

UNIVERSITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

JÁN ŘÍHA (UČO 6800)

POD VEDENÍM

MARKA SKOVAJSY, PH.D.

BAKALÁŘSKÁ ESEJ

NA TÉMA

ÚCTA K ŽIVOTU JAKO POLITICKÁ OTÁZKA:

DVOJNÁSObNĚ SPORNÉ MÍSTO DIALOGU

KŘEŠŤANSTVÍ S LIBERALISMEM

2005 / 2006

Prohlášení

Tímto prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím zveřejněním v databázi kvalifikačních prací podle § 47b zák. č. 111/1998 Sb., o vysokých školách v platném znění.

V Praze, dne

.....

Podpis

Mým drahým.

Obsah

<i>Prohlášení</i>	ii
<i>Obsah</i>	iv
I. ÚVOD aneb malá prolegomena k tématu a několik poznámek k metodě jeho zpracování	1
II. TEORETICKÝ KONTEXT aneb konflikt kde a proč	22
III. PRAKTICKÉ DŮSLEDKY aneb kudy a kam z patu	53
IV. ZÁVĚR aneb problém křesťanské (i)racionality uvnitř liberálního paradigmatu	94
<i>A Brief Summary</i>	109
<i>Poznámky - citační metodika</i>	111
<i>Bibliografie - soupis zdrojů</i>	112
<i>Poděkování</i>	121

*Vy moudří, slyšte mé řeči,
vy vědoucí, naslouchejte mi.*

*Ucho přece přezkušuje řeči,
patro vychutnává pokrm.*

*Volme si, co je právo,
ať zvíme mezi sebou, co je dobré.*

Jób 34,2-4

I. ÚVOD aneb malá prolegomena k tématu a několik poznámek k metodě jeho zpracování

Během několika posledních měsíců přinesla média četné zprávy, které se přímo dotýkají tématu následujících úvah. Například v srpnu minulého roku jsme se mohli dozvědět, že se skupina irských žen rozhodla prosadit změnu legislativní úpravy provádění interrupcí v jejich vlastní zemi prostřednictvím žaloby u Evropského soudního dvora ve Štrasburku. V Irsku je totiž možné interrupční zákrok podstoupit pouze v případech, kdy je vážně ohrožen život nastávající matky, což podle mínění stěžovatelek „poškozuje jejich zdraví a dobro“.¹

Jiný článek z téhož měsíce tlumočil zprávu americké agentury Bloomberg, podle níž počet evidovaných interrupčních zákroků provedených v Rusku v roce 2004 dosáhl jednoho milionu šesti set tisíc, zatímco porodní přírůstek činil jeden milion pět set tisíc novorozenců. Viceprezident ruské akademie lékařských věd, Vladimir Kulakov, který uvedenou statistiku představil tisku, za příčinu tohoto rozdílu označil současný pokles životní úrovně a snížení kvality zdravotní péče po rozpadu Sovětského svazu.²

Také další článek z následujícího měsíce, shrnující nejnovější domácí vývoj v oblasti interrupcí, se odvolával na horší ekonomickou situaci mladých lidí (spojenou s delší přípravou na povolání a nedostupností vlastního bydlení), aby zdůvodnil zvětšující se podíl nejmladších žen (ve věku

¹ Irky žalují ve Štrasburku Irsko za zákon o potratech. *Novinky.cz: on-line magazín deníku PRÁVO & portálu Seznam.cz* [online]. poslední aktualizace 2005-08-11 [cit. 2006-06-16]. Dostupný z URL: <<http://www.novinky.cz//06/27/26.html>>. ISSN nepřiděleno.

² Počet interrupcí v Rusku převyšuje narozené děti. *Novinky.cz: on-line magazín deníku PRÁVO & portálu Seznam.cz* [online]. poslední aktualizace 2005-08-26 [cit. 2006-06-16]. Dostupný z URL: <<http://www.novinky.cz/06/37/14.html>>. ISSN nepřiděleno.

„kolem dvaceti let“) na celkovém počtu žen, jež příslušný zákrok podstupují. Jinak všeobecně sestupnou tendenci provedených zákroků v posledních patnácti letech pak dal do „souvislosti s rozšířením moderních antikoncepčních prostředků“. Zároveň však připomněl, že „stále přetrvává vysoké procento těch, kteří při pohlavním styku nepoužívají antikoncepci“.³

Takový interpretační přístup naznačuje, že počet prováděných interrupčních zákroků nekoresponduje výhradně s hospodářskými poměry a že stanovení a odpovídající výklad statistických korelací by vyžadovaly mnohem více než stručnou žurnalistickou analýzu. Jestliže v českých zemích stoupají jak životní úroveň, tak používání antikoncepce,⁴ a přesto roste počet žen ve velmi mladém věku, které interrupci podstoupí, musí existovat nějaké jiné důvody, proč tomu tak je. Jednu z možných odpovědí – patrně nezáměrně – nabízí samotný článek: zdá se, jakoby se právě velmi mladé ženy ve větší míře řadily do skupiny „těch, kteří při pohlavním styku nepoužívají antikoncepci“. Přitom však své mateřství (vzhledem k věku i dnes již nezbytně delší přípravě na budoucí povolání) odkládají. Jestliže tedy otěhotní, obvykle volí interrupci.

Tato odpověď se však rovná holému konstatování faktů. Proč vůbec ony velmi mladé ženy, které nechtějí otěhotnět, jednájí tak, že otěhotní? (Není to tak směšná otázka, jak se některým čtenářům nepochybně jeví.) Je tomu tak proto, že by snad mladí lidé obecně ve svém přístupu k životu kladli malý důraz na zvažování důsledků svého jednání či se

³ Mladé ženy stále řeší těhotenství potratem. Interrupci celkově ubývá, ne však u mladých žen. *Novinky.cz: on-line magazín deníku PRÁVO & portálu Seznam.cz* [online]. poslední aktualizace 2005-09-06 [cit. 2006-06-16]. Dostupný z URL: <http://www.novinky.cz/06/44/07.html>. ISSN nepřiděleno.

⁴ Což spolu patrně také souvisí, protože například užívání hormonální antikoncepce není finančně nijak nenáročné.

mu přímo vyhýbali jako nepřijatelné restrikcí svých možností? A skutečně by se tato snaha týkala výlučně mladých lidí? Anebo je příčinou zjevně protichůdného chování konsumismus ztělesňující inverzi „odložené spotřeby“, tj. podporující nutkavou potřebu okamžitého uspokojení (pokud možno bez omezení)? A bráno z filosofického hlediska, mohlo by takové chování dokládat oprávněnost utilitaristického pojetí člověka, jehož kořeny sahají k myšlenkám Davida Huma a Jeremy Benthama?

Předně soudím, že uvedený rozporuplný způsob rozhodování poukazuje nejen na priority současné nejmladší generace a tudíž i na její hodnotovou orientaci,⁵ ale i na priority a hodnoty tvořící konformitu přítomnosti, zejména pak na převažující chápání svobody. Toto tvrzení by samozřejmě bylo nejprve záhodno podepřít odpovídajícím sociologickým průzkumem. Ten by ostatně mohl přinést zajímavé výsledky i v případě Ruska. Srovnáme-li tamější životní úroveň s tuzemskou, těžko se budeme bránit závěru, že s prostými úměrami mezi socioekonomickými faktory si při hledání příčin větší či menší poptávky po interrupci jaksi nevystačíme. Vždyť i ony ženy, které se rozhodly žalovat svou ostrovní zemi u Evropského soudního dvora, se nakonec především domáhají ochrany „svého dobra“. V jejich očích je toto dobro podmíněné svobodou podstoupit interrupci, jíž se tak nevyhnutelně přisuzuje kladná hodnota (přinejmenším v rovině užitečnosti).

Ve své práci se proto chci soustředit zejména na vztah mezi různými hodnotovými orientacemi, konkrétně křesťanskou

⁵ Jestliže něčemu dáváme přednost, musí to pro nás mít nějakou cenu neboli hodnotu. V opačném případě bychom se museli zcela vzdát myšlenky lidské svobody. (srov. SOKOL, JAN. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Vyd. 1. 1998. ISBN 80-7021-253-5. s. 303.: „Pojem hodnota se snaží vyjádřit fakt, že svobodná volba není libovolná, nýbrž dává něčemu přednost.“)

a liberální,⁶ a to nikoli z pohledu sociologie, nýbrž politické filosofie. Nehodlám zde analyzovat priority dílčího - i kdyby seberepresentativnějšího - vzorku populace, ale spíše jejich základní ideová východiska. Souhlasím totiž s Adamem Swiftem, že „*abychom si mohli vybrat, musíme se orientovat ve svých vlastních zásadách*“.⁷ Má sice na mysli problém rozlišování mezi protirečícími si tvrzeními politiků, ale jeho postřeh se neomezuje na politiky samotné. Neshoda mezi zásadami a rozhodováním vnáší zmatek do života každého jednotlivce. A shody lze těžko dosáhnout bez porozumění. Ale i kdyby některý čtenář (bohužel ne zcela neoprávněně) namítl, že mnoho lidí o svých zásadách příliš neuvažuje a žádné zvláštní potíže jim to nezpůsobuje, nemohl by popřít, že jakmile se objeví nějaký problém, který se netýká jednoho jediného člověka (což není nijak neobvyklé), velmi pravděpodobně ohledně jeho řešení vznikne spor. Takové situaci je potom možné čelit dvěma způsoby: potlačením všech konkurenčních návrhů, anebo hledáním kompromisu, jednáním. Tím pádem jsme znovu u politiky. Žijeme-li ve společnosti, nemůžeme se vyhnout problémům tak všeobecným, že vyžadují kolektivní - tj. politické - řešení. V souvislosti s (ostatně jakýmkoli) dohadováním pak zároveň vyvstává potřeba vyjasnění stanovisek, jejich předpokladů a důsledků. Máme-li se dobrat účinného pochopení našich zásad v politickém kontextu, tj. máme-li být s to reflektovat a obhájit naši volbu jistého politického řešení, „*potřebujeme politickou filosofii*“.⁸

⁶ K tomu viz níže.

⁷ SWIFT, ADAM. *Politická filosofie: základní otázky moderní politologie*. Vyd. 1. 2005. ISBN 80-7178-859-7. s. 11.

⁸ tamtéž, s. 12.

Začal jsem výběrovým přehledem mediálního zájmu o problémy, o nichž hodlám uvažovat. Čtenář již nepochybně tuší, že jedním z nich bude otázka interrupce. Nyní se k přehledu znovu vrátím, abych jej obohatil o několik příkladů událostí týkajících se problému druhého, neméně aktuálního, tj. otázky euthanasie.

Na počátku tohoto roku Nejvyšší soud Spojených států amerických rozhodl o platnosti zákona státu Oregon schváleného v roce 1997 a povolujícího asistovanou sebevraždu. Podle zprávy agentury Reuters šest soudců z devíti hlasovalo pro potvrzení výroku odvolacího soudu, který prohlásil za neplatné nařízení ministra spravedlnosti, Johna Ashcrofta, z roku 2001 znemožňující předepisování smrtelných dávek léků. Podle názoru většiny soudců, který v nálezu formuloval soudce Kennedy, zákaz předepisování státem registrovaných léčiv nebyl podle federálních zákonů přípustný a ministr spravedlnosti se jím dopustil překročení své pravomoci.⁹

Zatímco právě popsané rozhodnutí amerického nejvyššího soudu bylo založeno na důvodech v podstatě formálních¹⁰ - či jich alespoň soudci využili k obhajobě svého stanoviska - rozsudek vyneseny přibližně o čtyři měsíce dříve a na druhé straně Atlantického oceánu zašel daleko nad rámec pouhého právního formalismu (ať již pragmaticky či pozitivisticky motivovaného), byť v něm současně, alespoň co se týká svého odůvodnění, argumentačně setrval. Bristolský soudce, který řídil projednávání případu

⁹ Eutanazie v Oregonu platí, rozhodl nejvyšší soud. *IHNed: Hospodářské noviny* [online]. poslední aktualizace 2006-01-18 [cit. 2006-06-16]. Dostupný z URL: [http://hn.ihned.cz/index.php?s1=5&s2=0&s3=0&s4=0&s5=0&s6=0&m=d&article\[id\]=17630030](http://hn.ihned.cz/index.php?s1=5&s2=0&s3=0&s4=0&s5=0&s6=0&m=d&article[id]=17630030). ISSN 1213-7693.

¹⁰ Tím míním z pozitivistického hlediska dobře hajitelný závěr, že pokud byla distribuce určitých léčiv řádně povolena, nemůže být posléze exekutivně omezeno jejich předepisování, chybí-li k tomu zákonné zmocnění. A právě jeho existenci se z pohledu nejvyššího soudu žalované straně nepodařilo prokázat.

dvaasedmdesátiletého muže obviněného z vraždy jeho o dva roky mladší těžce nemocné manželky, neváhal jeho čin (udušení igelitovým pytlíkem) označit za „akt lásky, milosrdenství a soucitu“, jemuž - čistě vzhledem k neexistenci zákonného oprávnění k jeho vykonání v britském právním řádu - odpovídá tříletý podmíněčný trest. I zde tedy opět sehrály svou roli formální důvody; tentokrát se jimi zdůvodnilo potrestání, nikoli umožnění asistované sebevraždy. Vina se otevřeně prezentovala jako - ne-li zcela, pak téměř - formální a věcná podstata činu byla soudcem a dokonce i dcerou usmrčené ženy shledána správnou a (tudíž) hodnou obdivu.¹¹

Na první pohled by se mohlo zdát, že se americký a britský případ tolik neliší. Avšak jejich bližší srovnání ukazuje nejen to, jak různé podoby formalistický přístup může mít, ale i to, jak diametrálně odlišným důsledkům může vést. Samozřejmě lze vznést námitku proti samotnému srovnávání těchto případů s poukazem na nepopiratelný fakt, že první z nich se týká překročení ústavou daných pravomocí federální vlády, ve druhém pak jde o trestní odpovědnost individuálního občana. Jistě nutno vzít v potaz i to, že ústavní spory nebývají prožívány v tak osobní rovině jako posuzování viny obviněného z vraždy. Americké ministerstvo spravedlnosti také těžko mohlo předložit „polehčující okolnosti“ složité rodinné situace. Tato - jakkoli poněkud nesouměrná - komparace má však svůj smysl, protože na pozadí obou případů odkrývá společnou zásadní otázku: tj. otázku po ospravedlnitelnosti euthanasie. Americký nejvyšší soud na ni - ačkoli bychom o vlivu osobních postojů jednotlivých soudců na rozhodnutí přirozeně mohli

¹¹ Soud osvobodil manžela, udusil nemocnou ženu. *Novinky.cz: on-line magazín deníku PRÁVO & portálu Seznam.cz* [online]. poslední aktualizace 2005-09-03 [cit. 2006-06-16]. Dostupný z URL: <<http://www.novinky.cz/06/42/54.html>>. ISSN nepřiděleno.

spekulovat - neodpovídá, ale v souladu se svým posláním se zabývá ústavností postupu federální vlády vůči jednomu ze spojených států. Britský soud naproti tomu explicitně dává najevo, že s postupem žalované strany souhlasí a pokud jej prohlašuje za nezákonný, pak výhradně z nedostatku jiných alternativ, a činí tak tím nejmírnějším možným způsobem. Zjednodušeně řečeno: americký nejvyšší soud říká vládě „nelze“ (nehodnotí její záměr), britský soud říká občanovi „lze“ (hodnotí jeho záměr).

Nejvyšší soud Spojených států se tedy snaží zachovat si jakousi nestrannost (alespoň v tom smyslu, že odpověď na otázku ospravedlnitelnosti euthanasie ponechává v kompetenci jednotlivých států), britský soud se o něco podobného nepokouší ani v nejmenším. Znamená to, že jeden z hlavních požadavků liberalismu, tj. etická neutralita státu, již v Británii při hledání zákonnosti nepředstavuje prioritu? A představuje ji ve Spojených státech, anebo pouze zakrývá formalistický alibismus nejvyššího soudu? Ukazuje se, že koncept nestrannosti jako takový je neudržitelný? Anebo je třeba v něm vidět jakýsi nedosažitelný ideál podobně, jak to doporučuje Robert Dahl v případě samotné demokracie? Ale znamená pak poslední vývoj americké a evropské legislativy v oblasti euthanasie, že se k tomuto ideálu přibližujeme nebo že se od něj vzdalujeme?

V srpnu roku 2002 byla asistovaná sebevražda uzákoněna v Nizozemí, o měsíc později v sousední Belgii. V tamějších Flandrech byl o euthanasii takový zájem (na tento region připadly čtyři pětiny asistovaných sebevražd provedených v Belgii)¹², že se objevily stížnosti na „neúnosnou situaci“ těch pacientů, kteří si přejí zemřít v domácím a

¹² To by samo o sobě stálo za prozkoumání: proč má výskyt asistovaných sebevražd v Belgii tak výrazně regionální charakter?

nikoli nemocničním prostředí a jejich rodinným lékařům se nedaří opatřit potřebné léky. Stížnosti lékařů podpořila také úřední komise a řetězec lékáren Multipharma se proto rozhodl uvést na trh „zvláštní soupravu“ obsahující vysokou dávku hypnotika Pentotal¹³ a anestetikum Norcison¹⁴, injekce, jehly, kapací infuze a škrtidlo. Soupravu je oprávněn vyzvednout ošetřující lékař, hradí ji pacient respektive pozůstalí; její dostupnost dokládá cena o pět eur nižší než výše úhrady za vytržení zubu.¹⁵

Článek, z něhož čerpám,¹⁶ hned ve svém úvodu upozorňuje ještě na jednu pozoruhodnou skutečnost: k legalizaci euthanasie došlo přesto, že se většina Belgičanů hlásí ke katolickému vyznání, s nímž se podobné snahy neslučují.¹⁷ Překvapení ovšem značně opadne, jakmile prostudujeme příslušné statistiky. Za katolíky se sice prohlašují tři čtvrtiny belgických občanů, praktikování katolické víry se nicméně týká pouhých dvaceti tří procent z nich.¹⁸ Profesor Torfs z Katholieke Universiteit Leuven připomíná, že ačkoli má římská církev mezi šesti belgickým zákonem oficiálně uznanými konfesemi postavení „*primae inter pares*“, projevuje se to při oficiálních příležitostech (jakou byl například pohřeb krále Baudouina

¹³ Rychle působící barbiturát (známá skupina léků s tisíci, uspávacími a znečitlivujícími účinky).

¹⁴ Relaxans, vyvolává tzv. blokádu nervosvalové plotýnky, lapidárně řečeno udušení.

¹⁵ Ta činí padesát eur; cena smrtící soupravy tedy pouhých čtyřicet pět eur.

¹⁶ Smrt doma usnadní v Belgii souprava pro eutanazii. *Novinky.cz: on-line magazín deníku PRÁVO & portálu Seznam.cz* [online]. poslední aktualizace 2005-04-25 [cit. 2006-06-16]. Dostupný z URL: <<http://www.novinky.cz/05/48/49.html>>. ISSN nepřiděleno.

¹⁷ Neslučují míněno ve smyslu odporují oficiální katolické nauce víry. Z jejího pohledu nelze být katolíkem a nerespektovat učení církve v tak zásadních otázkách, jako je euthanasie. (srov. *Katechismus katolické církve*. Vyd. 1. 1995. ISBN 80-7113-132-6. s. 567, 2324: „Dobrovolná eutanazie je vražda, ať jsou její způsoby a důvody jakékoliv. Těžce odporuje [sic!] důstojnosti lidské osoby a úctě k živému Bohu, jejímu Stvořiteli.“)

¹⁸ TORFS, RIK. *Stát a církev v Belgii*. In ROBBERS, GERHARD (ED.). *Stát a církev v zemích EU*. Vyd. 1. 2002. ISBN 80-200-0967-1. s. 17

v roce 1993)¹⁹ mnohem spíše než v převažující hodnotové orientaci belgické společnosti, v níž „podle názoru expertů“ stupeň sekularizace překonal svou nizozemskou i německou obdobu.²⁰ Rozdíl mezi nominální mírou deklarované konfesijní příslušnosti a reálným podílem praktikované víry na životě společnosti je příznačný nejen pro zmíněné tři evropské země. Mnohde bývá ještě markantnější. Počet deklarativních francouzských katolíků dosahuje téměř osmdesáti procent, což by mohlo samo o sobě vést k mylným závěrům (například o neúspěchu tvrdě prosazované *laicité* krajně republikánské interpretace namířené proti existenci církve jako takové). Ty jsou ovšem vyloučeny, jakmile zjistíme, že praktikujících katolických věřících ve Francii není ani patnáct procent.²¹

Přesto se stejnou cestou jako její „severní a severnější soused“ zatím nevydala. Avšak již před dvěma lety její ministr zdravotnictví Philippe Douste-Blazy rovněž hovořil o „právu na důstojnou smrt“, jejíž akceptování podle jeho slov znamená „respektovat život“. Označil přitom za nepřijatelný stav, kdy jsou pacienti od přístrojů odpojováni „bez koncepce“ pouze na základě rozhodnutí ošetřujících lékařů. Zavedení euthanasie však vyloučil, zákon se měl vztahovat na pacienty, „kteří jsou na konci svého života“. Tento pokus oddělit ty, u nichž je smrt „vysvobozením z umírání“, a ty, u nichž představuje dobrovolné - a jakkoli pochopitelné přesto (přísně vzato) - předčasné ukončení života, se někdy terminologicky artikuluje v rozlišení mezi euthanasií pasivní a aktivní. Mnozí s ním však nesouhlasí (a ministr sám se mu také

¹⁹ tamtéž, s. 22

²⁰ tamtéž, s. 17

²¹ BASDEVANT-GAUDEMET, BRIGITTE. *Stát a církev ve Francii*. In ROBBERS, GERHARD (ED.). *Stát a církev v zemích EU*. s. 131.

důsledně vyhýbá, když euthanasii vymezuje jako „aktivní přispění ke smrti“).²²

Také to podtrhuje složitost a šíři problémů, které jsme přehledem několika mediálních postřehů a v úvahách nad nimi otevřeli. Zcela oprávněná pak bude pochybnost nejednoho čtenáře, zda vůbec lze odpovědně určit omezený okruh témat, která danou problematiku - euthanasii a spolu s ní interrupci - budou vystihovat tak, že prostřednictvím analýzy jejich povahy a vzájemné provázanosti bude možné dospět k alespoň nějakým smysluplným závěrům. Domnívám se, že to možné je. Ona vhodná témata jsou totiž natolik „samonosná“, že se projevila i v právě uzavřeném přehledu. Dokonce mají společného jmenovatele.

