlo jednat o sebeinstrumentalizaci, jestliže nesouhlasí, pak by se jednalo o vraždu. Jednat s druhým jako s pouhým prostředkem tedy

<sup>23</sup> Východisko v podobě Kantova kategorického imperativu, některé hlavní myšlenky a odkaz na Dereka Parfita – to jsou inspirace pro třetí kapitulu z textu Peter SCHABER, „Menschenwürde und das Instrumentalisierungsverbot,“ in *Handbuch Angewandte Ethik*, eds. Ralf Stoecker – Christian Neuhäuser – Marie-Luise Raters, Stuttgart: J. B. Metzler, 2011, s. 331–333. S texty Kanta a Parfita pracuji samostatně. Schaberův text přehledně představuje současný diskurs – třetí kapitola jej doplňuje, prohlubuje a precizuje.

<sup>24</sup> Srov. Immanuel KANT, *Základy metafyziky mravů*, Praha: Oikoymenh, 2014, s. 48.

<sup>25</sup> SCHABER, „Menschenwürde und das Instrumentalisierungsverbot,“ s. 331.

obecně nastává tehdy, jestliže někdo slouží jako prostředek k dosažení jemu cizích cílů a nesouhlasí; jedná se o případy donucení. V této souvislosti ovšem můžeme dále rozlišit, zda se tomu nucený může vyhnout či nemůže. V případě, že ano, jistě toho za normálních okolností využije a nenechá se donutit k něčemu, co nechce; pak k instrumentalizaci nedochází.

Jestliže nemůže jednat jinak, pak se zpravidla jedná o dilematické případy. Kupříkladu někdo je nucen něco (ne)učinit pod hrozbou smrti či jiné závažné újmy. Ten, kdo s ním jedná jako s pouhým prostředkem, využívá nějaký druh převahy a bezvýchodnosti a nutí jej, aby sloužil za prostředek k dosažení jemu cizích cílů. Takové případy jsou zpravidla jasnou instrumentalizací, o to horší, pokud instrumentalizující má ještě jinou možnost, jak cíle dosáhnout, avšak záměrně pošlapává LD druhého. Řešení spočívá v tom, že instrumentalizující je zpravidla trestně odpovědný a stíhatelný, pokud takové typy jednání patří mezi trestné činy.

Schaber takové typy jednání nezohledňuje, zabývá se až rozlišením důvodů nemožnosti souhlasit – normativními a logickými. Normativní popisuje jako iracionální,<sup>26</sup> přesnější by ovšem bylo chápat normativní nemožnost jako nemožnost morální. S někým je nakládáno jako s pouhým prostředkem, jestliže je nucen jednat proti svému svědomí, tj. nemůže souhlasit, protože dané jednání považuje za nepřípustné. Logická nemožnost souhlasu nastává tehdy, když je někdo využíván pro dosažení jemu cizích cílů, aniž se může vyjádřit. Logickou možnost zde navrhuji dále diferencovat: ti, kteří se ještě nemohou vyjádřit (nenarození lidé, nejmenší děti), ti, kteří tak nemohou učinit dočasně (lidé v bezvědomí, spící apod.), anebo ti, kteří toho již trvale nejsou schopní (lidé silně dementní, v trvalém komatu apod.).

Schaber rozebírá logickou a normativní nemožnost souhlasu na příkladu lživého slibu, který uvádí Kant. Ten, kdo je lživým slibem oklamán, aby posloužil cizím cílům, slouží jako pouhý prostředek. Pointa je v tom, že člověk může být tímto způsobem instrumentalizován, třebaže by snad takto sledované cizí cíle mohl sdílet. Schaber uvádí příklad lži získaných peněz, kterými instrumentalizující mírní hlad ve světě. Z toho můžeme na obecné rovině vyvodit závěr, že člověk je používán jako pouhý prostředek tehdy, když je záměrně klamán, podváděn a manipulován, aby tak (spolu)realizoval cizí cíle, jež by snad mohl sdílet, avšak

<sup>26</sup> Srov. tamtéž, s. 332.

o nichž by také měl vědět. Hlavním důvodem je právě jeho LD, být respektován a cten jako bytost, která má jednat nejen dobrovolně, nýbrž i vědomě.