Již jsem předeslal, že se pokusím o srovnání rozdílných hodnotových orientací, formujících naše rozhodování v životě, pokud ne v tom každodenním, pak určitě přinejmenším ve chvílích, kdy se potýkáme se závažnými problémy, v nichž nejde jen o nás samé. Jsem přesvědčen, že interrupce a euthanasie mezi ně patří. Ona témata, která tyto problémy vystihují a na něž jsme podle mého mínění narazili v - byť stručném a selektivním²³ - přehledu, jsou chápání dobra, svobody a odpovědnosti, liberální koncept nestrannosti a křesťanský postoj (k těmto otázkám). A co je jejich předeslaným společným jmenovatelem (pokud jde o interrupci a euthanasii)? Francouzský ministr zdravotnictví to vyjádřil slovy „respektovat život“, já jsem již v názvu této práce zvolil výraz „úcta k životu“.

²² Francie uzákoní právo na důstojnou smrt. *Novinky.cz: on-line magazín deníku PRÁVO & portálu Seznam.cz* [online]. poslední aktualizace 2004-08-27 [cit. 2006-06-16]. Dostupný z URL: <<http://www.novinky.cz/03/88/30.html>>. ISSN nepřiděleno.

²³ Což je ovšem pro tuto chvíli spíše ku prospěchu, protože to dokládá jaksi imanentní přítomnost oněch témat.

Domnívám se, že právě interrupce a euthanasie odhalují omyl teze o „čisté abstraktnosti“ etických sporů a že ztělesňují zkoušku pevnosti liberálních základů západních demokratických společností. A to nejen ve smyslu jejich nezdolnosti, nýbrž i konzistence.

Někteří nicméně mohou namítnout, že zde možná jde o spor z oblasti etiky, nikoli však politiky. Domnívám se, že tuto námitku vyvrací jak příklady z praxe,²⁴ tak podrobnější pohled na způsob, jímž se rozhodujeme pro či proti zaujetí určitého stanoviska, pro obhajobu určitého přesvědčení či proti ní. Jestliže tedy onu námitku odmítneme - a pokud nikoli, skončíme ve slepé uličce aporie - a budeme-li chtít porozumět podstatě sporu a hledat jeho možná řešení, nezbude nám, než se pokusit o jeho filosofickou, přesněji řečeno politicko-filosofickou reflexi.

Konkrétní společenská dilemata nelze přičíst na vrub výhradně antagonizmu konkrétních zájmů jednotlivců či skupin. Zájmy, upozorňuje například pražský sociolog a politolog Marek Skovajsa, se totiž mohou zcela rozcházet s přesvědčeními, jež přes svůj abstraktní charakter mají

²⁴ Politikem se stává to, co je sporné, přirozeně, alespoň v režimu, kde je zvykem řešit spory politickou cestou. Nedávným a zároveň velmi výstižným příkladem je rozpad vládní koalice na Slovensku kvůli sporu ohledně smlouvy s Vatikánem „o výhradě svědomí“, na základě níž by lékař katolického vyznání mohl „odmítnout provést potrat, umělé oplodnění nebo předepsat antikoncepci, učitelé vyučování sexuální výchovy a zaměstnanci podniků práci v neděli“. Pád vlády a následně i předčasné volby způsobili ministři z *Kresťanskodemokratického hnutia* (KDH), kteří podali demisi v reakci na odmítavý postoj předsedy vlády Mikuláše Dzurindy ke schválení smlouvy, k němuž se zavázal v rámci koaličních dohod. Premiér nesouhlasil se zněním smlouvy, které prosazovala KDH, a požadoval, aby s Vatikánem namísto ministra spravedlnosti z KDH jednal ministr zahraničních věcí z jeho *Slovenskej demokratickej a kresťanskej Únie* (SDKÚ).

(srov. Předčasné volby na Slovensku se uskuteční 17. června. *Novinky.cz: on-line magazín deníku PRÁVO & portálu Seznam.cz* [online]. poslední aktualizace 2006-02-07 [cit. 2006-06-16]. Dostupný z URL: <http://www.novinky.cz/zahranicni/predcasne-volby-na-slovensku-se-uskutecni-17--cervna_76789_17sja.html>. ISSN nepřiděleno.)

zcela konkrétní vliv na to, jak se jejich nositel(é) k danému dilematu postaví.²⁵

Jestliže přesvědčení nemá vliv na jednání, je třeba se ptát, do jaké míry skutečně je přesvědčením. Pokud se někdo ve svém rozhodování přesvědčením neřídí, buď trpí duševní poruchou nebo žádné přesvědčení nemá. Samozřejmě může dojít a dochází k situaci, kdy jednání nekoresponduje s jedním dílčím přesvědčením, protože při rozhodování dostalo přednost druhé dílčí přesvědčení, v dané chvíli z pohledu aktéra relevantnější. Například mohu být zastáncem reálného demokratického zřízení, ale pouze potud, pokud mi nehrozí politické pronásledování. V opačném případě tudíž upřednostním vlastní blahobyť či přežití a spokojím se s demokracií předstíranou.²⁶ Z toho plyne, že i v rámci rozhodování jednotlivce (skupin přirozeně rovněž) není možné vyloučit konflikt dílčích přesvědčení a že řešení tohoto konfliktu vyžaduje vzájemné poměřování hodnot a jejich uspořádání v pomyslném žebříčku.

Právě analýza přesvědčení je náplní politické filosofie, zejména těch přesvědčení, která „konstituují“ konkrétní politický postoj, konkrétní politické rozhodnutí. Analyzovat přesvědčení znamená analyzovat také cíle neboli hodnoty, které se ve světle přesvědčení jeví jako žádoucí. V pochopení rozdílných hodnot a jejich vzájemného poměru tkví klíč k pochopení příčin(y) konfliktu. S tím je spojeno i poznání, že některé hodnoty jsou zcela konkrétní (doslova „věcné“, tedy například určitá věc, kterou chceme získat), některé poněkud abstraktnější (například vlastní prospěch jednotlivce) či zcela abstraktní (například obecný prospěch).²⁷ To koresponduje s tím, co jsem v předchozím

²⁵ SKOVAJSA, MAREK. *Politická filosofie*. In CABADA, LADISLAV; KUBÁT, MICHAL; KOLEKTIV. *Úvod do studia politické vědy*. Vyd. 1. 2002. ISBN 80-86432-41-6. s. 117-118.

²⁶ Tak jako většina občanů Československa v éře bolševické totality.

²⁷ SKOVAJSA, MAREK. *Politická filosofie*. s. 119-120.

odstavci vyvodil o nutnosti poměrování a uspořádání hodnot. Roli abstrakce se budu dále věnovat na začátku druhé kapitoly.

Hodnota nepředstavuje pouze cíl jednání, ale také jeho východisko. Má charakter zásady, jež je měřítkem legitimacy jednání. Leo Strauss k tomu ve své esejí *Co je to politická filosofie?* poznamenává, že „hodnoty' znamenají jak preferované věci, tak principy preference“.²⁸

Princip preference tvoří základ normy jednání: vyjadřuje univerzální nárok,²⁹ a sice alespoň v tom smyslu, že prosazuje obecnější kritérium ospravedlnitelnosti přinejmenším na úrovni jedince či skupiny. Na úrovni společnosti se nicméně obecnější kritéria zpravidla ocitají ve vzájemné konkurenci. Chybí-li pak ve společnosti to, co německý teolog Hans Waldenfels nazývá „orientační instancí“,³⁰ jak je příznačné zvláště pro moderní a postmoderní etapu vývoje západního kulturně-civilizačního okruhu, ocitá se taková společnost v situaci trvalé konkurence neslučitelných kritérií a principů, pro níž se vžilo pojmenování „pluralismus hodnot“.

Otázkou je, zda pluralitní západní společnost svou „orientační instancí“ skutečně zcela postrádá, anebo je v ní přece jen nějak přítomná v jakési transformované podobě „novodobých dogmat“. Max Weber nás nabádá, abychom se smířili s tím, že antagonismus hodnot je sociálním faktem a protože ztotožnění se s hodnotou není rozumové povahy, nelze jej zvrátit argumentací.³¹ Není však radikální skepse

²⁸ STRAUSS, LEO. *Co je to politická filosofie?* In tentýž - HAVLÍČEK, ALEŠ ED. *Eseje o politické filosofii*. Vyd. 1. 1995. ISBN neuvedeno. (srov. SKOVAJSA. *Politická filosofie*. s. 120-121)

²⁹ SKOVAJSA. *Politická filosofie*. s. 121.

³⁰ WALDENFELS, HANS. Fenomén křesťanství. Křesťanská univerzalita v pluralitě náboženství. Vyd. 1. 1999. ISBN 80-7021-329-9. s. 17-18.

³¹ SKOVAJSA. *Politická filosofie*. s. 122, sec. WEBER, MAX. *Metodologie, sociologie a politika*. Vyd. 1. 1998. s. 79 a 127.

jedním ze zmíněných „novodobých dogmat“? Nemá alespoň do určité míry pravdu Alasdair MacIntyre, když prohlašuje, že současnému vidění světa dominuje weberovská interpretace?³² Rezignace na racionální vyargumentovatelnost určitého hodnotového postoje je každopádně rezignací „na každou vážně míněnou etiku i politickou filosofii“.³³

Pokud přijmeme, že je hodnotová volba vždy iracionální, rozporujeme možnost soužití jako takového, protože se připravíme o jediný nástroj překlenutí nesmiřitelných rozporů: racionální konsensus. Tento problém se západní společnosti pokusily vyřešit pomocí „vyloučení nejakutnějších hodnotových konfliktů z veřejné sféry státu a politického zápasu“, pro něž se vžilo označení „politický liberalismus“. Problémy tím nicméně zdaleka nekončí. Jednak by každé vyloučení „mělo být filosoficky zdůvodněno“, jednak tento postup nelze aplikovat vždy (s ohledem na důsledky). Nadto dosud nepanuje shoda ani ohledně toho, zda je „depolitizace“ reálně úspěšnou strategií.³⁴

Spor, s nímž se chce - alespoň částečně - tato práce vyrovnat, je obzvláště zřetelný v dialogu politického liberalismu s křesťanstvím. Vzhledem k tomu je podle mého mínění třeba hledat odpověď v první řadě na tyto otázky:

1. Jak a do jaké míry se může praktikující křesťan stát liberálem (a zůstat jím)?
2. Může křesťanství jakožto universalistická morální nauka být v souladu s požadavkem „depolitizace“ a nestranného postoje státu k řešení některých

³² MACINTYRE, ALASDAIR. *After Virtue: a study in moral theory*. 2nd ed. London: Duckworth, 2003. ISBN 0-7156-1663-3. s. 109

³³ tamtéž, s. 123.

³⁴ tamtéž, s. 127-128.

*Úcta k životu jako politická otázka:
dvojnásobně sporné místo dialogu křesťanství s liberalismem*

problémů, například těch, které jsou spojeny s úctou k životu?

3. Je vměšování morálních hledisek do výlučného prostoru práva nepřipustné?
4. Lze zajistit, aby důsledné sledování individuálního dobra nepoškozovalo dobro druhého či druhých? Jakého dobra se domáhají irské ženy prosazující interrupci?
5. Představuje úcta k životu prostě a jednoduše výraz osobního přesvědčení?
6. Je příčinou sporu o interrupci a euthanasii dvojí pojetí svobody a odpovědnosti?

Zvolená problematika výzkumu je velmi široká. Lze ji nicméně „omezit“, tj. učinit uchopitelnou, pokud se soustředíme na výše jmenovaná *vhodná témata*, která „se sama ukazují“ jako relevantní, jakmile se danou problematikou začneme zabývat. Co mne opravňuje k tvrzení, že mnou zvolená témata jsou relevantní?

Interrupce i euthanasie se týkají téhož lidského života, jeho počátku a jeho konce.³⁵ Jako takové jsou předmětem bouřlivých sporů. Odpůrci jejich legalizace se povětšinou rekrutují z řad praktikujících křesťanů (případně jiných monotheistických náboženství), a ne-li, praktikující křesťané každopádně představují nejaktivnější opozici proti snahám opačného tábora,³⁶ který se zaštiťuje

³⁵ V tomto vycházím z obdobného přístupu, jaký zvolil Ronald Dworkin - o němž se zmiňuji v následujícím odstavci - ve své knize *Nadvláda života* (srov. DWORKIN, RONALD. *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. Vyd. 1. (celkem 2.). 1994. ISBN 0-679-73319-1. s. 3n)

³⁶ Případně židé a muslimové, anebo všichni společně, jak ukázalo nedávné společné vystoupení představitelů abrahamovských náboženství v ČR proti euthanasii. (srov. Církve protestují proti beztrestnosti eutanazie. *Novinky.cz: on-line magazín deníku PRÁVO & portálu Seznam.cz* [online]. poslední aktualizace 2005-09-12 [cit. 2006-06-20]. Dostupný z URL: http://www.novinky.cz/domaci/cirkve-protestuji-proti-beztrestnosti-eutanazie_71740_10c0g.html. ISSN nepřiděleno.)

právě liberálním požadavkem nestrannosti a aktivity volající po zákazu interrupce, euthanasie, případně obojího, odsuzuje jako znásilňování veřejného prostoru náboženstvím odporující odluce církve od státu. Ve vzájemných konfliktech se pak využívají především ty pojmy a ta témata, na která jsme narazili v přehledu.

Můj metodický přístup sestává z kritické analýzy zejména pojmů nestrannosti a ucelené mravní doktríny³⁷ v pracích jednoho z nejvlivnější teoretiků liberalismu minulého století, Johna Rawlse, a (na jeho myšlenky navazujícího) pojetí úcty k životu Ronalda Dworkina, předního zástupce liberální orientace v angloamerické filosofii práva posledních desetiletí. Jako metodickou pomůcku volím námitky, které Adam Swift označuje za charakteristické pro

³⁷ Anglický výraz „comprehensive moral doctrine“ bývá do češtiny překládán jako „všeobsažná mravní nauka“. Domnívám se však, že takový překlad není vhodný, protože jednak český výraz nauka neodpovídá přesně způsobu, jímž John Rawls užívá anglického výrazu „doctrine“, jednak také slovo „všeobsažná“ vyvolává u českého čtenáře rozpaky. Zprvce Rawls nemá na mysli pouhou nauku nebo učení, ale spíše závazný systém přesvědčení a jejich interpretace. Také *Cambridge Advanced Learner's Dictionary* vykládá heslo „doctrine“ jako „a belief or set of beliefs, especially political or religious, taught and accepted by a particular group“, tedy nikoli jako „teaching“ (srov. *Cambridge Dictionaries Online* [online]. Cambridge University Press, c2006 [cit. 2006-06-22]. Dostupný z URL: <<http://dictionary.cambridge.org>>.). Podobně v *Merriam-Webster Online Dictionary* se pod heslem „doctrine“ dočteme, že kromě významů „teaching“, „instruction“, „something that is taught“ se slovu rozumí jako „a principle or position or the body of principles in a branch of knowledge or system of belief“ (srov. *Merriam-Webster Online* [online]. Merriam-Webster, Incorporated, c2005-2006 [cit. 2006-06-22]. Dostupný z URL: <<http://www.m-w.com>>.). Slovo doktrína nepatří sice do autochtonní české slovní zásoby, ale lépe vyjadřuje, co měl Rawls na mysli: totiž „soustavu zásad, východisek, pouček“ (srov. *ABZ.cz: slovník cizích slov* [online]. Radek Kučera & daughter, c2005-2006 [cit. 2006-06-22]. Dostupný z URL: <<http://slovník-cizich-slov.abz.cz>>.).

Překlad „všeobsažná“ doktrína byl zřejmě vynucen faktem, že Rawls rozlišuje mezi „general“ a „comprehensive moral conception“ (srov. RAWLS, JOHN. *Political Liberalism*. 2nd ed. 1996. ISBN 0-231-05248-9. s. 13) , tj. „(vše)obecnou“ a řekněme „komplexní“, „soubornou mravní koncepcí“. Zde právě nastává zapeklitá situace, kterou osobně považuji za nejlepší vyřešit s pomocí adjektiva „ucelený“.

tzv. komunitaristickou kritiku liberalismu.³⁸ Celkem jde o sedm námitek, podle nichž liberalismus:³⁹

1. zaměňuje individualismus s egoismem
2. usiluje o minimální stát
3. staví práva nad povinnosti a odpovědnost
4. hodnoty chápe subjektivisticky respektive relativisticky
5. pomíjí kolektivní respektive socializační rozměr lidského života
6. přehlíží „význam sociálních vztahů, sdílených hodnot a společné identity“
7. prosazuje model nestranného státu.

Nemohu zde ze zřejmých důvodů probrat všechny tyto námitky, proto vyberu poslední z nich, již považuji za nejdůležitější vzhledem k tématu této eseje. Domnívám se, že s ní úzce souvisí námitka třetí a čtvrtá; ve svém výkladu se proto budu snažit zohlednit také je. Tato práce se tedy zaměří na střet křesťanského odmítání interrupce a euthanasie s liberálním konceptem neutrality a pokusí se prokázat, že zdroje tohoto střetu vycházejí z pojetí úcty k životu, odrážejícího určité chápání dobra, (a zejména osobní) svobody a odpovědnosti.

Pokud by se některý čtenář pozastavoval nad tím, že se při volbě pramenů zaměřuji téměř výlučně na anglosaské a navíc převážně americké autory, odpovím mu jednoduše poukazem na prostý fakt, že téma, které jsem si zvolil, se zřejmě nejživěji probírá (protože i „prožívá“) právě

³⁸ Jsem připraven na to, že se tím vystavím „nálepkování“, díky němuž se ocitnu mezi tzv. komunitaristy, ačkoli jsem přesvědčen, že žádná taková skupina ve skutečnosti neexistuje a že i kdyby přesto - hypoteticky vzato - existovala, pak do ní nepatřím. Prokazování tohoto tvrzení však přesahuje možnosti této eseje.

³⁹ SWIFT, ADAM. *Politická filosofie*. s. 138.

v americkém prostředí. Nadto odpovídá charakteru práce, že se věnuje určitému (pokud možno nejzásadnějšímu) výseku dostupné literatury.

Co se týká rozvrhu práce, úvod - jak patrně z názvu první kapitoly - si klade za cíl vytvořit předpoklady pro zvládnutí zvoleného tématu, tj. nastínit základní aspekty problematiky a představit metodiku, s jejíž pomocí se pokusím zodpovědět některé otázky, které ony základní aspekty vyvolávají.

Druhá kapitola se zaměří na myšlenku nestrannosti a požadavek vyloučení všeobecných doktrín, se zvláštním zřetelem ke křesťanství. Dotknu se přitom otázky utilitarismu, tradice společenské smlouvy a kořenů požadavku odluky osobního náboženského přesvědčení od veřejného občanského projevu. Rovněž v ní proberu tzv. silnou a slabou koncepci dobra.

Ve třetí kapitole pojednám o svobodě a odpovědnosti a prozkoumám vliv jejich chápání na úctu k životu. Budu oponovat Dworkinově tezi, podle níž je nutné akceptovat stav různého pojetí této úcty, stejně jako bylo v minulosti nezbytné smířit se s konfesijní diferenciací Evropy.

Závěrečnou kapitolu budu věnovat obtížím křesťansky artikulované racionality v prostředí „jiné tradice“ liberálního paradigmatu. Vysvětlím, co považuji za výsledek svých úvah, a pokusím se naznačit jejich další možný směr.

K případným nejasnostem ohledně terminologie uvádím následující. Pokud hovořím o liberalismu, míním tím více méně to, co John Rawls nazývá liberalismem politickým, i když se důsledně nedržím jeho vlastní definice.⁴⁰ Na

⁴⁰ Rawls politický liberalismus chápe jako „férový a stabilní systém spolupráce mezi svobodnými a rovnými občany, kteří jsou hluboce rozdělení rozumově odůvodnitelnými

Rawlsův koncept politického liberalismu odkazují především jako na příklad formulace společenského rámce či lépe civilizačního paradigmatu, který vymezuje a určuje soudobou povahu liberálně orientovaných - tedy na svobodě jednotlivce stavicích - zastupitelsko-demokratických režimů západního typu. Mému chápání pojmu „liberalismus“ je velmi blízký způsob, jímž jej definuje jiný významný americký myslitel posledních desetiletí, filosof morálky a politiky, Michael Walzer. Liberalismus pro něj představuje „určitý způsob zakreslení mapy sociálního a politického světa“. Zatímco předliberální mapa zobrazuje „nerozlišenou zemi... ..bez hranic“, v níž je společnost „organickým a integrovaným celkem“, jehož jednotlivé složky se prostupují a vytvářejí „jedinou realitu“, naopak „liberalismus je světem zdí, z nichž každá tvoří novou svobodu“.

Nejproslulejší dělicí linie, již podle Walzera liberální teorie do socio-politické mapy zakresluje, „je ‚zed‘ mezi církví a státem“. Otevírá oblast náboženské aktivity, do níž „politici a byrokraté nesmí zasahovat“. Díky ní vzniká „svoboda vyznání či náboženská svoboda“.⁴¹ Tento způsob zakreslení nazývá Walzer „uměním odluky“. Odluku však nechápe „isolacionisticky“ či „atomisticky“, nezávisle na sociálním kontextu. Blíže se k tomuto problému vracím ve třetí kapitole.⁴²

Užívám-li výrazu „křesťanství“, myslím tím praktikovanou křesťanskou víru jakožto specifický způsob života zahrnující aktivně projevovanou příslušnost

všeobecnými doktrínami, jež zastávají“. Tento systém je podle Rawlse funkční, pokud se základní uspořádání společnosti řídí politickou koncepcí spravedlnosti, která představuje průnik zmíněných doktrín, a pokud se politická diskuse vede v rámci podmínek, které takováto politická koncepce spravedlnosti nastavuje. (viz RAWLS, JOHN. *Political Liberalism*. s. 44)

⁴¹ WALZER, MICHAEL. Liberalism and the Art of Separation. *Political Theory*. 1984, Vol. 12. No. 3. ISSN: 0090-5917. s. 315-330. s. 315

⁴² tamtéž, s. 323-324

k některé křesťanské církvi.^{43;44} Zdali lze hovořit o „křesťanství bez církve“, může odpovídajícím způsobem zodpovědět především teologie (jejíž odpověď je ostatně až na výjimky záporná), proto tato otázka není v této práci probírána. Ostatně i Jean-Jacques Rousseau řadí křesťanství mezi tzv. náboženství třetího typu (spolu s tibetským lámaismem a „japonským náboženstvím“, patrně zenbuddhismem), která lidem „brání v tom, aby mohli být zároveň nábožnými a občany“ a jsou dokonce tak neslučitelná s ideálem „politické jednoty“, „že by bylo ztrácením času baviti se tím, aby se to prokázalo“.⁴⁵ Přes sílu této

⁴³ Kdo je to vlastně křesťan? Otto Hermann Pesch, do nedávné doby profesor systematické teologie na Universität Hamburg, hovoří o člověku, který ve svém životě „naráží na stopy Boha“ a odpovídá na ně vírou, tj. jejich přijetím neboli spolehnutím se na pravdivost jejich původce. O něm skrže svou vírou vydává svědectví jako o skutečně „živém Bohu“, který jej stvořil a který jej vyzývá k „lásce, usmíření, spravedlnosti a míru“. Křesťan bere „Boží stopy“ - jednak to, nad čím žasne, i když to chápe (krása světa, míra lidských schopností), jednak to, co chápe jen ztěží, anebo vůbec (především smysl a hloubku lidské existence) - vážně a opírá se přitom o „dobrou zprávu o Bohu“, Písmo. Vyznává, že tato „dobrá zpráva“ byla završena příchodem Syna člověka (srov. Daniel 7,13-14), Ježíše Nazaretského, který vstal z mrtvých a vysvobodil člověka z omezenosti a konečnosti jeho existence, zbavil jej důsledků jeho sebedestruktivních sklonů. Křesťan ví, že s vysvobozením musí také souhlasit: přiznat se k Ježíši jako k Synu Boha a Spasiteli světa (viz např. Řím 10,9). Takové přiznání - má-li být opravdové - pak nemůže nemít vliv na způsob, jakým křesťan žije (srov. např. 1.Tes 4,1; Ef 4,17). Nebude přirozeně žít dokonale, ale bude se o dokonalost snažit a přitom spoléhat na Boží podporu. Bude s Bohem spolupracovat, poměřovat svou vůli Jeho vůlí a vyhýbat se tomu, aby sám sebe stavěl na Jeho místo, „spoléhal jen na sebe“, a tím se „zotročoval službou náhradnímu bohu vlastního Já“. Svou svobodu bude pocítovat jako dar, s nímž je třeba nakládat nanejvýš zodpovědně. Stejně jako o svá práva se bude zajímat o své povinnosti vůči druhému, o práva druhého vůči němu, která představují nejdostupnější korektiv jeho osobního egoismu. (srov. PESCH, OTTO HERMANN. *Základní otázky katolické víry*. Vyd. 1. 1997. ISBN 80-7021-206-3. s. 14-18, 69-72, 78, 165.)

⁴⁴ O jakém „specifickém způsobu života“ je tu řeč? Český filosof Jan Sokol upozorňuje, že být křesťanem neznamena pouze zastávat přesvědčení „že ,nějaký Bůh je““. Jde o mnohem hlubší, existenciální postoj: „Je to celkové a praktické přijetí možnosti žít pravdivě a svobodně, spolehnutí na to, že člověk může být odpovědný a přitom dál žít.“. Vidíme tedy, že současný důraz na svobodu a odpovědnost je s křesťanstvím nerozlučně spjat. (viz SOKOL, JAN. *Člověk a náboženství: proměny vztahu člověka k posvátnému*. Vyd. 1. 2004. ISBN 80-7178-886-4. s. 181)

⁴⁵ ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*. Reprint (Praha: V. Linhart, 1949). 2002. ISBN 80-86473-10-4. s. 149-150.

skepse jsem odhodlán k opaku, tj. ke „ztrácení času“, byť nezbytně v poněkud skrovné podobě.

Citátem z knihy Jób na samém počátku práce chci poukázat na souvislost mezi stanovením toho, co je podle práva, a toho, co se chápe jako správné neboli dobré. Zároveň jím vyjadřuji naději, že určení práva a jeho vztahu k dobru jakožto správnosti a spravedlnosti je v moci lidského rozumu, a to včetně schopnosti rozpoznat a uznat jeho vlastní omezení.

II. TEORETICKÝ KONTEXT aneb konflikt kde a proč

Poškozování jakého „dobra“ měly vlastně na mysli irské ženy žalující svou vlastní zemi u Evropského soudního dvora?⁴⁶ Jak jsem již předeslal v úvodní kapitole, pokusím se nejprve prozkoumat ideové pozadí otázek, jimž je věnována tato práce. Někteří se jistě mohou (a pravděpodobně také budou) domnívat, že abstraktní představy nemají s reálnými problémy příliš společného. Chceme-li se však - co se reálných problémů týče - dobrat vůbec nějakého závěru, který by si směl nárokovat alespoň dílčí obecnou platnost, lépe řečeno, chceme-li dospět k tvrzení, které by bylo s to obstát před kritickým postojem, a tudíž mohlo vnést trochu světla do hledání odpovědí na otázky, jež před nás reálné problémy kladou, nezbude nám, než naše názory ukázat pomocí abstraktní metody. Těžko totiž budeme schopni tzv. reálné problémy řešit, nebudeme-li jim rozumět. A nebudeme jim rozumět, nebudeme-li o nich uvažovat, anebo budeme-li o nich uvažovat povrchně.

John Rawls úloze abstrakce věnuje druhou část osmého paragrafu první kapitoly svého *Politického liberalismu*.⁴⁷ Potřebu abstrakce v rámci politické filosofie podle něj vyvolávají „hluboké politické konflikty“, nevyhnutelné střetávání se politických hodnot mezi sebou a s hodnotami nepolitickými. Uprostřed dlouhodobých sporů nakonec přichází na řadu „myšlenka rozumného řešení“ představující zcela „praktický... ..problém“.⁴⁸ Jestliže selže „sdílená politická shoda“, nastává příležitost pro politickou filosofii, avšak to ani v nejmenším neznamená nějaké odtržení se od „společnosti a světa“ respektive „tradice

⁴⁶ Blíže viz str. 1, pozn. 1

⁴⁷ RAWLS, JOHN. *Political Liberalism*. s. 44-46.

⁴⁸ tamtéž, s. 44

politického myšlení a praxe". Politická filosofie, zdůrazňuje Rawls, nepřichází s žádným zvláštním racionálním postupem nezávisle odhalujícím pravdu: platnost teorie nemůže být dána ničím jiným než její schopností uspořádat naše přesvědčení podle míry obecnosti na základě zásad logiky. Pokud se takovou teorií cítíme vázáni, pak zřejmě proto, že nás způsob, jímž formuluje a třídí „*hodnoty, principy a měřítko*“, vede k jejich dobrovolnému přijetí za závazné. Nicméně, domnívá se Rawls, naše „*dílčí úsudky*“ tím nejsou zcela potlačeny, naopak je třeba v jejich světle teorii ještě přehodnotit tak, aby se „*úsudky na všech úrovních obecnosti*“ daly do souladu alespoň s tím,⁴⁹ co v *Politickém liberalismu* nazývá „*náležitou reflexí*“ (due reflection) a v *Teorii spravedlnosti* „*reflektovanou rovnováhou*“ (reflective equilibrium).

Tyto dva pojmy odrážejí Rawlsův vlastní metodický postup „*myšlenkového experimentu*“, založený na hledání „*přiměřeného počátečního statu quo*“ (appropriate initial status quo),⁵⁰ na jehož základě by bylo možné dosáhnout shody ohledně principů i přesvědčení. Vychází přitom z teorie racionálního výběru (byť sám říká, že nikoli výlučně),⁵¹ takže předpokládá, že se zúčastněné strany rozhodují racionálně. Politická filosofie pak může být pomocným nástrojem jejich rozhodování, a sice přinejmenším proto, že zužuje „*šíři neshod*“.⁵² Podle Rawlse existuje jakýsi „*sdílený základ*“ myšlení, který politická filosofie umožňuje určit a prověřit. Má podobu ustálených přesvědčení (například o potřebě náboženské tolerance či

⁴⁹ tamtéž, s. 45

⁵⁰ RAWLS, JOHN. *A Theory of Justice*. 3rd ed. 2000. ISBN 0-674-00078-1. s. 15.

⁵¹ RAWLS, JOHN. *Political Liberalism*. s. 305 (srov. tentýž. Základní svobody a jejich priorita. In KIS, JÁNOS (ED.). *Současná politická filosofie*. Vyd. 1. 1997. ISBN 80-86005-60-7. s. 165-203. s. 179)

⁵² tamtéž, s. 8

zavrženíhodnosti otroctví), v nichž jsou obsaženy „záchytné body“ elementárních myšlenek a zásad, jejichž náležitým uspořádáním může být formulována ucelená koncepce spravedlnosti.⁵³ V ní Rawls spatřuje nejvhodnější způsob zajištění „demokratické svobody a rovnosti“ neboli „férových podmínek společenské spolupráce mezi občany pokládanými za svobodné a rovné“, kteří jsou však zároveň trvale a hluboce rozděleni tím, že zastávají „opačné a neslučitelné“, přesto „rozumné“ (reasonable)⁵⁴ náboženské, filosofické a morální doktríny.⁵⁵

V případě ustálených přesvědčení (například o nespravedlnosti náboženské nesnášenlivosti či rasového omezování) máme podle Rawlse za to, že jsme je již dostatečně zvážili a dospěli tak k nestrannému úsudku, u něhož není pravděpodobné, že by byl zkreslen nadměrným zohledňováním našich vlastních zájmů. „Přiměřený počáteční status quo“ pak bude představovat stav, který bude vyhovovat ustáleným přesvědčením, jež zastáváme (více méně) pevně, a současně umožní posoudit ostatní přesvědčení, u nichž panují pochybnosti. „Reflektovanou rovnováhou“ rozumí Rawls způsob vlastní realizace svého metodického postupu: porovnávání a vyvažování „výčtu počáteční situace“ neboli charakteristiky „přiměřeného počátečního statu quo“ a stávajících úsudků. Přitom bude docházet jak k úpravě oné charakteristiky, tak k přizpůsobování úsudků. Tímto způsobem se Rawls chce dobrat „nastavení“, které „vyjadřuje rozumné podmínky a vytváří principy vyhovující zváženým úsudkům, které byly náležitě protříděny a urovnány“.⁵⁶

⁵³ tamtéž

⁵⁴ To znamená (a česky snad i lépe zní) „přiměřeně racionálně odůvodnitelné“.

⁵⁵ tamtéž, s. 3-4

⁵⁶ tamtéž, s. 17-18

V situaci, kdy se musíme vypořádat se ztrátou „sdíleného porozumění nižší obecnosti“ může podle Rawlse veřejná diskuse pokračovat právě v rámci politické filosofie. Hluboké konflikty vyžadují abstrakci ve vysoké míře, mají-li být dostatečně přesně určeny jejich zdroje.⁵⁷ Výše naznačená obhajoba abstrakce - zahrnující pojmy jako „přiměřený počáteční status quo“, „ustálená přesvědčení“ nebo „reflektovaná rovnováha“ - se sice týká Rawlsovy teorie politické spravedlnosti, kterou poprvé formuloval ve zmíněné *Teorii spravedlnosti*, avšak je současně i obhajobou politické filosofie a abstraktního uvažování nad problémy, s nimiž se politická filosofie potýká a nemůže nepotýkat až potud, pokud budou trvat hodnotové a principiální spory v politické praxi. Některý čtenář jistě namítne, že v politice o žádné hodnoty, natož principy vůbec nejde. Tato práce si mimo jiné (byť nepřímou) klade za cíl vyvrátit tento předpoklad. Okrajově jsem se o to pokusil již v úvodní kapitole, když jsem poukazoval na prostý fakt, že se tváří v tvář složitým problémům, které život společnosti vždy přináší, a nutností rozhodnout se mezi vzájemně rozpornými alternativami nabízených řešení nakonec nevyhneme otázce, jak a proč bychom se vlastně měli rozhodnout.

Očekávám, že proti tomuto argumentu bude vznesena další obvyklá námitka, se kterou jsem již rovněž částečně polemizoval a podle níž se lidé rozhodují právě a jen s ohledem na svůj prospěch. Úkolem politiky je pak individuální úsilí o osobní zisk jaksi zkoordinovat za

⁵⁷ tamtéž, s. 46, pozn. 49: V tomto bodě své argumentace se John Rawls inspiroval úvahami T. M. Scanlona, zahrnutými do rukopisu recenze na práci Stuarta Hampshire (*Morality and Conflict*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1983.) a Michaela Walzera (*Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.). Rawls nicméně podotýká, že text byl v *London Review of Books* (5. září, 1985, s. 17n) zveřejněn ve zkrácené podobě, takže Scanlonovy úvahy o abstrakci se v něm zachovaly pouze *implicite*.

účelem maximalizace užitku všech zúčastněných jednotlivců. Takový postoj vychází - ať již vědomě či nikoli - z ideového proudu, jehož kořeny sahají až k Davidu Humeovi a Jeremy Benthamovi,⁵⁸ o nichž jsem se zmínil v úvodní kapitole. Utilitarismus, jak se tento proud nazývá, se opírá o v jádru hédonistické přesvědčení, že se lidské jednání řídí dvěma základními konstantami: tím, co je příjemné, tj. potěšením, a tím, co je nepříjemné, tj. utrpením.⁵⁹ Takto také můžeme zhruba charakterizovat novověký hédonismus. Utilitarismus lze potom nahlížet jako jeho specifickou reinterpetaci: příjemné se v něm spojuje s užitečným, tj. prospěchem. Z daného hlediska (protikladnosti příjemného a nepříjemného) se totiž jednání, díky němuž se podaří vyhnout se trápení a zprostředkovat co nejvíce potěšení, jeví jako výhodné, neboli vedoucí k užitku. Tato teze je pak základem pro tzv. hédonistický kalkul, jakousi komplexní úvahu, která umožňuje (respektive by měla umožnit) rozlišit jednání daným způsobem prospěšné pro maximální počet lidí.

Připouštím, že toto nadmíru stručné a tím pádem zjednodušené shrnutí je nedostatečné a týká se spíše některých aspektů utilitarismu v jeho počátcích u Humea a Benthama. Od propracované kritiky utilitarismu zde musím upustit (přestože nespadá zcela mimo rámec zvoleného tématu). Abych se však vyhnul zásadním výtkám vůči mému postupu, pokusím se výše uvedené shrnutí zpřesnit.

Podle Willa Kymlicky lze utilitarismus nejstručněji popsat jako teorii, podle níž je správné to, co v důsledku působí „největší štěstí členům společnosti“.⁶⁰ Přitom lze

⁵⁸ Přesněji k Humeovu *Zkoumání o zásadách mravnosti* a Benthamovu spisu *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*.

⁵⁹ Jeremy Bentham hovoří o radosti (pleasure) a bolesti (pain).

⁶⁰ KYMLICKA, WILL. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. 8th reprint (1st ed. 1990). Oxford, New York: Oxford University Press, 1999. 321 s. ISBN 0-19-827723-7. s. 9

rozlišit dva základní důvody, proč se utilitarismus může jevit přitažlivým. Zaprvé cíle jednání nezávisí na žádné „pochybné metafysické entitě“. Utilitarismus prostě a jednoduše sleduje štěstí, prospěch či pohodlí, jinak řečeno dosahování užitečnosti. Tyto cíle závisí na nás samotných. Zadruhé hodnota jednání je dána jeho důsledkem: dobré je tehdy, pokud je jeho výsledkem nějaké skutečně rozlišitelné dobro, a analogicky nemůže být špatné, pokud nevede k nějakým skutečně rozlišitelným negativním následkům. Tento postoj se označuje jako konsekvencialismus. Dobré je tedy to, co něčí život učiní lepším. Utilitarismus se neopírá o žádné předem vymezené principy, slouží jako zkouška toho, jak jsou konkrétní principy jednání užitečné. Náležitost jednání není věcí estetismu, etikety nebo konvence, ale efektivity. Kymlicka podotýká, že utilitaristický přístup představuje „přímočarou metodu řešení morálních otázek“: měřítkem je prospěch, přesně řečeno míra jeho změny.⁶¹

Ovšem kdo určí, co to je prospěch? My sami s ohledem na uspokojení svých přání? John Rawls - jedním z ústředních motivů jehož *Teorie spravedlnosti* je záměr představit alternativu vůči utilitarismu - to formuloval následovně: „V rámci utilitarismu má uspokojení jakékoli tužby nějakou hodnotu samo o sobě a tu je nutné vzít v úvahu při rozhodování o tom, co je správné. Z hlediska kalkulu nejlepší bilance uspokojení přímo nezáleží na tom, co je cílem tužeb.“⁶² Je tohle udržitelná posice?

Kymlicka shrnuje čtyři základní východiska pro stanovení měřítka prospěšnosti: hédonistický prospěch, užitečnost určitého stavu myslí, uspokojení preference a

⁶¹ tamtéž, s. 10-11

⁶² RAWLS, JOHN. *A Theory of Justice*. s. 27. sec. BENTHAM, JEREMY. *The Principles of Morals and Legislation*. Ch. I, Sec. IV.

uspokojení tzv. informované preference.⁶³ První východisko je v tradici zřejmě nejvlivnější, ale také nejhůře obhajitelné. Staví na tom, že „zkušenost či zážitek radosti je hlavním lidským dobrem“. Z hlediska tohoto dobra jsou všechny ostatní dobra prostředky. Kymlicka cituje Benthamův výrok, že dětský mlýnek může být stejně dobrý jako poesie. To však nijak neosvětluje faktickou hierarchičnost preference. Poesie je náročná, přesto ji stavíme výše než dětský mlýnek. Podstatnější argument nicméně podle Kymlicky nabízí Robert Nozick: kdyby někdo nabídl možnost trávit život v opojení nepřekonatelně obšťastňující drogou, patrně by nevzbudil velkou odezvu, protože takový stav by byl pocítován jako život promarnující, postrádající hodnotu.⁶⁴ Kymlicka v této souvislosti poukazuje na to, že někteří lidé ve Spojených státech předem podepíší prohlášení, že si přeji ukončení podpory jejich života, bude-li jejich stav vylučovat uzdravení. K tomu se vrátíme v příští kapitole. Nyní přejdeme ke zbylým východiskům utilitarismu.

Jestliže hédonistický výklad užitečnosti odmítneme, můžeme se pokusit formulovat východisko stavící na tvrzení, že kromě stavu štěstí lze rozlišit také další „hodnotné stavy mysli“. Námitku výše jmenovaného Roberta Nozicka tím však nepřekonáme, protože nepřekonatelně obšťastňující droga může vyvolávat také tyto další stavy. Kymlicka pak dodává, že je nutno rozlišovat mezi vlastním předmětem našeho zájmu a zážitkem s ním spojeným. Toto východisko tedy představuje pouhou obdobu předchozího.