V této souvislosti doplníme další typ možné instrumentalizace a ptejme se: Smí být klamán člověk ve věci cílů, které jsou (údajně) k jeho prospěchu, o nichž ho však z určitých důvodů (zatím) neinformujeme? Z obecného hlediska jde o typ případů, kdy někdo klame druhého takřkajíc „pro jeho dobro“. Cíle nejsou jeho v tom smyslu, že je (zatím) není schopen nahlédnout jako dobré, tak si to klamající ospravedlňuje. Čtenář může sám rozmyšlet nad řešením. Tento typ případů se ovšem odlišuje od situací, kdy máme větší či menší jistotu, že dotýčný člověk nemá právo vědět vše ohledně našeho (ne)jednání vůči němu; nesmíme jej ovšem používat k dosažení (svých) cílů, o nichž by vědět měl.

Shrnuji: Někdo slouží jako prostředek k dosažení jemu cizích cílů, (1) nesouhlasí a nemůže jednat jinak – to je první typ případů, kdy s někým jednáme jako s pouhým prostředkem. Druhý nastává, když (2) někdo nemůže s cizími cíli souhlasit, protože o nich nemůže vědět (logická nemožnost), anebo (3) o nich ví, a nesmí souhlasit (morální nemožnost). Či (4) někdo o cizích cílech ví, avšak nepovažuje je za rozumné, resp. (5) kdyby o nich věděl, nepovažoval by je za rozumné (racionální nemožnost). Ze systematického hlediska lze také uvažovat o výše naznačeném typu jednání, kdy (6) někdo jedná (anebo se domnívá, že jedná) ve prospěch instrumentalizovaného, anebo ve smyslu (7) budoucího souhlasu, který instrumentalizující od instrumentalizovaného předpokládá; čím méně je takový souhlas pravděpodobný a čím více instrumentalizující riskuje se základními právy a oprávněnými zájmy dotýčného člověka, tím více s ním jedná jako s pouhým prostředkem. Takto stručně a systematicky navrhuji doplnit a precizovat Schaberův text.

Vhodné jsou další doplnění a precizace, v souvislosti s analýzou nad nejužší podmínkou, která se zdá být tato: (8) S druhým jednáme jako s pouhým prostředkem vždy, když nedává k jednání faktický souhlas. Schaber totiž klade důležitou otázku: „Je chybějící faktický souhlas dotýčného kritériem čisté instrumentalizace?“<sup>27</sup> V této souvislosti uvádí téměř identický, avšak opačný příklad než na začátku – lékař obdrží faktický souhlas od svého pacienta, že jej smí zabít, aby tak zachránil jiné

---

<sup>27</sup> Tamtéž.

lidi – a ptá se: Zachází lékař v tomto případě s pacientem jako s pouhým prostředkem?

- Jestliže odpovíme ne, a současně hodnotíme lékařovo jednání jako nedovolené, není pro nás difference mezi „pouze jako prostředek“ a „jako prostředek“ vždy morálně relevantní, usuzuje Schaber a uvádí, že pak mohou existovat zacházení s lidmi jako s prostředky, která přesto mohou být instrumentalizací
- Jestliže si ale myslíme, pokračuje Schaber, že každé jednání, s nímž člověk dobrovolně souhlasí, není instrumentalizací, pak je difference mezi „pouze jako prostředek“ a „jako prostředek“ vždy morálně relevantní

Schaber vyvozuje: v logice druhé pozice je možné tvrdit, že pokud někdo souhlasí, abych jej zotročil s cílem zajistit si příjemnější život, pak s ním ani nezacházím jako s pouhým prostředkem, ani nedovoleným způsobem. Většina lidí by to ovšem za plausibilní nepovažovala, naopak. Schaber uzavírá, že s takovými neplausibilními závěry musí souhlasit každý, kdo považuje za jedinou a dostačující podmínku neinstrumentalizace člověka (a dovolenosti jednání s ním) jeho faktický souhlas.<sup>28</sup>

Všimněme si, že Schaber ztotožňuje „zacházet pouze jako s prostředkem“ s „nemít faktický souhlas“ a „mít faktický souhlas“ se „zacházet jako s prostředkem“. Podle Schabera je klíčové zjištění, že i za existence faktického souhlasu může existovat instrumentalizace. Z toho můžeme vyvodit paradox: Někdy můžeme s druhým „zacházet jako s prostředkem“ (protože s jeho faktickým souhlasem) a současně s ním „zacházet pouze jako s prostředkem“ (protože jej instrumentalizujeme). Schaberova argumentace ústí do celkového závěru, že „zacházet pouze jako s prostředkem“ znamená jednat s člověkem způsobem, který je morálně nedovolený, a proto difference mezi „pouze jako prostředek“ a „jako prostředek“ je morálně relevantní. Není však morálně relevantní v tom smyslu, že vlastnost jednání „pouze jako s prostředkem“ činí jednání zlým, nýbrž spíše ve smyslu, že existuje jen tehdy, když jednání má vlastnosti, které je činí zlým.