Třetí možné východisko staví na předpokladu, že užitečnost odpovídá sledování preferencí, bez ohledu na jejich povahu. Ovšem pouhé dosahování toho, čemu dáváme

⁶³ KYMLICKA, WILL. *Contemporary Political Philosophy*. s. 12-18

⁶⁴ tamtéž, s. 13 sec. NOZICK, ROBERT. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974. s. 42-43.

přednost, namítá Kymlicka, není vždy nutně spojeno s naším prospěchem. Preference nelze vytrhávat z kontextu, v danou chvíli se mohou lišit (to, že máme rádi určité jídlo neznámá, že mu dáme vždy nutně přednost). To, co je dobré, prospěšné, nemusí se shodovat s tím, co momentálně upřednostňujeme. Vycházíme přitom pouze z předpokladu prospěšnosti. Ovšem vždy je možný omyl a často je předpoklad prospěchu sporný či zcela neformulovatelný. Kymlicka připomíná, že člověk se dopouští chyb na konkrétní i obecnější úrovni (v jednotlivostech, jako je například volba jídla, i celkových otázkách, jako například způsob života). Nelze ani jednoduše tvrdit, že hodnotné, tj. hodné preference, je to, co upřednostňuje velký počet lidí. Tento argument je paralogický, protože převrací vztah mezi hodnotou a preferencí. Hodnota, jak jsem zmínil již v úvodní kapitole, skutečně implikuje preferenci. Ovšem obrácená implikace, jak známo, nemá tutéž „pravdivostní hodnotu“.⁶⁵

Poslední možné východisko se snaží „napravit“ nedostatky předešlého: prospěšné je to, co naplňuje takové z možných preferencí, které se zakládají na úplné obeznámenosti a jsou podloženy náležitým rozumovým zdůvodněním. Takové vymezení, všimá si Kymlicka, je ovšem „nesmírně vágní“. Stanovení „informované preference“ za měřítko užitečnosti neposkytuje potřebné „vodítko“: existuje „mnoho odlišných druhů informovaných preferencí“, aniž by byl jasný způsob jejich agregace. Není ani zcela zřejmé, jaké preference bychom měli, pokud bychom „byli informovaní a racionální“. Může se stát, že něco bude v rozporu s naším prospěchem, aniž o tom budeme vědět. Přesto, až se to dozvíme, budeme také vědět, že to bylo v rozporu s naším prospěchem i předtím, než jsme se o tom

⁶⁵ Z hlediska výrokové logiky: $f(A, B) \neq f(B, A)$.

dozvěděli. Existují racionální preference týkající se záležitostí, o nichž nemusíme vědět, které „nepůsobí na naše vědomí“. Hlavní potíží zde tkví v nemožnosti určit, která preference vede k maximálnímu užitku, ačkoli lze říci, zda je či není racionální. Vždy může nastat situace, kdy to nebude možné určit. Pak ovšem není možné takto určit to, co je dobré.

Podle Kymlicky to ale ještě neznamená, že by tím utilitarismus byl vyvrácen: „ze skutečnosti, že nemůžeme vědět, které konkrétní jednání vede k maximální užitek, neplyne, že morálně správné jednání není to“, které k němu vede. Člověk nemusí být vždy schopen určit morálně správné jednání.⁶⁶ To jistě ne, ale takové konstatování se může rovnat agnosticistické skepsi: jestliže se spokojím s takovouto odpovědí, nebude to znamenat, že správnost mého jednání bude vždy přinejlepším jen domnělá? K čemu mi je dobrý utilitarismus, když mi nenabízí žádnou jistotu?

Kymlicka tvrdí, že tu nám nenabídnou ani alternativy utilitarismu. Chceme-li se s ním podle něj vypořádat, musíme se soustředit spíše na samotný imperativ maximálního užitku. Základním problémem tohoto imperativu je nedostatek zdrojů a příležitostí: nikdy nebude možné uspokojit preference všech lidí. Tyto preference jsou nadto v konfliktu: jednak jednotlivě mezi sebou, jednak i s tím, co vede k celkovému maximálnímu užitku. Pro utilitaristu je nicméně dostatečné, že (alespoň z jeho pohledu) každý nositel preference vstupuje do kalkulace užitku se stejným nárokem a nikdo v něm nemá privilegovanou pozici. Kymlicka ovšem velmi dobře namítá, že je těžké být přesvědčen o tom, že rovné užitky mají vždy stejnou váhu, jestliže je nemožné uspokojit všechny preference.

⁶⁶ KYMLICKA, WILL. Contemporary Political Philosophy. s. 18

Ještě závažnější otázkou je, co do kalkulace zahrnout a co již nikoli. Zdali každého člena společnosti, anebo jen její největší instituce. Podobně jednat podle principů utilitarismu může znamenat jednak jejich přímé uplatňování prostřednictvím vědomé kalkulace, v níž se poměřují různá jednání z hlediska uspokojení preferencí, jednak jejich nepřímý vliv v rámci neutilitaristických pravidel a zvyklostí. Na různých kombinacích těchto čtyř faktorů stojí různé typy utilitarismu. Podle Kymlicky všechny sdílí stejnou závadu: inherentní neatraktivnost maximalizace užitku.

Již jsem zde napsal, že od podrobné kritiky utilitarismu zde musím upustit. Proto nebudu dále probírat rozsáhlou Kymlickovu argumentaci.⁶⁷ Domnívám se, že problematičnost utilitarismu se projevuje také v jeho současném vyprázdnění a rozklížení do mnoha nesourodých, až protikladných variant, takže – jak upozorňuje Kymlicka – se stává téměř nemožné vymezit i základní východisko, tj. způsob stanovení měřítka užitečnosti. Cenou za „sofistikovanost“ je nevýrazné stanovisko.⁶⁸ Zdá se mi, že to je především proto, že výrazné utilitaristické stanovisko se při bližším zkoumání nakonec vždy ukazuje jako neudržitelné. Úspěch utilitarismu spočíval v tom, že si troufl stanovit zjednodušující kritéria rozhodování. Výsledkem je ale opak: skepse a komplikovanost. Jestliže se navíc resignuje na dosahování jistoty o správnosti jednání, nemůže utilitarismus nabídnout žádný relevantní podklad pro jeho integritu a tudíž i pro osobní integritu jednajícího. V tomto se s Kymlickou rozcházím: jestliže se spokojím s tím, že nemusím vědět, co je správné, může to vést k tomu, že od informované preference (možná i nevědomě)

⁶⁷ tamtéž, s. 20-47

⁶⁸ tamtéž, s. 46-47

přejudu zpět k preferenci holé. V běžném rozhodování se navíc stále často odvoláváme na své štěstí, své dobro, tak jako například již několikrát zmíněná skupina irských žen. Přinejmenším lze tvrdit, že utilitarismus v Humeově a Benthamově pojetí podstatně ovlivnil způsob, jímž ospravedlňujeme své jednání nebo se to pokoušíme, a to bez ohledu na to, že pozdější vývoj utilitarismus jeho hédonistickým kořenům podstatně vzdálil.

Domnívám se, že slabost utilitaristického stanoviska vychází najevo mimo jiné rovněž při promýšlení problémů, jimiž se zabývá tato esej. O jakém užitku máme hovořit v případě interrupce (potažmo euthanasie)? Snad bychom mohli hájit názor, že za určitých okolností je pro těhotnou ženu užitečné, pokud své těhotenství uměle přeruší. Ovšem jak potom zdůvodnit, že se jiná žena v podobné situaci, přes očekávaný osobní neprospěch spojený s nechtěným těhotenstvím, nutností postarat se o potomka po jeho narození, případně zhoršením životní úrovně, psychické a fyzické kondice, celkovým omezením osobních možností, stručně řečeno ztrátou svobody, rozhodne interrupční zákrok nepodstoupit? Mnohdy přitom jde o samoživitelku, která zanechá studií, musí přijmout zaměstnání, o němž by jinak nikdy neuvažovala, ztratí kontakt s rodinou, přáteli, anebo dokonce svého partnera, který požadoval interrupci. Jakou dává utilitarismus odpověď na to, proč tak jedná? Je to kvůli „pochybné metafyzické entitě“, estetismu, etiketě, konvenci, nevzdělanosti, hlouposti, pověrčivosti? Nebo snad právě „inherentní neatraktivnosti maximalizace užitku“?

A na druhou stranu, pokud se žena rozhodne pro interrupci a označí se to za prospěšné, nepřehlídí se navíc i časové kritérium „prospěchu“? To, co se zdá „prospěšné“ v daném okamžiku, může se přece později ukázat přesným

opakem.⁶⁹ Netkví hlavní problém utilitarismu v tom, že ve skutečnosti není s to objasnit naše nejhlubší motivy? Co nás například vede k tomu, ptá se Francis Fukuyama, že lidsky specifickým způsobem vkládáme jeden do druhého tak zvláštní city, že překračují i smrt?⁷⁰ Utilitaristický postoj na každý pád ústí v poněkud vykonstruovanou, tudíž velmi nepřesvědčivou sebeobhajobu vyvedenou *ad absurdum*. Lze proti němu vznést ještě mnohem závažnější argument.

Lidské jednání nepochybně ovlivňují nejrozličnější náklonnosti a tužby. Ovšem pokud připustíme, že kritériem volby je pouhá náklonnost, byť i jakkoli promyšlená preference, nebudeme s to obhájit nezávislost volby, tj. i její dobrovolnost: zpochybníme tak svou vlastní svobodu. Namísto ní se budeme muset spokojit s „předurčeností“ uspokojováním přání. V tomto smyslu je nejspíše nutno vidět

⁶⁹ Na první pohled pro mě, jsem-li žena, může být prospěšné podstoupit interrupci, abych se například vyhnul tíživé situaci a psychickému stresu, s ní spojenému. Pokud ovšem po letech zjistím, že jsem díky zákroku neplodný, anebo třeba prostě jen přehodnotím původní rozhodnutí jako zbrklé, hodnota tehdejší „prospěšnosti“ se diametrálně změní. Potvrzuje se tak, co říká Rawls (viz. pozn. 62) o tužbě, která je hodnotou sama o sobě, dokonce bez ohledu na svůj cíl. To v důsledku vede ke zaměřenosti jednání na samotnou tužbu, jež je ovšem z podstaty momentální a proměnlivé povahy. Zprv tak vzniká otázka, zda-li nejde o „deintencionalisaci“ jednání: jeho degradaci na pouhé reagování, které není slučitelné s lidskou svobodou (srov. SOKOL, JAN. *Malá filosofie*. s. 74). Za druhé to vyvolává související otázku po míře odpovědnosti takto „jednajícího“, jestliže kritériem jeho rozhodování je prospěch, po němž touží právě v tento okamžik, aniž by byl s to odhadnout, zda tomu tak bude i v okamžik následující, a aniž by tak byl schopen předvídat, půjde-li o dlouho či krátkodobý prospěch.

Zde se také odhaluje další slabé místo utilitarismu: Jestliže hlavním kritériem rozhodování bude prospěch trvalý, nemusí být jeho volba spojena s žádným ryze osobním užitekem, a sice zvláště v tom případě, že se nebude chápat jako trvalý prospěch jednotlivce bez ohledu na prospěch druhých. Pokud se tak chápat nebude, bude to znamenat i značnou redefinici kritéria prospěchu směrem od individuální ke kolektivní (nebo lépe inter-subjektivní), byť by tato redefinice byla podepřena tvrzením, že současné zohledňování vlastního i nevlastního prospěchu je pro člověka nakonec neprospěšnější. A i kdyby někdo chtěl namítat, že i takto pojaté jednání lze vykládat utilitaristicky, těžko by popřel rozdíl mezi momentálním uspokojením a „odloženou spotřebou“ celoživotního úsilí o trvalý a všeobecný, spravedlivý prospěch.

⁷⁰ FUKUYAMA, FRANCIS. *Our Posthuman Future*. 1st ed. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002. ISBN 0-374-23643-7. s. 110; K jeho argumentům se blíže věnuji v následující kapitole.

Kantovo (nepochybně proti Humeovi kriticky namířené) úsilí o očistění vůle od vší podmíněnosti, odmítnutí jakékoli náklonnosti ve prospěch povinnosti jakožto autentického zdroje „pravé morální hodnoty“ člověka.⁷¹

Podle Kantových *Základů metafysiky mravů* nelze definitivní a nezpochybnitelnou zásadu mravnosti odvodit z povahy „lidské přirozenosti“; její určení se různí právě natolik, nakolik jsou zkušenostní (či „smíšená“). Etiky obsahující zkušenostní složku nemohou potřebný princip poskytnout. Tím se pro Kanta zdůvodňuje založení *metafysiky mravů* jakožto de-empirisovaného zkoumání v rámci čistého rozumu a současně i jediné skutečně účinné praktické filosofie. Každá bytost nadaná rozumem „má vůli“ čili je s to se řídit určitými zásadami, tj. „jednat podle představy o zákonech“. Vůli proto Kant vymezuje jako „praktický rozum“, v ideálním případě představuje totiž nutnou volbu (rozumem poznávaného) morálně dobrého. Ve skutečnosti však nedochází k úplné shodě jednání s principem („vůle není podle své povahy nutně poslušná“) a ten se tudíž stává (vůli) donucujícím příkazem. Jeho vyjádření Kant nazývá *imperativem*. Výrazem *imperativu* je povinnost jakožto relace rozumem poznávané nutnosti a vlastního rozhodnutí vůle, které není nutné, a proto musí být vynucováno,⁷² anebo jinak řečeno relace mezi principem (objektivitou) a „nedokonalostí vůle“ (subjektivitou).

V návaznosti na předchozí výklad Kant rozlišuje *imperativ hypotetický*, poukazující na možnost určitého jednání jakožto prostředku (dobrého k něčemu), a *imperativ kategorický*, ukazující na nutnost jednání samého jakožto jediného účelu (dobrého o sobě). Potom tedy například také

⁷¹ KANT, IMMANUEL. *Základy metafysiky mravů*. Vyd. 1. 1990. ISBN 80-205-0152-5. s. 60.

⁷² tamtéž, s. 76

úsilí o blaženost spadá do kategorie *hypotetických imperativů*, neboť jednání, k němuž příslušný imperativ vybízí, stále pouze zprostředkovává „jiný úmysl“, neopouští rovinu pravidel či rad. Naproti tomu *kategorický imperativ* je předpisem čistě formálním a principiálním, stanovujícím obecná, universální východiska, a tak je skutečným příkazem. Právě proto jej Kant označuje za „imperativ mravnosti“.⁷³

Pokud existuje nutný zákon, který zavazuje k podřízení se kategorickému imperativu, pak musí souviset „s pojmem rozumné bytosti vůbec“. Jestliže tedy rozumnou bytost charakterizuje vůle jakožto zvláštní způsobilost jednat „podle představy jistých zákonů“, musí zde být nějaký (pro každou rozumem nadanou bytost platný) účel jakožto „objektivní základ jejího sebeurčení“, tedy „účel sám o sobě“ (svou nepodmíněnou hodnotou) zakládající zákony a tudíž i kategorický imperativ. Takovým účelem je podle Kanta každá rozumná bytost. Proto se nazývá *osobou* jakožto vždy o sobě jsoucí účel a nikdy „pouhý prostředek“.⁷⁴

Kategorický imperativ může existovat potud, pokud stanoví „objektivní princip vůle“. Jeho (jediným možným) východiskem je právě rozumná bytost jakožto účel o sobě. Kant takto dochází k další formuli nejvyššího příkazu jako zdržení se jednání, které by účel o sobě (ať už ve mě samotném či v jakékoli rozumné bytosti) ponížilo na pouhý prostředek, a volbu takového jednání, které s tímto účelem vyjadřuje souhlas a respektuje jeho hodnotu. Tím, že jakožto na účel o sobě lze (a nutno) pohlížet na každou rozumnou bytost, je splněna podmínka apriornosti principu. Takový účel pramení z čistého rozumu a je tedy objektivním. Všechny ostatní (subjektivní) účely mu mají být podřízeny

⁷³ tamtéž, s. 79

⁷⁴ tamtéž, s. 89-91

jako zákonu. Z toho rovněž plyne, že vůle bytosti nadané rozumem musí být uznána za „obecně zákonodárnou vůli“.⁷⁵

Jestliže je potom idea svobody tím, co umožňuje jednání ze sebe, má-li bytost obdařená rozumem nutně vůli, nemůže nebýt svobodná. Jinak by její rozum nebyl rozumem, nýbrž pouze předmětem vnějších vlivů. Z toho Kant usuzuje, že rozum je nutně *spiritus agens*, který tuto svou mohutnost (vůli) reflektuje jakožto svobodu.⁷⁶

Nesouhlas s utilitarismem vedl některé myslitele 20. století ke snahám o zaujetí jakéhosi novokantovského stanoviska. K těmto pokusům o rehabilitaci universalistického, deontologického pojetí principů, jimiž by se mělo řídit lidské jednání, se řadí právě již vícekrát zmíněná *Teorie spravedlnosti* Johna Rawlse, aplikující universalistické východisko na problém jednání kolektivního, tj. politického uspořádání společnosti. Sám autor vidí „její základní myšlenky a cíle... ..v tom, že je filosofickou koncepcí konstituční demokracie“, shrnující „podstatnou část společného jádra demokratické tradice“ a mající sloužit „pro širokou škálu rozdílných politických názorů“.⁷⁷ Co přesně Rawls rozumí onou „podstatnou částí společného jádra demokratické tradice“ se dozvíme v třetím oddílu první kapitoly *Teorie*.⁷⁸ Hovoří-li o tradici, má na mysli „tradici smluvní“: založenou na teoriích společenské smlouvy. Výslovně zmiňuje právě Kanta, jemuž jsem věnoval předchozí strany, a s ním také Locka a Rousseaua.⁷⁹ V poznámce pak jejich spisy *Základy metafysiky mravů*, *Druhé*

⁷⁵ tamtéž, s. 93

⁷⁶ tamtéž, s. 110

⁷⁷ viz Rawlsova předmluva k českému vydání (z prosince 1994) In tentýž. *Teorie spravedlnosti*. Vyd. 1. 1995. ISBN 80-85605-89-9. s. 8.

⁷⁸ Pokud to kontext umožní, budu nadále hovořit pouze o *Teorii a Liberalismu*, přičemž budu mít na mysli Rawlsovy spisy *Teorie spravedlnosti* a *Politický liberalismus*.

⁷⁹ RAWLS, JOHN. *Teorie spravedlnosti*. s. 21. nebo tentýž, *A Theory of Justice*. s. 10.

pojedinání o vládě a O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva označuje „za autoritativní vyjádření smluvní tradice“.⁸⁰ V originále Rawls užívá výrazu „definitive of the contract tradition“, tzn. rozhodující, jaksi „konečné a neodvolatelné“ znění tradice, již tedy chápe jakožto lockeovsko-rousseauovsko-kantovskou „syntézu“ a která je pravděpodobně zároveň totožná s tím, co nazývá „jádem demokratické tradice“.

V rámci své *Teorie spravedlnosti* navrhl Rawls jakýsi dualistický systém hodnotově příznakové a bezpříznakové roviny. Základní strukturu společnosti (basic structure) – tj. hlavní společenské instituce politické, sociální a ekonomické včetně způsobu, jímž do sebe zapadají v rámci jednotného systému sociální kooperace⁸¹ – podle Rawlse tvoří základní práva a povinnosti (basic rights and duties). V rámci jimi vymezených mantinelů lidé realizují své cíle a stát ovlivňuje jejich dosahování: na tomto vztahu je založena politika. Právo tedy reprezentuje určité hranice, jejichž hlavním účelem je usměrňování sociální kooperace k politické férovosti⁸² a spravedlnosti. Základní struktura společnosti pak musí být hodnotově zcela

⁸⁰ tamtéž, pozn. 4 (v překladu i originálu)

⁸¹ RAWLS, JOHN. *Political Liberalism*. s. 11, srov. tentýž. *Theory of Justice*. s. 6: „For us the primary subject of justice is the basic structure of society, or more exactly, the way in which the major social institutions distribute fundamental rights and duties and determine the division of advantages from social cooperation. By major institutions I understand the political constitution and the principal economic and social arrangements.“

⁸² Ačkoli někteří tento překlad anglického výrazu „fairness“ odmítají, jsem přesvědčen, že lepší ekvivalent v českém jazyce jednoduše neexistuje. Překlad „slušnost“, k němuž se uchýlil Karel Berka, považuji za přinejmenším velmi zavádějící (srov. české vydání *Teorie spravedlnosti*, cit. v pozn. 23, 24). Domnívám se, že v kontextu Rawlsovy koncepce spravedlnosti lze ještě uvažovat o překladu „nezaujatost“, „nestrannost“, a že by takový překlad vystihoval jeden její velice podstatný rys. Nicméně výraz „férovost“ považuji za v této souvislosti pojmově nadřazený a proto se zcela přikláním k němu. Ostatně ani Rawls nehovoří o „justice as impartiality“, nýbrž o „justice as fairness“, jakkoli je prvé v druhém nepochybně obsaženo.

neutrální. Ostatní, hodnotě příznaková rovina sociální interakce nesmí do roviny základu nijak zasahovat, protože by tím ohrozila a možná i prolomila jeho integritu a tím pádem i integritu dobře uspořádané společnosti (well-ordered society) čili společnosti, jež je institucionálně a formálně ustavena podle zásad politické koncepce spravedlnosti jakožto určité podoby společenské smlouvy, pro jejíž principy by se podle Rawlse za podmínek „původní situace“ - přesně řečeno za „závojem nevědění“, který zcela zakrývá (a činí tak nepředvídatelnou) budoucí distribuci individuálních i kolektivních statků - rozhodl každý.