Pokud bychom se v rámci této logiky ptali, jaké vlastnosti činí jednání zlým, pak bychom odpověděli, že takové, které vyplývají z toho, když je člověk instrumentalizován. A jaké vlastnosti má jednání, jímž je

<sup>28</sup> Srov. tamtéž, s. 333.

někdo instrumentalizován? Takové, že se s ním zachází jako s pouhým prostředkem, což by někdo mohl vázat na absenci faktického souhlasu, někdo nikoli. Z toho je zřejmé, že jde o logiku argumentačního kruhu. Ať už skončíme u jakéhokoli zdůvodnění, vracíme se opět ke zdůvodněnému. Peter Schaber nicméně takový argumentační kruh neuzavírá, ovšem ani uspokojivě neřeší.

Mohlo by řešení spočívat v rozlišení roviny řeči a roviny věcné? Na rovině řeči můžeme tvrdit (symbolicky): „nemít faktický souhlas“ (NFS) = „zacházet pouze jako s prostředkem“ (ZPP) = „instrumentalizovat“ (I). I když budeme vkládat mezi implikace další členy, v každém případě není dostačující, dospějeme-li k závěru: I = NFS. Proč? Protože je evidentní, že na věcné rovině je možné instrumentalizovat člověka, i když máme jeho faktický souhlas. To je klíčový postřeh a může vést k tomu, že pozornost přesuneme na rovinu věcnou a budeme se ptát: Proč jsou určité způsoby jednání instrumentalizací člověka – nezávisle na tom, jak je označíme a nezávisle na tom, zda s nimi souhlasí?<sup>29</sup>

Nyní se pro úplnost podívejme (9) na klíčovou podmínku na straně jednajícího, tj. potenciálně instrumentalizujícího. Dosud šlo o podmínky na straně potenciálně instrumentalizovaného. Podle Dereka Parfita jedná s druhým člověkem jako s pouhým prostředkem tehdy, když jeho život a morální nároky nemají pro mě žádný význam.<sup>30</sup> Parfit líčí příklad gangstera, který je připraven zničit toho, kdo neslouží jeho cílům. Kdo neslouží jeho cílům, na tom gangsterovi vůbec nezáleží. Gangster zachází s prodávacem jako s pouhým prostředkem, i když prodáváči za zboží korektně zaplatí, protože je připraven prodavače případně i zastřelit. Podle Parfita však gangster nejedná morálně zlým způsobem, třebaže jedná s prodávacem jako s pouhým prostředkem. Má sice nesprávný vnitřní morální postoj, to však neříká nic o tom, zda je jeho jednání dobré či zlé.<sup>31</sup> Podle Parfita dokonce zřídka jednáme morálně zlým způsobem, protože někoho používáme jako pouhý prostředek.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Odpověď by mohla znít: Protože existuje objektivní rozdíl mezi skutečně dobrými a domněle dobrými zájmy člověka. Někdo sice může fakticky souhlasit s daným jednáním, je-li však toto jednání v rozporu s jeho skutečně dobrým zájmem, je instrumentalizací, třebaže s ním souhlasí. Za návrh argumentu vděčím neznámému recenzentovi.

<sup>30</sup> Srov. Derek PARFIT, „Climbing the Mountain,“ s. 111, [http://individual.utoronto.ca/stafforini/parfit/parfit\\_-\\_climbing\\_the\\_mountain.pdf](http://individual.utoronto.ca/stafforini/parfit/parfit_-_climbing_the_mountain.pdf) [cit. 14. 7. 2020].

<sup>31</sup> Srov. tamtéž, s. 121.

<sup>32</sup> Srov. tamtéž, s. 125.