Vydání *Teorie* mělo obrovský dopad na politickou filosofii druhé poloviny 20. st. Přesto, ale spíše právě proto se vůči výše nastíněné Rawlsově politické koncepci spravedlnosti objevily četné kritiky. Své úsilí čelit jim Rawls završil v *Politickém liberalismu*. Původní *Teorii* částečně přehodnotil. Uznal, že myšlenka dobře uspořádané společnosti, tak jak ji představil v *Teorii*, „je nerealistická“, a to zejména kvůli pro ústavní demokratický režim charakteristickému „faktu plurality rozumných,^[83] avšak neslučitelných ucelených doktrín“,⁸⁴ mezi něž patří právě i sama myšlenka dobře uspořádané společnosti, k jejímž (dvěma základním) principům⁸⁵ se původně měli hlásit všichni občané bez rozdílu.⁸⁶

Rawls v *Liberalismu* nicméně (chtělo by se říci nadále) požaduje, aby doktrinální oblast byla mimo oblast práva, které má vždy přednost (priority of the right). Každá doktrína totiž vychází z určité představy o tom, co je dobré. Podle Rawlse však nelze vyřešit všechny otázky a

⁸³ Jak zmiňuji v pozn. 54, bylo by v češtině možná vhodnější hovořit o „(přiměřeně) racionálně odůvodnitelných“.

⁸⁴ RAWLS, JOHN. *Political Liberalism*. s. xix.

⁸⁵ tentýž. *A Theory of Justice*. s. 52n

⁸⁶ tentýž. *Political Liberalism*. s. xviii.

rozpory jediným způsobem, protože ve společnosti existuje pluralita těchto způsobů (plurality of the good). Ke konečnému závěru o tom, co je dobré, není možné dospět.⁸⁷ Proto se v Evropě nakonec prosadila představa, že náboženské otázky nemá řešit stát; Rawls koncept náboženské tolerance rozšiřuje na toleranci morální.

V jádru se John Rawls shoduje s v úvodní kapitole taktéž zmiňovaným Michaellem Walzerem, a to zejména co se týká oddělení církevní hierarchie od mocenského rozhodování. Walzerovy argumenty jsou nicméně poněkud praktičtější, ale především „realističtější“. V demokratizující se společnosti organisované v národních státech náboženství nutně ztrácí svou původní integrační roli, přestává být a ani nesmí být politikem.⁸⁸ Pokud by si nadále chtělo ponechat původní postavení respektive význam pro politickou či etnickou identitu, dostalo by se tím do rozporu se základními demokratickými zásadami: tj. tolerancí a svobodou. Jak ovšem Walzer trefně poznamenal: „Většina náboženství je organizována na kontrolu chování. Jestliže od nich požadujeme, aby se tohoto cíle vzdala, anebo aby se vzdala prostředků nevyhnutných k jeho dosažení, požadujeme od nich transformaci, jejíž konečný produkt ještě nedokážeme popsat.“⁸⁹

Podle Walzera jde v liberálně-demokratické společnosti na prvním místě o to, zabránit představitelům náboženství disponovat politickou mocí, neboť ta by mohla být lehce

⁸⁷ Rawls hovoří o „burdens of judgement“, tedy „břemenech úsudku“ (srov. tentýž. *Political Liberalism*. 54-58).

⁸⁸ K významu liberálního „umění odluky“ podrobněji též viz WALZER, MICHEAL. *Liberalism and the Art of Separation*. *Political Theory*. 1984, Vol. 12. No. 3. ISSN: 0090-5917. s. 315-330. Srov. Waldenfelsův pojem ztráty „orientační instance“ v úvodní kapitole eseje (pozn. 31, s. 13).

⁸⁹ WALZER, MICHEAL. *O tolerancii*. In tentýž. *Hrubý a tenký. O tolerancii*. Vyd. 1. 2002. ISBN 80-7149-440-2. s. 195.

zneužita vzhledem k potencionální netolerantnosti, jejíž příčinou jsou jednoduše postoje pro dané náboženství zásadní (tj. to, co z něj tvoří „ideologický systém“). Jinak řečeno: demokracie musí odepřít podíl na moci těm, jejichž přístup k rozhodování by ohrožoval samotné základy demokratického uspořádání *res publicae*. Z tohoto pohledu demokracii nejvíce škodí ortodoxie spojená se společenským, či (ještě hůře) politickým vlivem.

Ovšem Walzer se od Rawlse liší v jedné podstatné věci. Zatímco se Rawls ve své teorii soustřeďuje na pojem spravedlnosti jako politické čestnosti a korektnosti, tj. férovosti, a odděluje ji od spravedlnosti jako etického problému patřícího do metafysické roviny, Walzer si všimne, že tato separace spravedlnosti a s ní spojené morálky do dvou hodnotových rovin není ve skutečnosti dokonale proveditelná. Rawls k oddělení přistupuje, protože vychází z universalistické představy jakéhosi „morálního esperanta“. Walzer chápe, že to není reálné, protože by pak základní hodnotová rovina (tzv. minimální respektive „thin good“) musela být vždy objektivní a nepodmíněná. Dokazuje, že společnost sice má sice universální rozměr, ale vždy zároveň i partikulární: „*Neexistuje žádný neutrální (neexpresivní) morální jazyk*“. Základní rovinu „slabých dober“ vytváří „*opakovaně se objevující znaky konkrétních silných anebo maximalistických morálek*“.⁹⁰ Obě roviny jsou vzájemně provázány.

V euroamerické společnosti rovinu slabých dober samozřejmě tvoří silné předpoklady (v liberálně či sociálně-demokratické podobě), které si lidé přirozeně osvojují v průběhu své socializace. Díky nevyhnutelné kulturní reprodukci se všichni stáváme obhájci naší

⁹⁰ WALZER, MICHEAL. *Hrubý a tenký*. In tentýž. *Hrubý a tenký. O toleranci*. Vyd. 1. 2002. ISBN 80-7149-440-2. s. 27-28.

představy morálky v silném slova smyslu. Naše pojetí základní roviny je podmíněné liberálně demokratickou civilizací, jejíž jsme součástí. Walzer zdůrazňuje, že žádné morální maximum nekonstituuje celé morální minimum či dokonce ostatní morální maximy. Takové tvrzení by podle něj odpovídalo postoji dubu, který by prohlašoval „žalud za zdroj celého lesa“, anebo by sice připustil existenci jiných druhů, ale zároveň by ty, které nevznikly ze žaludu, označil za „nelegitimní“, tudíž „pokácení-hodné“. Rovina morálky v slabém či minimálním slova smyslu ve skutečnosti představuje spíše prostor pro sdílení hodnot; netvoří „základ maxima, je pouze jeho součástí“.⁹¹

Pro křesťana to znamená, že nesmí nikoho nutit přijmout křesťanskou morálku, stejně jako nekřesťan nesmí nikoho nutit přijmout nekřesťanskou morálku. Vrátime-li se k historickému vývoji, uvidíme, že chyba se děla na obou stranách. Zatímco křesťané hájili poněkud sveřepě „svůj svět“ a jeho hodnotový systém, liberálové tento svět chtěli otevřít všem a vnést do něj svobodu. Nicméně způsob, kterým tento plán realizovali, vedl nevyhnutelně k tomu, že ze společného světa formovali opět „svůj svět“ se specifickým hodnotovým systémem. Vytvořili nové - liberální - paradigma.

Poněkud ironické je, že některé liberální argumenty byly původně křesťanské, nyní jen přizpůsobené moderní době, sekularizované a (to je nejironičtější) namířené proti církvi a náboženství. Příčinou tohoto závažného paradoxu, který dodnes zasahuje do vztahu křesťanství a západní liberálně demokratické společnosti, je v celku prostý omyl směšování. Z filosoficko-antropologického hlediska lze vymezit tři základní sféry, které dohromady

⁹¹ tamtéž, s. 31-32.

utváří svět, v němž žijeme: *civilizace* představuje „každodenní živobytí“, aplikování možného, napodobování druhých, *kultura* poskytuje zboží, myšlenky, trendy, modely chování a původně vyrůstá z třetí vrstvy - *religiosity* jakožto koherentní roviny života a zdroje identity, určité snahy vyjádřit vděčnost za bytí ve světě.⁹² Tyto tři okruhy se samozřejmě prolínají, nicméně musí zároveň zůstat odděleny, protože jinak by došlo k postupnému porušení integrity společnosti. Když církevní hierarchie, jejíž primární úkol spadá do roviny *religiosity*, expandovala i do dalších dvou rovin, muselo to dříve či později vyvolat logickou reakci.

Liberálové církvím (zejména katolické) zaslouženě vyčítali jejich nepřiměřené mocenské postavení, nadměrné zasahování do mimo-náboženských oblastí života. Jestliže *religiosita* přirozeně sublimuje do dalších dvou sfér a ovlivňuje je, není to totéž, jako když se to děje řízeně, plánovitě nebo dokonce násilně. Náboženství se nesmí změnit v instituci kolektivní hyperkontroly totalitního diktátu. Něco takového je konec konců v rozporu s křesťanstvím, přinášejícím do náboženské roviny nový rozměr individuálního vztahu a odpovědnosti. Omyl církevního kléru tkvěl v přílišném zaujetí udržováním nabytých posic, které posilovalo klamnou domněnku o správnosti propojení církve a státu, o legitimitě donucovacího dohledu nad lidmi, byť jde možná o omyl motivovaný upřímnou snahou o zachování křesťanské víry. To však nemůže ospravedlnit způsob, jímž někdy církve „bránily víru“ (opět zejména, avšak nejen, církev katolická). Náboženství ovšem nesmí ani sloužit státu k prosazování jeho pravomocí a rozhodnutí, přeměnit se v pouhou další státní instituci, jak tomu často bylo v

⁹² SOKOL, JAN. *Malá filosofie*. s. 243-249

protestantských evropských zemích (kde se v podstatě prosadil jakýsi západní caesaropapismus).

Křesťanství jako takové se přesto jaksi staví do role onoho zmiňovaného žaludu jakožto jediného „zdroje celého lesa“. Jinak řečeno: nárokuje si zcela výjimečnou a neopakovatelnou universalitu, universalitu spásy v osobě Ježíše - Krista - Nazaretského. V tomto smyslu je mnohem více než jen nějakou „ucelenou doktrínou“. Ano, ale v tomto smyslu zde znamená v smyslu theologickém, nikoli politickém. Pozorný čtenář evangelií v nich nepostřehne ani náznak theokratického učení. Ježíš opakovaně zdůrazňuje, že „jeho království“ je jiné povahy, není žádným světským panstvím,⁹³ a k nelibosti mnohých svých současníků nevyzývá k žádné politické revoluci v podobě povstání či převratu. Dokonce je ochoten akceptovat jistou donucovací autoritu stávajícího politického režimu, když schvaluje placení daní římskému císaři.⁹⁴

Na druhou stranu křesťanství přináší skutečnou revoluci, totiž převrat myšlení. A právě takto míří jako osten proti všem maximalismům, které bez rozpaků narušuje a posléze i boří. První křesťané platí daně, ale titul „Dominus et Deus“ drze přiřknou nikoli božskému imperátorovi, ale potulnému hebrejskému proroku z Galileje, který byl ukřižován jako buřič a heretik. Pro obyvatele tehdejšího světa to bylo přibližně stejně šokující, jako bychom dnes nazývali „Pánem a Bohem“ nějakou „pochybnou existenci“, která byla popravena například na elektrickém křesle. Rakouský theolog Hans Rotter si všímá porovnatelnost situace křesťanů dnes a v počátcích církve. Tehdy i nyní se křesťanství velice intenzivně konfrontovalo

⁹³ Nejvýrazněji v rozhovoru s Pilátem, viz J 18, 36.

⁹⁴ Srov. Mt 22, 15-22; Mk 12, 13-17

s konformními normami většiny zejména, co se týká pohledu na člověka, konkrétně pak postavení otroků, žen,⁹⁵ dětí, nenarozených. Přišlo s radikálně novou antropologií, kterou Rotter neváhá přirovnat k „theologii osvobození“.⁹⁶

Křesťanství je tedy v jádru avantgardou, jakkoli to zní pro mnohého čtenáře, který ho nerozlišuje od jeho různých historicky podmíněných aplikací a interpretací, překvapivě. Ve své ryzí podobě vždy bude provokovat vášnivě negativní reakce okolí. Klade lidem ten nejtroufalejší požadavek: aby změnili sami sebe a celý svůj život. To je také původní význam v češtině dávno nesrozumitelného a poněkud zavádějícího imperativu „Čiňte pokání!“ čili řecky „Metanoiate!“.

Křesťanství však není jen nějaká intelektuální výzva. Ten, kdo se k němu chce hlásit, se musí chtít reálně změnit. *Metanoia* člověka se těžko může týkat jen theologické, popřípadě filosofické spekulace. Naopak zasahuje všechny oblasti života. Jde o výzvu maximalistickou. Křesťan proto musí každou situaci zvažovat v kontextu této výzvy. Nemůže se ale ani izolovat před okolním světem, který tuto výzvu nereflektuje či ignoruje, byť se o to někdy někteří křesťané pokouší a podobné snahy byly jistě jedním ze silných motivů poustevnického a řeholního hnutí.

Maximalistická výzva křesťanství tudíž musí být znovu a znovu interpretována tváří v tvář jiným maximalismům. Vzniká tak cosi jako „křesťanský minimalismus“ hranic, za

⁹⁵ Ano, skutečně i postavení žen. Přestože dnešnímu čtenáři některých pasáží listů apoštola Pavla to připadá neuvěřitelné, křesťanství hodnotu ženy výrazně posílilo. Z hlediska spásy totiž není mezi lidmi žádný rozdíl. Už jen to, že se zprávy o vzkříšení Ježíše odvolávaly na očitě svědectví žen (viděly ho jako první), ačkoli takovému svědectví se v tehdejší době nepřikládalo valný význam, muselo na současníky působit převratně.

⁹⁶ ROTTER, HANS. *Důstojnost lidského života. Základní otázky lékařské etiky*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1999. ISBN 80-7021-302-7. s. 9

kterými již nelze udržet křesťanskou identitu. Tento „minimalismus“ je zároveň vždy o něco „maximalističtější“ než minimalismy konkurenční. Nemůže totiž pozbyt své křesťanské avantgardnosti. Než se podařilo účinně proměnit evropský pohled na otázku otroctví, uplynulo od ukřižování v Jeruzalémě dlouhých devatenáct století. Tvrdý theologický odsudek otroctví přitom byl možný vždy. Jeho široké politické a sociální uplatnění však nikoli. Křesťanství nepředstavuje převrat kvantitativní (co do rychlosti, okamžitého počtu), nýbrž kvalitativní (co do hloubky a trvání). Apel k proměně má permanentní platnost, je ostnem „na hrotu doby“. Jeho „minimalismem“ je *conditio sine qua non* antropologie „otrok je bližní, člověk jako já, bratr“. Za tuto mez již křesťan nemůže jít. Popřel by tím maximalistickou výzvu, kterou předtím vyslyšel. Podobně dnes nepřekročí mez „úcty k životu“ v palčivých sporech současnosti. Dokonce i nepřítel, dokonce i zločinec je mu bližním a člověkem.⁹⁷ Zejména ten, kdo se ještě nebo již nemůže zastat sám sebe, je mu bližním nejpotřebnějším.

⁹⁷ To je obzvláště aktuální v současné diskusi o trestu smrti. Encyklika *Evangelium Vitae* v této souvislosti uvádí, že „ani vrah není zbaven své lidské důstojnosti“. Jak připomíná Günter VIRT, představuje toto prohlášení významný odklon od původně obvyklého theologického ospravedlnování trestu smrti na základě tese o „ztrátě důstojnosti“ a „propadnutí hrdlem“, jejímž zastáncem byl také Tomáš Akvinský (viz VIRT, GÜNTER. *Žít až do konce. Etika umírání, smrti a eutanazie*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2000. ISBN 80-7021-330-2. s. 63-64).

Přesto však *Evangelium Vitae* a především pak *Katechismus katolické církve* dosud připouští institut trestu smrti jako krajní akt sebeobrany společnosti v situaci „absolutní nezbytnosti“, kdy není možná jiná, nekrvavá „ochrana veřejného pořádku a bezpečnosti osob“ (*Evangelium Vitae*. 56 sec. VIRT, GÜNTER. *Žít až do konce*. s. 68-69). VIRT upozorňuje, že toto „zásadní stanovisko učitelského úřadu církve... ..velice oslabuje věrohodnost usilování církve o bezpodmínečnou ochranu života“ (týž. *Žít až do konce*. s. 69). A to zvláště proto, že je v rozporu s kategorickým odsudkem mučení (*Katechismus katolické církve*. 2297), ačkoli i „konkrétní výkon trestu smrti je vždycky spojen s mučením“, a nadto *Evangelium Vitae* (opět v č. 56) připouští, že existují prostředky, které „lépe odpovídají konkrétním podmínkám obecného blaha a více se shodují s důstojností lidské osoby“.

Síla tradičního učení, které v průběhu staletí, kdy představovalo dominantní paradigma, přirozeně absorbovalo a asimilovalo řadu původně cizorodých prvků zde tedy

Hlavní proud liberální kritiky se odvolává na mez „svobody volby“, přičemž se zaštiťuje „etickou neutralitou“, jako kdyby se neznal ke svým – nutně – maximalistickým východiskům. „*Maximalismus ve skutečnosti předchází minimalismu a nikoli naopak*“, namítá Michael Walzer.⁹⁸ Pro „slabý“ liberální proceduralismus stavící na rovných pravidlech účasti ve veřejné diskusi to neplatí o nic méně než pro jakoukoli jinou doktrínu. Tato rovnost účasti je navíc spíše hypotetická, protože „příkaz tolerance“ se uplatňuje zejména na přesvědčení většiny. Menšinová přesvědčení jsou – jakožto zpochybňující dominantní nárok majority – apriori podezřelá. Jejich artikulace vyžaduje nepoměrně více odvahy a ochoty snášet nikoli racionální protiargumentaci, ale nelítostné a zuřivě netolerantní napadání, labelingem počínaje, sociální exkomunikací konče. Walzer sám připouští, že „*skutečný pluralismus [je] často odsouván stranou a rozdíly [jsou] nezřídka despoticky potlačovány*“.⁹⁹

Je tedy ještě možné hledat společnou řeč? Předně o to musí být zájem na obou stranách. Za další musí obě strany připustit, že jejich východiska jsou maximalistická a upřímně hledat společný minimalistický „*modus vivendi*“. John Rawls ve svém *Liberalismu* jako řešení nabízí akceptaci faktu nezměnitelné plurality různých pojetí dober. Také

převažuje nad odvahou ke křesťanství vlastní avantgardnosti „*theologie osvobození*“. V této souvislosti hraje svou roli rovněž opatrnost magisteria vůči posunům, kterým by některé části široké katolické obce nebyly schopny porozumět a tedy je i přijmout. V zemích mimo liberálně demokratický okruh mnohdy lokální podmínky neumožňují uplatnění západních měřítek. Vysvětlení poukazem na místní kontext lze do určité míry použít také v případě Spojených států. Avšak i zde se již samozřejmě objevily katolíky iniciované snahy o odsouzení trestu smrti (viz například „*důsledná etika života*“ kardinála Bernardin, srov. DWORKIN, RONALD. *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. 1st ed. (2nd). New York: Vintage Books, 1994. ISBN 0-679-73319-1. s. 49).

⁹⁸ WALZER, MICHAEL. *Hrubý a tenký*. s. 31

⁹⁹ tamtéž, s. 55

hodnotový pluralismus je však sám maximalismem: „produktem silně [thick] rozvinuté liberální politiky“.¹⁰⁰ Co to znamená a jak se s tím vypořádat?

Irské ženy žalující svou zemi, zmiňované v úvodní kapitole a znovu v této kapitole, chtějí hájit „své dobro“. Co tím míní? Domnívám se, že jednoduše svůj (předpokládaný) individuální prospěch a zájem, o němž rozhoduje jejich preference, více či méně informovaná. Patrně předpokládají, že to, co je dobré pro jednoho člověka, nemusí a často není dobré pro druhého, ale že každý člověk musí sledovat především své vlastní dobro. Ztotožňují tedy dobré s prospěšným. Nedostáváme se tím ovšem zpět k utilitarismu?

John Rawls proti utilitarismu postavil nejprve „dobře uspořádanou společnost“, v níž byla nerovnost přijatelná právě tehdy, když z ní měl prospěch „nejhůře postavený“. Nabízí se otázka, zda se Rawlsovi vůbec podařilo uniknout z „kleští utilitarismu“, jestliže se i v „dobře uspořádané společnosti“ uplatňuje jistý kalkul prospěšnosti. Právě proto, aby se Rawls vyhnul problému neodolatelné lákavosti okamžitého užitku, zavádí „původní situaci“, za níž je každý účastník rozhodování o spravedlivé distribuci uchráněn od partikulárních momentálních náklonností a předpokladů. V zásadě lze tuto konstrukci mít za obdobu Kantovy „říše účelů“ v politickém smyslu slova. Walzer k tomu podotýká, že Rawls se snaží konstruovat společenské uspořádání nejlépe vyhovující „(možným či představitelným) životním plánům“ jednotlivce jakožto subjektu seberealizace (respektive se snaží zapojit každého účastníka hypotetického rozhodování do konstruování takového uspořádání). Nicméně takový přístup počítá s pojetím života jako individuálně rozvrhovaného projektu neboli kariéry.