Zdá se, že Parfit váže instrumentalizaci na existenci vnějšího neko-rektního jednání, nezávisle na úmyslech a vnitřním morálním postoji. To je sporné. Mějme tento protipříklad: Petr a Pavel se ucházejí o ruku Evy. Eva pochází z bohaté rodiny, má mnoho majetku a skvělé věno, což ga-rantuje jejímu budoucímu manželovi život na vysoké úrovni z hlediska hmotného zajištění. Petr to ví a uchází se o Evu jen z toho důvodu. Pavel však Evu skutečně miluje, pro ni samotnou, na majetku mu nezáleží, vzal by si ji, i kdyby byla hmotně nezajištěná. Petr i Pavel však, z vnějšku viděno, jednají oba s Evou korektním způsobem – a ona jen na základě jejich vnějšího projevu neví, jaké mají úmysly. Můžeme smysluplně tvr-dit, že Petr i Pavel jednají oba morálně stejným způsobem? A pokud by se nakonec Petrovi podařilo uspět a vzít si Evu, mohli bychom tvrdit, že nedošlo k její instrumentalizaci?

Z Parfitova příkladu lze vyvodit smysluplnou gradualizaci: Čím méně mi záleží na dotyčném člověku a čím více na tom, „co z něho mám“, tím více jej mohu instrumentalizovat. Čím více Petr miluje Evu kvůli jejímu majetku, tím více ji instrumentalizuje. Jestliže je Petrovým proximátním cílem přesvědčit Evu o své „lásce“, avšak jeho finálním cí-lem jeho vlastní hmotné zajištění, pak nelze smysluplně tvrdit, že Evu skutečně miluje. Petr chce přesvědčit Evu o své „lásce“ proto, aby si za-jistil pohodlný život. Pavel však chce projevít Evě svou lásku, protože ji skutečně miluje. Mezi jednáním Petra a Pavla je morální rozdíl. Úmysly, intence (do)určují morální kvalitu jednání, proto není možné smysluplně tvrdit, že záleží jen na vnější podobě jednání. Parfitův gangster sice ko-rektně neplatí prodavači, aby jej zastřelil, avšak je připraven jej zastřelit, jakmile by se ukázalo, že hatí jeho plány. Dejme tomu, že prodavač je ve skutečnosti nasazený policista. Jakmile to gangster zpozoruje, okamžitě jej zastřelí, aby policista nezhatil jeho plány. Gangster prodavači neplatí korektně, protože jej respektuje, nýbrž protože sleduje své cíle. Vnější korektní úkony gangstera jsou zcela ve službách jeho zlé vůle.

Zlé a instrumentalizující úmysly tedy zevnitř kazí navenek korektní jednání. Z toho však na druhou stranu neplyne, že pouhé dobré úmysly činí jednání dobrým. Dejme tomu, že někdo dobrovolně slouží jako ob-jekt sexuálního uspokojení druhých, např. v rámci prostituce, a činí tak proto, aby vymanil sebe a své tři děti z velké hmotné nouze. Úmysl je dobrý – je tím však učiněno dobrým i jednání? Jestliže ano, pak by bylo možné, obecně vzato, ospravedlnit jakékoli jednání vedené dobrými úmysly. V etickém diskursu se vede debata o tom, kde leží spodní hrani-

ce, pod níž jsou jednání, která jsou zlá vždy a všude, za všech okolností a nezávisle na úmyslech jednajícího. Pokud taková hranice neexistuje, příp. jednání pod touto hranicí lze podle okolností a úmyslů jednajících ospravedlnit, pak by z toho vyplývalo s ohledem na instrumentalizaci člověka, že vlastně žádné jednání nelze takto označit; instrumentalizace by asi neexistovala. Neexistence instrumentalizace je však v rozporu jak s dějinnou zkušeností lidstva, tak i s osobními zkušenostmi některých současníků.

#### 4. INSTRUMENTALIZACE ANONYMNÍCH DÁRCŮ GAMET V ČR?

Zpráva *Asistovaná reprodukce v ČR 2017*, kterou v roce 2019 vydal Ústav zdravotnických informací a statistiky, ukazuje, jak v letech 2010–2016 rostl počet českých dárek oocytů a současně počet příjemkyň z ciziny; v roce 2017 byl počet českých dárek 4988 (15 dárek z ciziny), zatímco počet příjemkyň z ciziny 5229. Autoři zprávy shrnují: „Zatímco dárekyněmi jsou téměř vždy ženy se současným pobytem v ČR (99 %), příjemkyňmi vajček jsou naopak v naprosté většině cyklů cizinky (86 %). Trend odpovídá všeobecně známé skutečnosti, že Česko je cizinkami vyhledáváno jako zdroj darovaných vajček, což je spojeno s tím, že uvedená léčba je v ČR zákonem povolena, s dostupností dárek v systému anonymního darování, s kvalitou léčby v ČR a intenzivním marketingem pracovišť asistované reprodukce. Trend se projevuje i na vzniku dalších pracovišť, který v roce 2017 opět vzrostl.“<sup>33</sup>

Jedním z hlavních důvodů této „reprodukční turistiky“ je finanční výhodnost. Dárekyně a dárci z ČR mohou být využíváni jako finančně výhodní poskytovatelé gamet pro cizince.<sup>34</sup> Není to určitá forma instrumentalizace? Někdo by mohl argumentovat, že dárci jsou dostatečně poučeni a dávají svůj informovaný souhlas – jak jsou tedy instrumentalizováni? Ve světle dosud uvedeného bychom ovšem mohli přijít s pro-

<sup>33</sup> ÚSTAV ZDRAVOTNICKÝCH INFORMACÍ A STATISTIKY, „Asistovaná reprodukce v ČR 2017,“ s. 27, <https://www.uzis.cz/res/f/008274/asistreprodukce2017.pdf> [cit. 15. 7. 2020].

<sup>34</sup> K tomu více, včetně stručného mezinárodního přehledu, srov. Gisela BERG, „Die Eizellspende – eine Chance für wen?,“ in *Umwege zum eigenen Kind: Ethische und rechtliche Herausforderungen an die Reproduktionsmedizin 30 Jahre nach Louise Brown*, eds. Gisela Bockenheimer-Lucius – Petra Thorn – Christiane Wendehorst, Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2008, s. 242–244.

ti argumentem, že instrumentalizace může nastat i v případě, kdy člověk souhlasí, i když dal informovaný souhlas. Je to případ dárcovství gamet? V následujícím vycházím z podmínek dárcovství, jak je legalizováno v ČR. Kvůli přehlednosti rozliším dárcovství mužů od dárcovství žen, hledisko dárce od hlediska lékaře. Co se týká empirických dat, přihlížím k nedávnému českému výzkumu (2017),<sup>35</sup> který mezi dárce proběhl.

Dárcovství spermatu: z hlediska lékaře je relevantní jeho morální postoj; nakolik mu nezáleží na dárce, ale pouze na kvalitě jeho spermatu, natolik jej instrumentalizuje. Dárce procházejí sice řadou lékařských vyšetření (a zpravidla to považují za bonus, protože tak zjistí svůj zdravotní stav, plodnost etc.), avšak proto, aby lékař měl záruku, že získá zdravé gamety. O co lékaři primárně jde? O zdravotní stav dárce, anebo o kvalitu jeho spermatu? Jestliže jen o to druhé, pak je dárce pro lékaře pouhým prostředkem, tedy instrumentalizován. Za podmínek anonymity dárcovství se lékař navíc vůbec nemusí s dárce osobně setkat; identifikující údaje dárce zůstanou 30 let uloženy, lékař však příjemcům gamet komunikuje pouze neidentifikující údaje o dárce, dárce je tudíž jen „číslem“.

John Harris se domnívá, že podle takové argumentace by byli instrumentalizováni i dárce krve.<sup>36</sup> Není však mezi dárcovstvím krve a gamet podstatný rozdíl? A to nejen z hlediska dárce? Podívejme se však na věc z jeho hlediska a vžijme se do jeho perspektivy. Představme si, že máme zkušenost s dárcovstvím krve – nyní však máme darovat sperma. Vyhodnotili bychom to jako srovnatelný skutek? Určitě bychom chtěli znát širší kontext, museli bychom si představit následky a vyjasnit motivaci. Krev daruji proto, abych tím někomu zachránil život. Daruji-li sperma, daruji pouze „půlku“ hmotného základu pro vznik dítěte. Morální kontext není srovnatelný, už třeba mj. proto, neboť dárce explicitně souhlasí, že dítě z jeho gamet může být použito v rámci embryodestruktivního výzkumu. V tomto případě se jedná o souhlas s možností, aby byla nevinná lidská bytost vytvořená z mé gamety „rozebrána“ na kmenové buňky, tudíž instrumentalizována.