¹⁰⁰ tamtéž, s. 35

Takové pojetí Walzer označuje za podmíněné a vypočítává jeho alternativy (život jako dědictví, život společensky definovaný prostřednictvím zásluh, život jako bezprostřední prožívání, život jako Boží plán). Distribuce je proto vždy distribucí určitého způsobu života. Podle Walzera ji nelze odloučit od sociálního kontextu: „*spravedlnost distribucí je relativní vzhledem k sociálním významům*“, přitom však „*ne jednoduše relativní, protože spravedlnost distribucí je určitá maximalistická morální představa*“.¹⁰¹

Již jsme řekli, že v reakci na kritiku své *Teorie* Rawls připouští, že idea dobře uspořádané společnosti obráží specifické silné pojetí dobra a je tedy „ucelenou doktrínou“, a jako odpověď nabízí fakt plurality a proceduralistický koncept „překrývajícího konsensu“ (overlapping consensus) přiměřeně rozumně odůvodnitelných doktrín. Stále však trvá na opozici politického konstruktivismu (koncepce spravedlnosti, která je konstruována prostřednictvím procedury, při níž rozumně uvažující osoby nebo jejich zástupci za rozumně odůvodnitelných podmínek přijímají zásady regulace základní struktury společnosti) vůči konstruktivismu morálnímu (ucelených doktrín). Politický liberalismus je pro něj charakterizován dualismem, který vyplývá „ze zvláštní povahy demokratické kultury“, jejímž výrazem je právě pluralismus, ovšem opět pouze takový, který lze přiměřeně rozumně odůvodnit.¹⁰²

Rawls se tedy i v *Liberalismu* snaží nadále obhajovat a udržet svou představu distribuce. Ucelené doktríny podle něj sice vytváří určité „kulturní pozadí“ občanské společnosti, avšak to je sociální, nikoli politické

¹⁰¹ tamtéž, s. 42; Walzer tuto tezi označuje za ústřední myšlenku svých *Sfér spravedlnosti* (údaje o knize viz pozn. 57).

¹⁰² RAWLS, JOHN. *Political Liberalism*. xxii-xxiii

povahy.¹⁰³ I kdyby tomu tak bylo, stále zůstává sporné, zda lze - jak tvrdí Rawls - i samotnou politickou koncepci podávat „jakožto autonomní a exponovanou odděleně od, či bez odkazování na, jakékoli... ..širší pozadí“.¹⁰⁴ Odpověď bude patrně záviset na tom, nakolik budeme ochotni - jako například Michael Walzer - připustit, že zcela autonomní koncepce je utopií, ačkoli se jí rawlsiánský proceduralismus veřejné diskuse („public reason“) postavené na „kritériu reciprocity“ snad do určité míry blíží.

Jeho zásadní nesnáze spočívá podle mého mínění v tom, že téměř apriorně počítá se schopností občanů „vést své veřejné politické diskuse o ústavních základech a otázkách základní spravedlnosti v rámci toho, co každý z nich upřímně považuje za rozumně odůvodnitelnou politickou koncepci spravedlnosti... ..vyjadřující politické hodnoty, u nichž by bylo možné rozumně očekávat, že je ostatní jakožto svobodní a rovní budou rovněž schvalovat“.¹⁰⁵ Tak vysoká politická gramotnost i intelektuální poctivost je nicméně velmi zřídka jevem. Bez nich lze pak těžko předkládat takto chápaná rozumně odůvodnitelná stanoviska. Pro Rawlse ve chvíli, kdy dojde k patu v rozumové diskusi a lidé se začnou dovolávat základních východisek svých „ucelených názorů“, je především ohrožen princip reciprocity.¹⁰⁶ Je ovšem reálné očekávat, že tomu tak bude pouze v situaci jakési remízy argumentů? Skutečně se lidé rozhodují výhradně s ohledem na své upřímné přesvědčení, že předmět jejich volby je tím nejprůměrněji racionálně odůvodnitelným?

Rawls připouští, že například v případě interrupce dochází k zablokování mezi dvěma odlišnými politickými

¹⁰³ tamtéž, s. 14

¹⁰⁴ tamtéž, s. 12

¹⁰⁵ tamtéž, l

¹⁰⁶ tamtéž, lv

koncepty. Nepovažuje to ale za nějak zvlášť znepokojující, vzhledem k tomu, že politické koncepce spravedlnosti se nemusí shodnout na všem a ani zastávání stejné koncepce nemusí podle něj vždy vést k souhlasu na konkrétních otázkách. Pro rozumnou přijatelnost hlasování je podle Rawlse dostačující, vyhoví-li procedurálním podmínkám, tj. je-li provedeno v souladu s konceptem „public reason“.¹⁰⁷ V tomto směru považují Rawlsovo pojetí rozhodovacího procesu za nejen značně idealistický, nýbrž i výrazně formalistický a proceduralistický. Tuto mou domněnku posiluje Rawlsovo konstatování, že výsledek hlasování sám o sobě v danou chvíli nemusí být pravdivý a správný. Pokud jde o případ interrupce, doporučuje odpůrcům práva na její podstoupení, jmenovitě katolickým křesťanům, aby představili své argumenty ve veřejné diskusi a v případě neúspěchu svého přesvědčování kritizovaného práva sami nevyužívali, ale uznali jej za součást platného práva. Případný násilný odpor pak označuje za racionálně neodůvodnitelný, protože vnucující konkrétní ucelenou doktrínu, jíž většina odmítá. Pokračující nenásilný odpor uznává za legitimní.¹⁰⁸

Domnívám se, že dovedeme-li takto chápaný rozhodovací proces do důsledků, odhlasovat lze „téměř cokoli“. Legitimita se zde opírá pouze o „procedurální adekvátnost“. Posledním účinným korektivem může samozřejmě být rozhodnutí ústavního soudu. Jenže to bude opět zdůrazňovat procedurální hledisko a odvolávat se na nutnou „mravní neutralitu“. Ani ústava však přitom není morálně neutrální. Výsledkem tedy nebude a nemůže být morálně neutrální zákon. Ve skutečnosti většina prosadí své pojetí toho, co pokládá za morální. Ačkoli to mnohým není zřejmé, i přesvědčení, že

¹⁰⁷ tamtéž, lvi

¹⁰⁸ tamtéž, lvi-lvii

něco „má být dovoleno“, ponecháno osobní volbě, je silné morální přesvědčení. Proč v jistých případech vyžadujeme tzv. toleranci a v jiných nikoli? Pokud švédský soud rozhodne, že otci, který připustil obřízku své dcery (zdůrazňuji, že jsem netolerantním odpůrcem tzv. ženské obřízky!), bude odňata svoboda na čtyři roky, a švédští občané se pozastavují nad „nízkým trestem“, není to snad nezpochybnitelná ukázka maximalistického pohledu? Jsem přesvědčen, že ano a že tomu nemůže být jinak, protože není možné nebyť maximalistou, a že ten, kdo svůj si maximalismus nepřipouští či jej dokonce zapírá, je buď v hlubokém rozporu se sebou samým, anebo neuvěřitelným alibistou.

Jistěže by zde Rawls nebo jiný zastánce jeho koncepce politického liberalismu namítl, že moje interpretace je paralogická, protože naprosto pomíjí roli sdílených přesvědčení. Podle mého mínění je ovšem spoléhání na sdílená přesvědčení dvojsečné: nejsou přece neměnná, i demokratická tradice se vyvíjí. Locke, Rousseau i Kant by jistě byli velice překvapeni, kdyby se ocitli v dnešní západní liberální společnosti. A my bychom byli jistě překvapeni jejich hodnocením. Jestliže se však sdílená přesvědčení mění, znamená to, že také, alespoň do určité míry podléhají vlivu, ne-li diktátu většiny. Jinou otázkou již je, kdo nebo co vlastně má rozhodující vliv na převládající morální orientaci. A neméně podstatnou otázkou s tím související je, zda se sdílená přesvědčení podporovaná morálním ideálem v jejich pozadí nemohou změnit natolik, že to způsobí pozvolný či dokonce náhlý rozklad samotné liberální struktury společnosti.

Dovolím si zde vznést ještě provokativnější hypotézu, že quasi-slabý liberální proceduralismus, a zvláště ten druh proceduralismu, který se již snaží „neopírat“ o

představu dobře uspořádané společnosti, nakonec umožňuje vítězství utilitarismu, utilitaristického pojetí volby a rozhodování, utilitaristické podoby politiky. Skupina irských žen, o nichž jsme se vícekrát zmínili, brání „své dobro a zdraví“. Jistě jim to nelze zazlívat. Ani zde zjednodušeně netvrdím, že motivace těchto žen je ryze utilitaristická. Nicméně přesto je třeba se ptát, zda je dostatečné bránit „své dobro“ a co to vlastně znamená.

Dnes se za největší porušení svobody pokládá, jestliže se jí staví do cesty nějaká překážka. Každé donucování se pouze trpí. Zákaz je však jakousi značkou v síti sociálních interakcí. Z individuálního hlediska může být užitečné a prospěšné zákazy přehlížet, vyhýbat se jim nebo dokonce usilovat o jejich odstranění. Je tu ale i „jiné hledisko“, nadhled „obecného prospěchu“, který musí být více než jen kalkulem, průnikem partikulárních zájmů, protože samotný kalkul či průnik vede k (otevřené, ale častěji skryté, plíživé) diktatuře většiny, anebo těch, kteří kontrolují jeho vstupní hodnoty. Je možné, spíše pravděpodobné, že ono „jiné hledisko“ je podobně nedostižným ideálem jako demokracie. Jestliže však na jeho hledání zcela resignujeme, budeme se muset především vypořádat s otázkou, kdo z toho nakonec bude mít prospěch.

III. PRAKTICKÉ DŮSLEDKY aneb kudy a kam z patu

Nelze popřít, že stálý konflikt skupinových, ale v postmoderní společnosti už spíše individuálních dober, je realitou současnosti. Tato dobra se ovšem chápou vesměs utilitaristicky jako prospěchy, zájmy. Problematika dobra jakožto obecnější kategorie je povětšinou odmítána. Zmizely názory a zůstaly jen zájmy, jak to již v předminulém století vyjádřil Honoré de Balzac? Otázka respektu k jiným zájmům se stala polem, na kterém se výrazně střetává křesťanská doktrína se s svými konkurenty. Také liberální autoři jsou si vědomi významu dokazování, zda někdo může či nemůže mít svůj zájem. Právě na tomto základě do značné míry postavil svou – Rawlsem podstatně inspirovanou – argumentaci ve věci interrupce a euthanasie Ronald Dworkin.

Ve své knize *Nadvláda života*¹⁰⁹ se Dworkin pokouší vyrovnat s rozsáhlým celospolečenským sporem v americké společnosti, který započal v roce 1973 rozhodnutím Nejvyššího soudu Spojených států v dnes již proslulém případě *Roeová versus Wade*.¹¹⁰ Zároveň otázku počátku života

¹⁰⁹ Práce poprvé cit. v pozn. 97; Název knihy je inspirován básní Dylana Thomase *And Death Shall Have No Dominion*. Česká verze názvu i většiny citovaných pasáží vychází z mého překladu části Dworkinovy práce, který jsem obhájil jako „skeletový překlad“ na FHS UK v červenci 2005.

¹¹⁰ Za neústavní byl prohlášen „jakýkoli zákon státu, který interrupci zakazuje s cílem ochránit plod během prvních dvou trimestrů – před sedmým měsícem – těhotenství“ (viz DWORKIN, RONALD. *Life's Dominion*. s. 7 a pozn. vii, viii). Dworkin uvádí, že tento případ je mezi Američany známější než nejslavnější kauzy americké právní historie jako *Marbury versus Madison* z roku 1803, v němž si Nejvyšší soud přiřkl právo prohlašovat rozhodnutí Kongresu za neústavní, *Dred Scott versus Sandford* z roku 1857, v němž byl otrok prohlášen za „pouhou část majetku“, a dokonce i *Brown versus Board of Education* z roku 1954, v němž byla za neústavní prohlášena segregace ve školách (viz DWORKIN, RONALD. *Life's Dominion*. s. 102). To podtrhuje enormní symbolický význam interrupce pro současnost. V této souvislosti lze vyslovit hypotézu, zda tento symbolický význam (např. pokroku, „sexuální svobody“, ženské emancipace, omezení vlivu církvi apod.) není hlavní příčinou nesmiřitelnosti a až nenávistného, agresivního průběhu střetů. Pokud by tomu tak bylo, bylo by zřejmě třeba revidovat Rawlsovu představu o přiměřeně racionálně odůvodnitelných postojích občanů rozhodujících se pro tu či onu volbu. Je možné i – troufám si říci – docela pravděpodobné, že symboličita zde zdaleka převažuje nad

nechápe odděleně od otázky života v celku, tj. včetně jeho konce, smrti. V předmluvě ke své knize dokonce vyjadřuje přesvědčení, že spor o euthanasii by se „v dlouhodobé perspektivě... ..mohl ukázat radikálnějším, kontroverznějším a pro většinu lidí v jejich vlastním životě důležitějším“. Předvídá rovněž nové, ještě komplikovanější a komplexnější otázky, především z oblasti genetiky a reprodukční medicíny, které již nyní pomalu začínají nabývat na významu.¹¹¹ Podle Dworkina je s výše zmíněnými a nyní o něco aktuálnějšími problémy spojuje identické ideové východisko jejich problematizace: „sdílené přesvědčení, že lidský život, v jakékoli podobě, má inherentní posvátnou hodnotu a že jakékoli možnosti, které máme v souvislosti s narozením a smrtí, bychom měli volit, pokud možno tak, abychom onu opravdovou hodnotu respektovali a nikoli ji znevažovali“.¹¹²

Inherentní posvátnost života je také východiskem Dworkinových úvah, spolu s názorem, že otázky s ní spojené „jsou nezbytně záležitostmi náboženskými“.¹¹³ Podle svých slov Dworkin předkládá argumenty, díky nimž bychom v sobě mohli opatrně „vzbudit naději, že Američané a lidé v ostatních zemích, kde si váží svobody, by mohli najít společné řešení politické rozepře, jež by všechny strany mohly důstojně přijmout“.¹¹⁴ „Ekumenickou ambicí“ své knihy

racionalitou. Takový závěr by nicméně bylo potřebné podepřít odpovídajícím výzkumem (např. sémantickou analýsou jazyka „obráců života“ a „zastánců volby“). V každém případě, zdá se mi, je spor o interrupci, příp. euthanasii příležitostí, abychom se zamysleli nad tím, zda naši současnost necharakterizuje deficit racionality.

¹¹¹ To ostatně dosvědčuje pozornost, již tomuto tématu věnují přední myslitelé doby jako Jürgen Habermas (tentýž. *Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenice?*. Vyd. 1. Praha: FILOSOFIA, 2003. ISBN 80-7007-174-5.), Francis Fukuyama (viz *Our Posthuman Future* cit. v pozn. 70), popřípadě částečně také Jacques Derrida (tentýž; ROUDINESCO, ÉLISABETH. *Co přinese zítřek?*. Dialog. Praha: Karolinum, 2003. ISBN 80-246-0542-2.).

¹¹² DWORKIN, RONALD. *Life's Dominion*, ix

¹¹³ tamtéž, x

¹¹⁴ tamtéž, x a s. 101

chápe v tom smyslu, že podle něj nabízí způsob, jak i odpůrce úmyslného zabití vyvíjejícího se lidského embrya může „opravdově věřit, že interrupce je morálně špatná, ale také se stejným zápalem věřit, že těhotné ženy by měly mít svobodu se rozhodnout opačně, pokud to jejich vlastní přesvědčení dovoluje či vyžaduje“. Tuto ambici opírá Dworkin o tvrzení, že není možné být reflektovaně a promyšleně přesvědčen o tom, že lidský plod má svá vlastní práva a zájmy od okamžiku početí, podobně jako je nemožné si - reflektovaně a promyšleně - myslet, že čtverec může být kulatý.¹¹⁵

V rámci tradičního chápání povahy sporu o interrupci podle Dworkina není realistické očekávat nalezení kompromisu. Průnik dvou tak protichůdných názorů, jako jsou názory na to, zda lidský plod má či nemá status osoby, je nemožný: „Lidé s dostatkem sebeúcty, kteří se v odpovědi na otázku, zda plod je osoba, neshodli, již nemohou dospět ke kompromisu či souhlasit s tím, že budou žít společně umožňující druhým činit vlastní rozhodnutí, o nic více, než se lidé mohou dosáhnout kompromisu ohledně otroctví nebo znásilnění“.¹¹⁶ Tuto patovou polaritu tradičního výkladu konfliktu pokládá Dworkin za neodstranitelnou jakýmkoli budoucími biologickými či morálními poznatky. Aby ji odstranil, snaží se na spor pohlédnout z hlediska nového.

Příčinou patu je podle něj „intelektuální zmatení“, jež „otrávil veřejnou polemiku ohledně interrupce“,¹¹⁷ spočívající ve směšování dvou různých námitek proti interrupci. Zaprvé lze vycházet z předpokladu, že lidský plod má od svého početí stejný nárok na ochranu svých práv a zájmů jako dospělí lidé. Cokoli tato práva porušuje, je

¹¹⁵ tamtéž, xi

¹¹⁶ tamtéž, s. 10

¹¹⁷ tamtéž, s. 13

princiipiálně nepřijatelné, interrupci nevyjímaje. Dworkin takto formulovanou námitku nazývá *odvozenou*, „protože předpokládá práva a zájmy, o nichž se domnívá, že náleží všem lidským bytostem, včetně plodů, a je od nich odvozená“. Zadruhé možno námitku postavit na přesvědčení, že lidský život jako takový vykazuje v jakémkoli svém stadiu inherentní (intrinsic) posvátnou kvalitu, s úctou k níž je interrupce v zásadním rozporu. Tuto námitku Dworkin označuje za *samostatnou*, jelikož není odvislá od nějakých práv a zájmů. Jestliže se někdo domáhá zákazu či omezení interrupce na jejím základě, znamená to podle Dworkina, že rovněž požaduje, aby stát měl „*samostatnou odpovědnost za ochranu inherentní hodnoty života*“.¹¹⁸

Podobně i v případě euthanasie rozlišuje Dworkin mezi odvozenou a samostatnou argumentací, přičemž se opírá o případ Nancy Cruzanové z roku 1989, která byla upoutána na nemocničním lůžku v důsledku autonehody a jejíž rodiče se soudní cestou domáhali odpojení přívodu živin, jež dívku držely naživu. Nejvyšší soud státu Missouri a po něm také Nejvyšší soud Spojených států jim v tom odmítly vyhovět právě s poukazem na posvátnost života. Odůvodnění stavělo na názoru, že stát může regulovat umírání i v rozporu s partikulárními zájmy jednotlivce, pokud z jeho hlediska záměrné předčasné usmrcení odporuje úctě k inherentní hodnotě života, a že tato hodnota je na partikulárních zájmech nezávislá.¹¹⁹

Na svém terminologickém odlišení zakládá Dworkin názor, že ačkoli ten, „*kdo nepovažuje plod za osobu s právy a zájmy, může namítat proti interrupci stejně tvrdošíjně jako ten, kdo trvá na tom, že plod takovou osobou je*“,

¹¹⁸ tamtéž, s. 11

¹¹⁹ tamtéž, s. 12

politické důsledky námitek se v obou případech podstatně liší.¹²⁰

Dworkin je přesvědčen, že většina lidí ve skutečnosti zastává spíše *samostatnou* než *odvozenou* argumentaci proti interrupci. Toto své tvrzení se snaží doložit výsledky průzkumů veřejného mínění, v nichž respondenti sice vyjadřují většinou stanovisko negativní vůči interrupci a kladné k potřebě ochrany nenarozeného lidského života, ale zároveň také většinou odmítají legislativní restrikcí v této věci.¹²¹ Podle Dworkina totiž „nikdo nemůže bezesporně tvrdit, že plod má právo nebýt usmrcen, a současně se domnívat, že je nesprávné, chrání-li stát toto právo v rámci práva trestního“.¹²² Za naopak „konsistentní“ a navíc odpovídající „velkolepé tradici svobody svědomí“ pokládá Dworkin tvrzení, že je sice samo o sobě „nesprávné předčasně ukončit lidský život“, ale že vlastní rozhodnutí o tom, zda bude či nebude ukončen, má být „ponecháno... ..osobě, jejíž svědomí je s touto volbou nejpríměji spojeno a která na ní má největší hmotný zájem“.¹²³

Ve sporu o interrupci respektive euthanasii proti sobě podle Dworkina stojí odlišná pojetí úcty k „universální hodnotě lidského života“. Ta jsou náboženské či alespoň „pseudonáboženské“ povahy, a proto – podobně jako náboženská dogmata – nesmí být vnucována těm, kteří je nesdílejí, protože by to znamenalo tyranskou destrukci „morální odpovědnosti“, na níž si pluralitní demokratická společnost zakládá. Takto lze zhruba shrnout první argument Ronalda Dworkina proti restriktivní politice státu ve věci interrupce (případně euthanasie).¹²⁴

¹²⁰ tamtéž, s. 12-13

¹²¹ tamtéž, s. 13-14

¹²² tamtéž, s. 14

¹²³ tamtéž, s. 14-15

¹²⁴ tamtéž, s. 15

Dworkin je si však dobře vědom toho, že bude muset předložit ještě další propracovaný argument, kterým podepře své tvrzení, že lidský plod nemůže mít svá vlastní práva a zájmy. Snaží se především dokázat, že není možné, aby měl plod něco takového jako „zájem nebýt zahuben“. Užívá přitom srovnání s krásnou a jedinečnou sochou, jež sama o sobě nemá žádný zájem být či nebýt zničena, s mladou karotkou, která sama o sobě nemá nic takového jako zájem dorůst plné velikosti, a s housenkou, pro níž „není lepší“ stát se motýlem.¹²⁵ Jakkoli samotná tato přirovnání považují za poměrně problematičtější, přejdu raději k podstatnější části Dworkinova názoru: z toho, že se „něco“ za určitých okolností může vyvinout v lidskou bytost, neimplikuje žádné vlastní zájmy onoho „něčeho“.