<sup>35</sup> Výzkum je součástí disertační práce: Taťána RUMPÍKOVÁ, *Etické a právní aspekty darovaných gamet v asistované reprodukci*, Olomouc, 2017, <https://theses.cz/id/ssqq4r/Disertace-zkontrolovan.pdf?zpet=%2Fvyhledavani%2F%3Fsearch%3Dinformovan%C3%BD%20souhlas%26start%3D71> [cit. 15. 7. 2020].

<sup>36</sup> HARRIS, „Cloning“, s. 386.

Jádro problému se může skrývat v tom, že dárce primárně instrumentalizuje sám sebe. Nakolik sám sebe použije pouze jako prostředek, natolik sám sebe instrumentalizuje. U některých dárců se to může projevit tak, že dávají k dispozici své gamety (proximální cíl), aby získali finanční náhradu (finální cíl). Nedávný výzkum ukazuje, že „čeští dárce jsou převážně mladí muži do 28 let (82 %), vysokoškoláci (57 %)“<sup>37</sup> – přičemž právě jejich motivace nebyla předmětem výzkumu. Proč? Podíváme-li se na způsob, jak některá centra asistované reprodukce oslovují potenciální dárce, je pravděpodobné, že jednou z hlavních motivací je finanční náhrada – informace „až 12000 Kč“ je na uvedeném webu největšími písmeny.<sup>38</sup> Finance ovšem nemusejí být jedinou a u některých nejsilnější motivací; český výzkum k tomuto klíčovému aspektu nicméně uvádí: „výsledky většiny [mezinárodních] výzkumů zaměřených na motivaci dárců gamet... ukazují, že nejčastějšími důvody jsou kombinace altruismu a finanční kompenzace“.<sup>39</sup>

Dárcovství oocytů: co se týká motivace, převážná většina českých dárek (83 %) uvedla v rámci výzkumu jako hlavní motivaci „pomoc neplodným párům mít dítě a být... užitečnou. Finanční kompenzaci jako důvod k darování uvedla polovina (54 %) dárek, stejně tak možnost bezplatné lékařské prohlídky (55 %). Necelé dvě třetiny dárek (61 %) motivovalo také ověření jejich vlastní plodnosti.“<sup>40</sup> U žen se vyskytuje větší míra altruismu než u mužů, současně však také mnohem větší pravděpodobnost sebeinstrumentalizace, neboť u žen může způsobit (opakované) darování gamet (nepřirozená stimulace ovaria) závažné poškození zdraví.<sup>41</sup> Z toho důvodu Ministerstvo zdravotnictví ČR slibuje registr dárek, který by jednak omezoval počet darování, jednak výši finanční náhrady,<sup>42</sup> která v současnosti může být až 30000 Kč. Právě finance mohou být velkým lákadlem, nejen pro muže.<sup>43</sup>

Z hlediska lékaře platí stejný princip jako u dárců spermatu. Nakolik lékaři nezáleží na dárkyni, ale pouze na kvalitě jejich oocytů, natolik ji

<sup>37</sup> RUMPÍKOVÁ, *Etické a právní aspekty darovaných gamet v asistované reprodukci*, s. 42.

<sup>38</sup> Srov. např. <https://www.eurofertil.cz/cs/darcovstvi-spermii> [cit. 15. 7. 2020].

<sup>39</sup> RUMPÍKOVÁ, *Etické a právní aspekty darovaných gamet v asistované reprodukci*, s. 68.

<sup>40</sup> Tamtéž, s. 45.

<sup>41</sup> K tomu podrobněji BERG, „Die Eizellspende – eine Chance für wen?“, s. 246–247.

<sup>42</sup> Janetta ROUBKOVÁ, „Stát chce vytvořit registr dárek vajíček pro asistovanou reprodukci, existovat by mohl do dvou let,“ [https://www.irozhlas.cz/zpravy-domov/registr-darkyn-ministerstvo-zdravotnictvi\\_2002140708\\_ada](https://www.irozhlas.cz/zpravy-domov/registr-darkyn-ministerstvo-zdravotnictvi_2002140708_ada) [cit. 15. 7. 2020].

<sup>43</sup> K tomu podrobněji BERG, „Die Eizellspende – eine Chance für wen?“, s. 245.

instrumentalizuje. Širší kontext ukazuje trend, který je popsán v úvodu: téměř všechny dárkyně jsou z ČR (99 %), příjemkyněmi naopak cizinky (86 %). Z toho nemusí nutně vyplývat, že lékařům na dárkyních vůbec nezáleží, otázkou ovšem je, nakolik jim na nich záleží v jiném smyslu než jako na „zdroji gamet“ v rámci „reprodukční turistiky“. I v českých médiích lze dohledat informace o zdravotních komplikacích (nitrobršíšní krvácení), doživotním poškození (neplodnost), výjimečně také o smrti následkem odběru oocytů.