Kdyby se například ženské vajíčko mohlo za určitých okolností rozmnožovat partenogeneticky, těžko by – soudí Dworkin – někdo tvrdil, že je proti zájmům a právům vajíčka, aby žena menstruovala či užívala antikoncepci. Domnívám se, že zde ale dochází k záměně hledisek. V zásadě totiž nesejde na tom, zda se vajíčko, lépe řečeno jedinec, v němž vzniklo, rozmnožuje pohlavně či nepohlavně. Nejde o vajíčko jako takové, ale o fakt, zda v něm započal proces vývoje nového jedince. Jestliže ano, pak už nelze přísně vzato hovořit o vajíčku, ale o plodu v příslušném stadiu ontogeneze. V situaci, kdy vajíčko přestává být pouhým vajíčkem, dojde v parentálním organismu k fyziologickým změnám, které v případě úspěšné nidace¹²⁶ vylučují nástup menstruace. Je pravda, že u člověka k zahnízdění ve značném procentu případů vůbec nedochází.¹²⁷ Příčinou jsou přirozené mechanismy výběru zdravých a nedefektních embryí. Tento

¹²⁵ tamtéž, s. 15–16

¹²⁶ Termín pro zahnízdění oplodněného vajíčka / embrya v slizniční děložní vrstvě z epitelu a vaziva, odborně endometriu.

¹²⁷ ROTTER, HANS. *Důstojnost lidského života*. s. 28

„automatický“ výběr nicméně nelze ztotožňovat s „výběrem“, který by závisel na subjektivním úsudku rodiče či lékaře.

Menstruace tedy nikdy nemůže být v rozporu s - hypotetickými či reálnými - zájmy vajíčka, ale vždy pouze vajíčka, které se již začalo rýhovat, tj. stávat embryem. Pokud bychom plodu přiznali vlastní zájmy, museli bychom rozlišovat mezi menstruací přirozenou a uměle vyvolanou. Dworkinův argumentační pokus takové rozlišování zcela pomíjí.

Co se týká antikoncepce, její křesťanská kritika nestaví na otázce zájmů plodu, protože o nich lze diskutovat až tehdy, když plod existuje, tj. po početí. Zabránění početí je z křesťanského pohledu problematické v tom případě, že jeho motivem je svévolné a naprosté oddělení pohlavního spojení od jeho reprodukční stránky. Předmětem odmítnutí není sexualita, ani sexuální aktivita, ale její zúžení na prostředek - v lepším případě vzájemného - uspokojení. Podrobnější výklad křesťanského chápání sexuality ovšem nespadá do oblasti, o níž pojednává tato práce. Z hlediska zájmů plodu¹²⁸ je relevantní pouze taková „antikoncepce“, která má zároveň abortivní účinek. Jestliže působí inhibici nidace nebo změnu endometria,¹²⁹ přinejmenším zasahuje do přirozeného výběru životaschopného plodu. Znovu platí, že nezáleží na tom, jakým impulsem (pohlavním či nepohlavním) započalo rýhování vajíčka. Rovněž v tomto případě tedy Dworkin ne zcela přesně interpretuje běžně dostupná fakta.

Pokud se některému čtenáři zdá, že se zbytečně zabývám jednotlivostmi, odpovídám, že pokládám za důležité poukázat na problematičnost banalizace statusu lidského plodu

¹²⁸ Opět - zcela záměrně - neříkám, zda hypotetických či reálných. V tuto chvíli pouze zpochybňuji Dworkinův argumentační postup.

¹²⁹ Viz pozn. 122

v Dworkinově práci. Patrně nemá smysl dlouze dokazovat, že lidský plod nemá nic společného (snad vyjma části DNA) s mladou karotkou nebo housenkou a že ani jeho - byť hypotetické - zájmy nemohou být srovnatelné povahy. Avšak dokazovat, že lidské vajíčko a rýhující se lidské vajíčko čili embryo mají nekonečně rozdílný status, už podle mého smyslu má. Zatímco prvé skutečně nikdy žádné zájmy, ani hypoteticky, mít nemůže, u druhého to tak jisté není.

Své původní tvrzení, že to, co se může vyvinout v lidskou bytost, ještě není subjektem práv a zájmů, Dworkin dále zesiluje, když disposici k právům a zájmům odepře i tomu, co je „na cestě stát se úplnou lidskou bytostí“. Opět volí metodu přirovnání a nabídne scénu, v níž se Dr. Frankenstein chystá oživit předtím sestavený korpus a někdo mu jeho úmysl překazí. Jak se můžeme dovtípit, rovněž tento „korpus“ nemůže mít nic takového jako zájem a právo být oživen. V tomto bodu s Dworkinem naprosto souhlasím. Nemůže. Avšak rozhodně nemohu souhlasit, jak se Dworkin vypořádává s (sama sobě předloženou) námitkou, že uměle sestavený „korpus“, který je nutno oživit, nelze srovnávat s plodem, který se k životu probouzí jaksi „sám“. Podle Dworkina je takové srovnání legitimní, protože plod také potřebuje „vnější pomoc“.

Embryo přirozeně nevzniká docela „samo od sebe“, ale - jak víme - splynutím vajíčka a spermie. To může být jak zamýšlené, tak nezamýšlené (už v tomto ohledu Dworkinovo přirovnání není odpovídající). V minulosti se k němu mohlo dojít výhradně prostřednictvím sexuálního spojení muže a ženy, přesně řečeno jeho přirozených následků, bereme-li v potaz, že mezi faktickým oplodněním a samotnou souloží může být značný odstup.¹³⁰ Dnes samozřejmě lze oplodnění

¹³⁰ Dokonce až šest dní (srov. ROTTER, HANS. *Důstojnost lidského života*. s. 40).

provést v laboratorních podmínkách. To vyvolává řadu otázek, o nichž tu však nemohu hovořit. Nicméně, okamžik splnutí spermie a vajíčka není totéž jako okamžik stisku páky přístroje. V případě přirozeného oplodnění „se páka spustí“ vlastně „automaticky“, přičemž velmi často „naprázdno“. Soulož spíše jen „uvolní zarážku“. Touto slovní hříčkou s Dworkinovými výrazy pouze poukazují na skutečnost, že sexuální styk vytváří spíše podmínky, za nichž s určitou pravděpodobností může dojít k oplodnění a vzniku nového života. I zamýšlené oplodnění bude vždy zamýšlené v naprosto jiném smyslu než „oživení“ umělého tvora.

Výtvor Dr. Frankensteina bude vždy umělým výrobkem, navíc uskutečnitelným čistě hypoteticky. Jeho „vznik“ nikdy nebude proveditelný bez přímé, technické iniciativy člověka-výrobce. Lidský plod se nikdy nevyrábí, i v laboratoři se pouze využívá mechanismů reprodukce. Připustíme však, že pokud budeme za rozhodující okamžik považovat oplodnění, respektive stisknutí páky, budeme skutečně muset konstatovat, že před tímto okamžikem o žádných - ani hypotetických - zájmech nemůže být řeči. Jenže podstatou sporů ohledně statusu plodu je právě až *ono post*, nikoli *ante*.

Také „vnější pomoc“ je v případě plodu zcela specifická. Plod je závislý na těle matky, ale vyvíjí se nezávisle na její vůli, pokud ta jeho vývoj úmyslně neporuší či nepřerušuje. Jestliže se embryo vyvíjí v laboratoři, je mimo své přirozené prostředí, které je stále nenahraditelné, a tak je přerušování vývoje nakonec nevyhnutelné. I kdyby však přirozené prostředí matčiny dělohy bylo „nahraditelné“, nevyřešilo by to otázku, nakolik je ospravedlnitelné připustit vývoj plodu mimo ně.

Domnívám se, že Dworkin ve své analogii zaměňuje zájem „nebýt usmrcen“ a zájem „být oživen“. Přesto se však - aby předešel dalším možným námitkám - snaží „přiblížit“ prenatalní vývoj plodu svému přirovnání tím, že nechá Dr. Frankensteina zautomatizovat proces oživení „korporu“. Tak se podle něj ukáže, že samotné započetí procesu, podobně jako započetí prenatalního vývoje nevytváří žádný subjekt zájmů a práv. Proto podle něj nemůže být přerušeni tohoto procesu respektive vývoje porušením zájmů a práv nějakého subjektu.¹³¹

Materiální podmínkou subjektivizace je podle Dworkina vědomí sebe sama. Protože však k sebeuvědomování u člověka dochází až po poměrně dlouhé době od narození, musí tuto svou podmínku Dworkin nějak rozšířit. Hovoří tedy „o nějaké formě vědomí“ v podobě „psychických a fyzických projevů života“. Za jejich výchozí bod určuje tzv. primární citlivost, jinak řečeno především schopnost pociťovat bolest. Opírá se přitom o dosavadní poznatky embryologie a prenatalologie. Podle jím citovaného embryologa tzv. neurální substrát¹³² „pro zážitek bolesti neexistuje před sedmým měsícem těhotenství“ a zásah do primitivní citlivosti lze vyloučit stanovením více než opatrné hranice na dvacátý šestý týden těhotenství.¹³³

Dworkin je si nicméně vědom, že pouhé vyloučení bolesti není dostatečně pádným argumentem pro tvrzení, že nedochází ke konfliktu s žádným zájmem. Proto přejde k tezi, že „základem zájmu dále žít“ jsou „komplexnější schopnosti“ v podobě nálad a emocí, psychických stavů. Rozvoj těchto schopností pak těžko předchází kortikálnímu

¹³¹ DWORKIN, RONALD. *Life's Dominion*, s. 16

¹³² základ nervové soustavy

¹³³ DWORKIN, RONALD. *Life's Dominion*, s. 17 sec. GROBSTEIN, CLIFFORD. *Science and the Unborn*. New York: Basic Books, 1988. s. 55 a 130.

dozrávání¹³⁴ kolem třicátého týdne gravidity, protože teprve v tomto období lze na encefalogramu pozorovat zvýšenou elektrickou aktivitu a například rozlišit bdělost a spánek.¹³⁵ Vzhledem k tomu, že autor, jehož práci Dworkin využívá, předpokládá, že hranice dvacátého šestého týdne bude v budoucnu posunuta vpřed, pokládá Dworkin za dostatečně prokázané, že plod před touto hranicí „nemá neurální substrát nezbytný pro zájmy jakéhokoli druhu“.¹³⁶

Výše uvedený závěr jistě na mnohého čtenáře působí velice přesvědčivě. Pro přiznání práv a zájmů se stanoví konkrétní podmínka - počátek zvýšené elektrické aktivity v mozku plodu. Přesto si tuto konkrétní podmínku dovolím nazvat arbitrární. Dworkin hovoří o vědomí sebe sama. Kortikální dozrávání je však jeho pouhým předpokladem, stejně jako počátek elektrické aktivity jako takové, který spadá do sedmého týdne těhotenství, jak se můžeme dočíst v téže kapitole Dworkinovy knihy.¹³⁷ Hlavní důvod, proč se mnohý čtenář přikloní k Dworkinově podmínce, bude patrně ten, že podobně jako samotnému Dworkinovi, mu plod, který vykazuje zvýšenou elektrickou aktivitu mozku, je alespoň primárně sensitivní a celkově iritabilnější než v předchozím období svého vývoje,¹³⁸ bude připadat už

¹³⁴ Tvorba spojení mezi thalamem čili „nejvyšším podkorovým přepojovacím centrem sensitivních drah“ (viz PETRÁČKOVÁ, VĚRA; KRAUS, JIŘÍ; KOL. *Akademický slovník cizích slov. II. díl. L-Ž*. Praha: Academia, nakladatelství AV ČR, 1995. ISBN 80-200-0524-2), do něhož vedou periferní nervové receptory, a rozvíjejícím se neokortexem.

¹³⁵ DWORKIN, RONALD. *Life's Dominion*, s. 18 sec. FLOWER, MICHAEL. *Neuromaturation of the Human Fetus. Journal of Medicine and Philosophy*. s. 246. et GROBSTEIN, CLIFFORD. *Science and the Unborn*. s. 129.

¹³⁶ tamtéž

¹³⁷ tamtéž, s. 17 sec. FLOWER, MICHAEL. *Neuromaturation of the Human Fetus*. s. 237, 239, 245. V pozn. 21 se dále dozvíme, že „podle Williamsova porodnictví (CUNNINGHAM, F. - MACDONALD, P. - GANT, N. *Williams Obstetrics*. Vyd. 18. 1989. s. 103) „lokální stimuly mohou vyvolat mhouření očí, otevření úst, neúplné sevření prstu a plantární flexi palců“ v osmém týdnu po početí“.

¹³⁸ Srov. tamtéž, pozn. 25 sec. GROBSTEIN, CLIFFORD. *Science and the Unborn*. s. 129. Cituje se zde studie, podle níž „předčasně narozený plod mladší třiceti dvou týdnů „je snadno

„dostatečně živý“ na to, aby v něm začal vidět - přinejmenším potenciální - subjekt. Máme tedy přijmout hledisko, které staví na „míře živosti“? Lidský plod ale nemůže být živější, než je živý od svého početí. Jeho životní projevy se pouze rozvíjejí a mění, podobně jako se rozvíjejí a mění u člověka v průběhu celého jeho života.

Osobně pokládám za podstatnou především skutečnost, že lidskému plodu, je-li počat, lze přiznat přinejmenším potenciální status lidského subjektu a tím pádem i zájem nebýt usmrcen. Nebude-li totiž jeho vývoj přirozeně či uměle porušen, přerušen či jinak znemožněn, dosáhne nakonec stadia, kdy si bude vědom sebe sama. V této souvislosti také stojí za zmínku, že ani u novorozence nelze hovořit o vědomí sebe sama v přísném smyslu slova. Můžeme pak vznést otázku, zda přesvědčení o ospravedlnitelnosti zabíjení novorozenců ve starověku, obsažené dokonce i v římském právu,¹³⁹ nebylo založeno na analogicky arbitrární podmínce přiznání statusu subjektu. Není takové podmiňování spíše výrazem kulturních zvyklostí či socioekonomických faktorů, které se až následně obhajují? Není srovnatelně pochybné zastávat názor, že plod není do určitého okamžiku subjektem práva být zachován při životě, jako hájit názor, že subjektem takového práva není novorozenec ženského pohlaví či se závažným postižením?

vybuzen ke krátké mírné aktivitě, ale nikdy není vybuzen zcela. Ani nespí, ani není vzhůru, ale jen podřimuje a hýbe se“.

¹³⁹ Gaius, velká římská právní autorita, dokonce tvrdil, že v žádném národě neměl otec nad svými dětmi větší moc než právě u Římanů. Usmrcení dítěte se jakožto *parricidium*, tj. vražda příbuzného, trestalo až od dob Konstantina Velikého. Do té doby byla otcova *potestas vitae necisque* téměř neomezená. Díky *ius exponendi* mohl také dítě nepřijmout, což se dělo zejména v případě, že šlo o další dceru, anebo dítě „nějak vadné“. Odkládání novorozenců bylo běžným jevem, někdy docházelo i k jejich „utracení“. Také *ius vendendi*, právo prodeje, bylo omezeno až za Konstantinovy vlády, ovšem na novorozence jej bylo možné uplatňovat nadále. Srov. KINCL, JAROMÍR; SKŘEJPEK, MICHAL; URFUS, VALENTIN. *Římské právo*. Vyd. 1. Praha: C.H. Beck, 1995. ISBN 80-7179-031-1. s. 69, 143-144.

Argument založený na předpokladu budoucího statusu subjektu nicméně Ronald Dworkin odmítá. Námitce takového druhu se snaží oponovat tvrzením, že je vznášena z perspektivy, kdy subjekt zájmů již existuje a tudíž se to, co se událo do té doby, může jevit jako porušení těchto zájmů. Avšak v době, kdy subjekt ještě neexistoval, nemohlo k žádnému porušení budoucích zájmů dojít. Na podporu tohoto argumentu Dworkin podle svého zvyku uvádí přirovnání. Zaprvé, kdyby byla naše Země zničena srážkou s meteorem, neznamenaloby to, že byly porušeny zájmy lidských bytostí, protože by nikdy žádné neexistovaly. Zadruhé, ačkoli je v Dworkinově zájmu, že jeho otec neodjel před jeho početím na služební cestu, nebylo by proti Dworkinově zájmu, kdyby to udělal, protože by nikdy žádný Ronald Dworkin nebyl.¹⁴⁰ Také zde, myslím si, platí, co jsem řekl výše: analogie zaměňují zájem „nebýt usmrcen“ a zájem „být oživen“. Plod totiž již existuje. To připouští i sám Dworkin, dokonce uznává jeho jakýsi „kandidátský“ status. Přichází ale pohotově s dalším – „starým známým“ – přirovnáním: kdyby tvor Dr. Frankensteina již existoval a byl subjektem, z této perspektivy jeho existence by předchozí zabránění jeho oživení bylo proti jeho zájmům, ovšem nebylo by proti zájmům původních „částí těla“, z nichž byl tvor vytvořen.¹⁴¹

Soudím, že ani zde se Dworkin nevymanil ze svého neustálého směřování zájmu „být ponechán naživu“ a zájmu „být oživen“. Části těla, z nichž je sestaven korpus, který je třeba dodatečně oživovat, skutečně nemohou mít žádné zájmy. Nejsou živé. Navíc, podobného tvora nikdo nikdy nevytvořil, není jasné, do jaké míry, pokud vůbec, by reflektoval svou existenci. Lidský plod však není pouhým „shlukem buněk“, „částí tkáně“, ale živým organismem

¹⁴⁰ DWORKIN, RONALD. *Life's Dominion*, s. 18-19

¹⁴¹ tamtéž, s. 19

s jedinečnou identitou neopakovatelné genetické informace. Není sice naprosto jisté, že se určitý plod vyvine až do stadia vědomí sebe sama, ale u zdravého zahnížděného embrya, vyloučíme-li vnější okolnosti, je to vysoce pravděpodobné. Perspektiva, z níž nahlížíme jeho potenciální subjektivitu, je především perspektivou naší vlastní zkušenosti. Nejde tu o to, zda jeden lidský život teprve může existovat: již existuje. Jde tudíž o to, zda se jeho existenci úmyslně zabrání v plném a přirozeném rozvrhu. Naši úctu si zasluhuje právě kvůli svému potenciálu se rozvrhovat.

Nemohu než souhlasit s Hansem Rotterem, že „*k zabití nesmí dojít nikdy na základě toho, že si málo ceníme něčího života, nýbrž pouze tehdy, když stojí život proti životu, nebo když jsou bezprostředně ohroženy nějaké vyšší hodnoty, jako např. svoboda nebo víra*“.¹⁴² Myslím, že zabití plodu odůvodněné tím, že není subjektem, je příkladem takového nedocenění. Ne ve smyslu malé úcty k životu jako takovému, ale ve smyslu podcenění úcty k životu konkrétnímu. Ačkoli si vážím Dworkinovy snahy o řešení patové situace ve sporu o interrupci (a euthanasii), domnívám se, že opravdové řešení nenabízí. Jsem dokonce přesvědčen, že se Dworkin dopouští zásadního omylu, když se spoléhá na rozlišení odvozené a samostatné námitky. Jednak důkazy, které předkládá pro vyvrácení odvozené námitky, přinejmenším nejsou – jak si pozorný čtenář snad povšiml – zcela konsistentní. Jednak se interrupce netýká „porušení kosmického řádu“, ale konkrétního nového jedince, který existuje již teď – nikoli teprve někdy potom – a alespoň potenciálně je budoucím sebe-vědomým subjektem zájmů a práv.

¹⁴² ROTTER, HANS. *Důstojnost lidského života*. s. 30

Je pravda, že nový lidský jedinec je v prenatalním stadiu svého života závislý na strpění ze strany své matky. Ta může být přesvědčena, jak připomíná Hans Rotter, „že donošení dítěte je pro ni horší než potrat“.¹⁴³ Budoucnost jejího potomka pro ni v dané situaci představuje menší hodnotu než její svoboda a prospěch. V tom podle mého mínění spočívá podstata věci: v konfliktu dvou životních rozvrhů, nikoli dvou náboženských či pseudonáboženských názorů.