Zdravotní rizika jiných lékařských zákroků mohou být také značná. Je zde však jeden podstatný věcný rozdíl, který je zároveň morálně relevantní. Jestliže lékař kupříkladu odstraňuje appendix, pak proto, aby pacientovi zachránil život. Jestliže odebírá oocyty, pak nikoli proto, aby komukoli zachránil život, nýbrž aby se pokoušel nový lidský život uměle vytvořit. Argument, že jde o stejný typ jednání jako odběr krve je mylný, protože odběr krve v rámci dárčovství krve se provádí proto, aby krev zachránila život jinému člověku. V případě odstranění appendixu, odběru krve dárci krve apod., jde tedy o nějaký cíl, který zachraňuje, nebo přímo souvisí se záchranou lidského života (z toho ale samozřejmě nevyplývá, že každý lékařský zákrok musí nutně lidský život zachraňovat). A rovněž dárkyně oocytů explicitně souhlasí, že některé lidské bytosti vytvořené z jejích gamet mohou být instrumentalizovány v rámci embryodestruktivního výzkumu.

To má v daném kontextu zásadní vliv na morální hodnocení altruismu. I kdyby se jednalo v případě všech dárců i dárkyň gamet o motivaci z čistého altruismu, pak vždy půjde v reálných podmínkách současné asistované reprodukce o altruismus selektivní. Pomohou sice nepřímo na svět určitému počtu lidí, na druhé straně ovšem také umožní vytvoření určitého počtu lidských embryí, která jsou odsouzena buď ke smrtící instrumentalizaci v rámci výzkumu, anebo zničení.<sup>44</sup> I liberální bioetikové poukazují na fakt, že asistovaná reprodukce se stala „příznakem“, americký filosof John D. Arras to prohlásil už v roce 2008.<sup>45</sup> A pokud v rámci asistované reprodukce skutečně dochází k nerespektování LD,

<sup>44</sup> Podrobněji k této problematice např. Jakub VALZ, „Asistovaná reprodukce a její vliv na právní status (nad)počatému embryu či dospívajícího dítěte,“ *Časopis zdravotnického práva a bioetiky* 7, č. 3 (2017): 18–38.

<sup>45</sup> Srov. John D. ARRAS, „Reproductive Technology,“ in *A Companion To Applied Ethics*, eds. Raymond G. Frey – Christopher H. Wellman, Oxford: Blackwell Publishing, 2008, s. 352.

pak nejen těch, kteří jsou instrumentalizováni, nýbrž i těch, kteří instrumentalizují. „[LD je totiž] nezcižitelná v tom smyslu, že nemůže být zcižena zvenku. Člověk může ztratit jen svou vlastní. Druhými může být pošlapána jen natolik, nakolik není respektována. Kdo ji nerespektuje, nebere ji druhým, nýbrž ztrácí vlastní.“<sup>46</sup>

## ZÁVĚREM

Pokud je upřesnění v pozn. 46 správné, nemůžeme o LD přijít, třebaže ji můžeme nerespektovat a pošlapat. Ukázalo se, že je třeba rozlišovat LD konkrétních lidí (věcná rovina), LD jako abstrakci (rovina rozumu), a jak o LD hovoříme (rovina řeči). V diskusi s kritiky jsem se pokusil stručně obhájit, že LD není prázdný ani zbytečný pojem, nýbrž pojem odvozený – za určitých předpokladů (jusnaturalismus). Pojem LD nabývá svou specifickou normativitu, tj. závaznost až v rámci soudů – na obecné rovině soudem „*Toto je člověk*“. Nejdříve musíme vědět, kým je člověk, abychom mohli vědět, že a proč má LD – nedělitelnou a negradualizovatelnou esenciální kvalitu, neidentifikovatelnou pouhým smyslovým poznáním, třebaže smyslové poznání je nutným předpokladem jejího (intuitivního a/nebo diskursivního) nahlédnutí. Univerzální závaznost nabývá LD v kontextu Zlatého pravidla a plní především funkci jakési „spodní hranice“ toho, co je morálně nepřijatelné, příp. ponižující.

Nepřijatelná, příp. ponižující je instrumentalizace člověka. Proto jsem se pokusil vybraný diskurs o instrumentalizaci doplnit, prohloubit a precizovat: Člověk je instrumentalizován, jestliže slouží jako prostředek k dosažení jemu cizích cílů a (1) nesouhlasí a nemůže jednat jinak (donucení), (2) nemůže souhlasit, protože o cílech nemůže vědět (logická nemožnost), nebo (3) o nich ví, ale nesmí souhlasit (morální nemožnost) či (4) nemůže rozumně souhlasit, příp. (5) kdyby o cílech věděl, rozumně by nesouhlasil (racionální nemožnost); podobné jsou i případy (6) záměrného klamání někoho v „jeho prospěch“ v závažné věci, (7) také ve smyslu jeho (možného) budoucího souhlasu. Důkladnější pozornost

---

<sup>46</sup> SPAEMANN, „Über den Begriff der Menschenwürde,“ s. 111. Jakožto esenciální kvalitu (přesněji: atribut) nelze LD ztratit ani sebevětším nemorálním jednáním. Ztratit LD by přesně vzato bylo možné jen v případě, že někdo přestane být člověkem; jistě je však možné ztratit kontingentní důstojnost morální.

jsem věnoval otázce, (8) zda k instrumentalizaci dochází vždy, když potenciálně instrumentalizovaný nedává faktický souhlas. Ukázalo se, že instrumentalizovat můžeme člověka, i když fakticky souhlasí, což byl klíčový předpoklad pro následnou stručnou analýzu možné (sebe)instrumentalizace s ohledem na dárcovství gamet v ČR; v této souvislosti bylo třeba ještě doplnit, že nezáleží jen na podmínkách na straně potenciálně instrumentalizovaného (1–8), nýbrž také na (9) morálním postoji potenciálně instrumentalizujícího.

Čím méně záleží na dárcích gamet samotných a čím více slouží jen jako „zdroje gamet“ v rámci „reprodukční turistiky“, tím více mohou být instrumentalizováni. Jádrem problému se zdá být možnost sebeinstrumentalizace dárců, ta závisí na jejich motivaci a cílech – proč vlastně gamety darují, zda z čistého altruismu a/nebo kvůli finanční náhradě, která někdy bývá směrem k potenciálním dárcům komunikována záměrně atraktivním způsobem. V médiích lze dohledat případy dárkyň, kterým proces darování přivodil (nevratné) poškození (reprodukčního) zdraví, vlastní neplodnost či výjimečně smrt. Pro ženy představuje dárcovství mnohem větší riziko než pro muže. Všichni ovšem čelíme vážné otázce, zda existuje morálně relevantní rozdíl mezi např. dárcovstvím krve a dárcovstvím gamet – a co vyplývá z kontextu reálných následků. Možná, že (nejen) část dárců by s dárcovstvím racionálně nesouhlasila, pokud by takový kontext měla před očima (srov. podmínky 4 a 5). Nemluvě o hypotetickém nesouhlasu nadpočetných lidských embryí, usmrcených pro dosažení jim cizích cílů v rámci výzkumu (srov. podmínky 1 a 2). Jen v případě jejich hypotetického souhlasu by totiž teoreticky čistý altruismus v rámci dárcovství nebyl altruismem selektivním.

**Human Dignity and the Instrumentalization of Human Beings not only  
with Regard to Gamete Donation in Czech Republic: A Philosophical Commentary**

*Keywords:* Applied Ethics; Human Dignity; Instrumentalization of Human Beings; Assisted Reproduction; Gamete Donation

*Abstract:* The author focuses on human dignity and the instrumentalization of human beings in a propaedeutic manner. From a general point of view and from discussions with selected philosophers, this paper seeks basic answers to several questions: How do we understand the concept of "human dignity"? What is human dignity? How do we recognize human dignity? The problem of the instrumentalization of human beings stands out on the basis of a deeper understanding of human dignity, and vice versa. The author comments



on, complements and clarifies the discourse on the instrumentalization of human beings and applies the acquired knowledge to the question of possible (self)instrumentalization of gamete donors in the Czech Republic. This issue has not yet been sufficiently considered in the Czech Republic, which is in contrast to the development of assisted reproduction in recent years.

PhDr. Vojtěch Šimek, Th.D.  
Katedra filosofie a religionistiky  
TF JU  
Kněžská 8  
370 01 České Budějovice  
*simeko@tf.jcu.cz*