Ronald Dworkin by mému závěru nepochybně odporoval s tím, že se dopouštím záměny osoby z hlediska ústavního a filosofického. Řekl by, že potenciální subjektivita plodu, o níž hovořím, je filosofická či etická, nikoli politická či právní. Připustil by, že svůj názor opírám o „nepopíratelná biologická fakta“, že „lidské embryo je identifikovatelným žijícím organizmem přinejmenším od doby svého usazení v děloze, což je asi čtrnáct dnů po jeho početí“, a že „buňky, z nichž usazené embryo sestává, již obsahují biologické kódy, kterými se bude řídit další fyzický vývoj“. Tvrdil by však, že z těchto „nepopíratelných faktů“ neplyne žádný nárok na ochranu nebo alespoň úcty, na jejímž základě bychom se zdrželi plného uplatnění vlastních práv a zájmů. „Otázka, zda je plod lidskou bytostí, buď od početí, anebo od nějakého pozdějšího okamžiku těhotenství, je“ pro Dworkina „prostě příliš mnohoznačná na to, aby byla užitečná“.¹⁴⁴

Ovšem já považuji právě tuto otázku za vůbec nejdůležitější a nejpodstatnější základ celého problému, za meritum věci. Je to otázka vycházející z (a náležející do) vyšší úrovně abstrakce, bez jejíhož zodpovězení lze

¹⁴³ tamtéž, s. 31

¹⁴⁴ DWORKIN, RONALD. *Life's Dominion*, s. 22

těžko dosáhnout konsistentních odpovědí na úrovních nižších. V tomto bodě navazuji na úvahy o úloze abstrakce z počátku druhé kapitoly. Můžeme si říci, že ona vyšší rovina je „příliš filosofická“, „nepraktická“, „spekulativní“. Tím se ale vzdáme skutečně reflektovaného postoje a budeme zastávat stanovisko sice praktické, ale nepromyšlené nebo přinejmenším nedostatečně promyšlené. Ve skutečnosti se tím ale nevyhneme filosofickému názoru. Také názor, že je třeba se vyhnout „nepraktické“ filosofii, je „filosofický názor“ svého druhu. Navíc se – jak jsem se s podporou myšlenek Michaela Walzera pokoušel dokázat rovněž v předchozí kapitole – nevyhneme ani morálně expresivnímu jazyku. Vždy budeme vycházet z určitého maximalistického přesvědčení, a pokud budeme tvrdit opak, buď se budeme hluboce mýlit, anebo budeme alibisty, konstatoval jsem v závěru předchozí kapitoly.

Tvrdím, že „ústavní osoba“ vždy představuje výraz určité filosofické i etické interpretace. Ve Spojených státech může být za hranici, po níž se lidskému jedinci začne přiznávat jistá míra právní ochrany, stanoven konec druhého trimestru gravidity. V mnoha evropských zemích, včetně České republiky, je hranicí dvanáctý týden. Pro oba limity lze předložit více či méně relevantní argumenty z oblasti embryologie. To podle mého mínění jen podtrhuje správnost mého přesvědčení, že „výchozí bod“ a zároveň i „pointa“ problému leží jinde, a sice právě ve způsobu zodpovídání otázky, již Dworkin označuje za „příliš mnohoznačnou na to, aby byla užitečná“. Leží totiž v našem – nutně maximalistickém – názoru na to, zda „je plod lidskou bytostí“. To by pro některého čtenáře také mohlo vyznít jako „pouze trochu jiná formulace“ toho, co Dworkin nazývá samostatnou námitkou. Zdůrazňuji, že tak tomu není a nemůže být, protože v takto formulované „námitce“ nejde

(„jen“) o cosi takového jako „universální posvátnost života“, nýbrž o to, zda budeme či nebudeme ochotni omezit svá vlastní práva a zájmy ve prospěch nového života, i když tento nový život svých vlastních práv a zájmů nadobude teprve v budoucnu.

Je pozoruhodné, že v římském právu, v němž se - jak jsem uváděl výše - právní ochrany nedostávalo často ani novorozencům a někdy ani starším dětem, existovala přesto zásada, na jejímž základě mohl určité míry právní ochrany požívat i nenarozený. Princip „*nasciturus iam pro nato habetur*“ umožňoval, aby „ten, který se má narodit“ čili *nasciturus* byl - z perspektivy po porodu - považován za subjekt práv (doslova „ať se má za narozeného“). Jestliže tedy šlo o nějaký jeho budoucí prospěch, byl mu právně garantován pod podmínkou, že se narodí. Dokonce mohl být určen „opatrovník břicha“ čili *curator ventris*, který zájmy a práva *nascitura* zastupoval.¹⁴⁵ Myslím, že také tento příklad by mohl posloužit jako jedna z dalších možných námitek proti Dworkinově zpochybňování, lépe řečeno odmítání argumentace „budoucími zájmy“. Proč římské právo umožňovalo, aby byl stanoven správce zájmů a práv někoho, kdo své subjektivity teprve nadobude? Nebylo to proto, že vycházelo z vysoké pravděpodobnosti takového vývoje? Proč nám dnes tato pravděpodobnost nestačí, ačkoli každý z nás přímo či alespoň zprostředkovaně, že dítě ponechané v matčině děloze se téměř jistě narodí?

Tento příklad z římského práva také ukazuje, jak se do naší ochoty uznat něčí - byť potenciální - zájmy, promítají naše maximalistická východiska. V římském světě otec neomezeně disponoval svými dětmi, ale přitom se jejich subjektivita předjímalá již v době těhotenství. Dnes je něco takového jako *potestas vitae necisque* po narození

¹⁴⁵ KINCL, JAROMÍR; SKŘEJPEK, MICHAL; URFUS, VALENTIN. *Římské právo*. s. 69

dítěte nepředstavitelné, ovšem do určitého okamžiku mezi početím a porodem ano. Tento okamžik se v legislativách jednotlivých zemí liší, ačkoli je stanoven s ohledem na odborné zdůvodnění. Můžeme to zdůvodnit odlišnou úrovní embryologie? Můžeme to vysvětlit pouhým odkazem na rozdílnost (pseudo)náboženského přesvědčení?

Jestliže lidský plod jednou nadobude statusu „ústavní osoby“, lidských a občanských práv i celkového uznání svých vlastních zájmů, co nás opravňuje k přesvědčení, že pokud mu v nabytí toho všeho zabráníme, ačkoli je už živý,¹⁴⁶ nebude to nespravedlivé? Poměr matky a nenarozeného dítěte je jistě velmi nerovný. Ale dítě není majetkem matky, není ani částí jejího těla, jak se často tvrdí. Žije v jejím těle, aby jednou mohlo žít mimo něj. Nepochybně tak omezuje její osobní svobodu. Znovu se tedy dostává ke slovu mnou výše formulovaný závěr: podstatné je, zda budeme ochotni omezit svá vlastní práva a zájmy ve prospěch nového života či nikoli.

Dworkin a jistě i mnohý čtenář nyní patrně řekne: ano, snad i souhlasím, ale já se ptám na něco jiného, a sice na to, zda je takové omezení odpovědností státu. Soudím, že odpověď na tuto otázku závisí na tom, jak pojmáme osobní svobodu. Než však přejdu k pokusu o vysvětlení této mé domněnky, zmíním se ještě o otázce euthanasie, v níž se, zdá se mi, projevuje analogický problém.

Svoboda usmrtit sama sebe není totéž jako tzv. právo na smrt a již vůbec ne totéž jako právo vyžadovat asistovanou sebevraždu. V prvním případě mám na mysli situaci, kdy se

¹⁴⁶ To je velmi důležité, protože v Dworkinově pojetí se vytrácí rozdíl mezi neurčitou dobou před početím a zcela určitým obdobím od početí do stadia kortikálního dozrávání, kdy už je ochoten připustit jistou subjektivitu plodu. Jakoby se tvrdilo, že neexistence je zaměnitelná s - byť podmíněnou a závislou - existencí. A navíc, jak reálná je představa o ryze nepodmíněné a nezávislé lidské existenci?

člověk sám rozhodne ukončit svůj život a ukončí jej vlastními silami, tj. spáchá sebevraždu. Jeho svoboda jistě zahrnuje i tuto tragickou možnost, jestliže tím neomezí či neohrozí ostatní. Druhý případ odpovídá situaci, v níž se umírajícímu brání zemřít a je z různých důvodů uměle udržován při životě, ačkoli jeho stav je na hranici či za hranicí přirozené smrti (například již nastala „smrt mozku“). Třetí případ se týká představy, že svoboda ukončit svůj život popsaná v prvním případě a právo na smrt v druhém případě implikují právo vyžadovat asistenci ukončení života v situaci, kdy se ten, kdo ji vyžaduje, nachází ve zvláště závažném stavu z lékařského i obecně lidského hlediska. Nepanuje však shoda ohledně toho, v jakých konkrétních situacích lze takové právo přiznat a v jakých nikoli.

Myslím, že tyto rozdílné případy se až příliš často zaměňují. Jak jsem zmínil v úvodní kapitole svých úvah, směšuje se také asistovaná sebevražda, označovaná za „aktivní euthanasii“, a ukončení podpory života u bezvědomého pacienta, označované za „euthanasii pasivní“. Na stejném místě jsem rovněž konstatoval, že s výrazem „pasivní euthanasie“ mnozí nesouhlasí. Sám jej považuji za přinejmenším zavádějící: je totiž nesrovnatelné, pokud někomu „pomůžeme zemřít“, protože nás o to (ať již z jakkoli pochopitelných důvodů) žádá, a jestliže v podstatě „přestaneme oživovat“ někoho, kdo by bez stálého napojení na přístroje zajišťující podporu života jednoduše zemřel. Případ těžce nemocné ženy, kterou její manžel „musel udusit pytlíkem“, a Nancy Cruzanové, která proležela dlouhých sedm let¹⁴⁷ na lůžku v perzistentně vegetativním stavu,¹⁴⁸ spolu mají společného mnohem méně, než jak by se

¹⁴⁷ DWORKIN, RONALD. *Life's Dominion*, s. 180

¹⁴⁸ Jde o tzv. apalický syndrom, stav, při němž organismus vykazuje známky života (tj. nenastala „smrt mozku“, o jejíž přesné definici se ovšem vedou diskuse), není však schopen komunikovat s okolím a samostatně přijímat potravu.

na první pohled mohlo zdát. A ještě méně styčných bodů má kausa „udušení pytlíkem“ se situací pacienta, jehož všechny základní životní funkce, nejen výživu, musí dlouhodobě zajišťovat přístroje.

Uvědomuji si, že hranice mezi neudržováním při životě a usmrcením není ryze ostrá, alespoň ne vždy. Může dojít k situaci, kdy je pacient při vědomí, ale závislý například na respirátoru.¹⁴⁹ Jsem nicméně přesvědčen, že tato hranice je smysluplná a potřebná.

Ronald Dworkin užívá pojmu euthanasie ve velmi širokém rozsahu: zahrnuje pod něj za účelem dobré smrti provedenou sebevraždu, bez i s asistencí, ukončení léčby a odpojení umělé podpory života.¹⁵⁰ Přitom rozlišuje tři kategorie pacientů, kteří buď sami zvažují smrt, anebo ji zvažuje jejich okolí: zaprvé při vědomí a schopné rozhodnutí, jako například pacient závislý na respirátoru nebo pacient v počátečním stadiu Alzheimerovy choroby, zadruhé v bezvědomí, jako například pacient v persistentně vegetativním stavu, zatřetí při vědomí, ale neschopné rozhodnutí, jako například pacient v pokročilém stadiu Alzheimerovy choroby.¹⁵¹ Tato trojí kategorizace implikuje podle Dworkina rovněž trojí morální a politický problém: autonomii, nejlepší zájmy a posvátnost života.¹⁵²

Úvahy o prvních dvou problémech v Dworkinovi podpoří jeho názor, že klíčovým východiskem je poslední z nich. Jak z hlediska požadavku zachování autonomie, tak z hlediska sledování „nejlepších zájmů“ se totiž podle Dworkina dospívá k oběma možným stanoviskům: pro i proti euthanasii.

¹⁴⁹ Příkladem je kauza Kanaďanky Nancy B. z počátku roku 1992. Srov. DWORKIN, RONALD. *Life's Dominion*, s. 184

¹⁵⁰ DWORKIN, RONALD. *Life's Dominion*. s. 213

¹⁵¹ tamtéž, s. 183-190

¹⁵² tamtéž, s. 190-196

Někteří lidé jsou přesvědčeni, že zachování autonomie znamená zejména respektovat názor pacienta na jeho stav respektive jeho přání, zda chce žít až do konce jakémukoli svému stavu navzdory, anebo chce žít nadále pouze potud, pokud zcela nepozbude soběstačnosti i naděje na to, že se jeho stav ještě může zlepšit. Jiní lidé upozorňují na risiko, že se pacienti budou cítit pod tlakem k rozhodnutí o ukončení svého života, pokud bude euthanasie legalizována. V neposlední řadě vyvstává otázka autonomie zvláště závažně v situaci, kdy je pacient v bezvědomí či rozhodnutí neschopný a odpovědnost za jeho život přebírají příbuzní. Přitom - podobně jako sám pacient - mohou tvrdit, že dotyčný by si zcela nepochybně přál žít až do konce, anebo naopak ukončit „nedůstojnost“ svého stavu.

Rozporuplná stanoviska se objevují rovněž, co se týká otázky „nejlepších zájmů“ pacienta. Někteří budou zdůrazňovat, že smrt jako taková je vždy a zásadně v rozporu s tím, co je pro člověka dobré, jinak řečeno v konfliktu s jeho „nejlepšími zájmy“. Jiní budou namítat, že v určitých situacích, například když pacient umírá pomalu a ve velkých nezmírnitelných bolestech, je naopak v jeho zájmu ukončit utrpení a jestliže jediným způsobem, jak je ukončit, je smrt, pak je tedy v zájmu pacienta zemřít. Jiní proti tomu naopak budou tvrdit, že zájem žít není podmíněn nepříznivostí stavu, v němž se žijící nachází. Ještě více se otázka zkomplikuje v případě bezvědomého pacienta. Dworkin se ptá - a v tom s ním nutno být zajedno - v jakém smyslu je pro pacienta, který svůj stav nijak nepocituje, lepší zemřít. Táže se rovněž, proč jsou někteří příbuzní přesto skálopevně přesvědčeni, že by členu jejich rodiny, ačkoli nic necítí, mělo být umožněno zemřít.

Z nesourodosti výše uvedených stanovisek, které se staví jak za život, tak za smrt, ačkoli pro to nemusí

existovat žádný faktický důvod,¹⁵³ Dworkin usuzuje, že příčina jejich zaujímání v konfrontaci s umíráním leží jinde: v posvátnosti života. Ukazuje se, jak míní, že inherentní hodnota života a jeho osobní hodnota pro pacienta jsou dvě rozdílné věci. To podle něj „vysvětluje, proč si tak mnoho lidí myslí, že euthanasie je špatná za všech okolností“.¹⁵⁴ Naopak jiní, dokonce i někteří křesťané, se domnívají, že za určitých okolností může být ospravedlnitelná, a sice právě kvůli inherentní hodnotě života, ponížené přílišným utrpením. Dworkin je přesvědčen, že vnímavost pro inherentní hodnotu je přístupná i v sekulární podobě, tedy nejen křesťanům. To, spolu s tím, že se ani křesťané (či jinak nábožensky orientovaní lidé) nemusí shodnout na tom, co přesně odpovídá jejímu respektování, podle něho „napovídá tomu, že přesvědčení o posvátnosti života se může ukázat jako zdroj zásadního argumentu spíše ve prospěch euthanasie než naopak“.¹⁵⁵

Morální a etickou diskusi o euthanasii tedy podle Dworkina „vázně ohrožují“ dvě nepochopení: jednak „zmatení týkající se povahy zájmů, jež lidé mají podle toho, kdy a jak umírají“, jednak „nedorozumění ohledně ideje“ posvátnosti života. Hlavní příčinu onoho „zmatení“ spatřuje Dworkin v „pomýleném a nebezpečném“ předpokladu, že pacienta, který netrpí bolestmi, nepoškozují, je-li udržován naživu, i kdyby se nacházel v trvalém bezvědomí. Tento předpoklad je podle něj základem pro taková tvrzení, jako že euthanasie by vůbec neměla být povolena, protože by tím bylo povoleno něco, co by již nebylo možné zvrátit, anebo proto, že by to mělo negativní dopad na charakter lékařského povolání. Hlavní příčinou onoho „nedorozumění“

¹⁵³ Podle Dworkina tehdy, když „není pro co dále žít“, anebo není „žádná bolest či utrpení“.

¹⁵⁴ DWORKIN, RONALD. *Life's Dominion*. s. 195

¹⁵⁵ tamtéž, s. 196

je pak podle Dworkina mylná domněnka, že posvátnost života by se měla poměřovat s nějakými jinými hodnotami. Názory na euthanasii se podle něj neliší proto, že jedni si neváží hodnot, kterých druzí ano, ale naopak proto, že „hodnoty, o něž jde, jsou středobodem života každého člověka“. Žádný člověk, míní Dworkin, je „nemůže pokládat za tak banální, že by připustil, aby jiní lidé předepisovali, co znamenají“. Proto je podle něho „ohavnou formou tyranie“ nutit kohokoli, aby zemřel způsobem, který je přijatelný pro ostatní, avšak protikladný k tomu, co rozumí vlastním životem.¹⁵⁶

V tomto bodu s Dworkinem souhlasím. Ovšem nesouhlasím s tím, že se tak skutečně děje v případě euthanasie. Vracím se nyní ke svému předchozímu argumentu, že je třeba rozlišit, zda se jedná o usmrcení, anebo neudržování při životě. Jestliže pacient při vědomí a schopný rozhodnutí požaduje své usmrcení, velmi pravděpodobně se – vzhledem k okolnostem – vzdal své vůle žít. Co nás ale opravňuje k závěru, že to prostě a jednoduše odpovídá jeho chápání inherentní hodnoty života? Pro koho je taková odpověď nakonec dobrá? Rakouský theolog Günter Virt upozorňuje na problematičnost naší motivace „respektovat přání“ umírajícího a „pomoci“ mu. Jak si můžeme být tak jisti, že náš „soucit“ není „projekcí vlastního strachu z utrpení na bližního“?¹⁵⁷

Virt rovněž zpochybňuje představu autonomie ztotožněné s oprávněným požadováním splnění jakéhokoli přání.¹⁵⁸ Jistě nelze upírat nikomu svobodu ukončit svůj život. Nicméně, jak z toho plyne, že neupírat svobodu umírajícímu znamená totéž co napomáhat, nepřímo či dokonce přímo, jeho

¹⁵⁶ tamtéž, s. 216-217

¹⁵⁷ VIRT, GÜNTER. *Žít až do konce*. 20; práce poprvé cit. v pozn. 97

¹⁵⁸ tamtéž, s. 19

sebevraždě? Virt namítá, že pokud je splnění každého přání pacienta vyjádřením plného respektu k jeho autonomii, „*muselo by být usmrcení na požádání dovoleno vždy*“. Přání se zde střetávají se zájmy: je v zájmu toho, kdo žádá o usmrcení, aby bylo jeho přání vyplněno? Samozřejmě, můžeme tvrdit, že, jak přinejmenším naznačuje Dworkin,¹⁵⁹ v situaci těžce nemocného či umírajícího již nelze hovořit o další životní perspektivě, a proto nás nic neopravňuje k tomu, abychom předpokládali jakýkoli zájem, který by respekt k přání zemřít mohl poškodit. Ovšem, nemohlo by to být tak, že zájem žít existuje vždy, přinejmenším potenciálně, i když může být momentálně potlačen například zájmem vyhnout se bolesti, ať už fyzického či psychického charakteru? A nejsou tu další zájmy, jejichž nátlaku zájem žít ustupuje: kupříkladu zájem zachovat si důstojnost? Kdo však rozhoduje o tom, co je důstojné či nedůstojné? Není ideál soběstačnosti jen jedním z projevů imperativu výkonnosti? Neohrožuje či dokonce nerozkládá zájem žít úporná snaha „*nebýt slabý a potřebný*“?

Jsem přesvědčen, že otázek, které by bylo třeba v souvislosti s problematikou euthanasie vznést a postupně zodpovídat, je mnohem více, než kolik jich najdeme v Dworkinově knize. To je do určité míry nevyhnutelné, ale může to být také neblahé v případě, že je tak zásadně ovlivněn závěr argumentace. Dworkin podle mého názoru důkladně nepromýšlí ani otázku autonomie, ani problém zájmů. Spokojí se s empirickým přehledem nejčastějších postojů k nim. Protože jsou tyto postoje kontradiktorické, podpoří to jeho ústřední premisu, že vše závisí na inherentní hodnotě života, již každý pojímá s ohledem na své náboženské přesvědčení, byť třeba sekulárně formulované. Vnucuje se tak dojem, že celá *Nadvláda života*

¹⁵⁹ DWORKIN, RONALD. *Life's Dominion*. s. 192-193

je sepsána tak, aby potvrdila tuto premisu. I zde platí, co jsem napsal výše: to je do určité míry nevyhnutelné, ale může to být také neblahé v případě, že je tak zásadně ovlivněn závěr argumentace.

Domnívám se, že Ronald Dworkin jednoduše vychází z určitého typu „liberální filosofické antropologie“, která implikuje konkrétní chápání svobody respektive osobní svobody. Velmi dobře se to ukazuje v jeho výroku o „ohavné formě tyranie“, v níž jedni „předepisují“ druhým.¹⁶⁰ Zbylou část této kapitoly věnuji pokusu osvětlit, jaký typ „liberální antropologie“ mám na mysli.

Podle Davida Walshe, v českých zemích bohužel patrně zcela neznámého amerického politického filosofa, současný liberalismus charakterizuje zejména snaha čelit množství konfliktů ve společnosti přesunem neshod z jejich viditelné pozice v rámci veřejné sféry do skrytosti neomezené osobní volby.¹⁶¹ Tato snaha „vyhovět všem“ však dospěla až do stadia, kdy podkopává samotnou strukturu liberalismu. Walsh to vyjadřuje metaforickým konstatováním, že „*loupání cibule nemůže pokračovat donekonečna*“. Ve chvíli, kdy bude odloupena poslední vrstva, ukáže se, že „*zde skutečně bylo podstatné jádro liberálního řádu*“, ale je již ztraceno. Nicméně, právě „radikální povaha rozporů, jež nás sužují“, nám dává příležitost tento proces zvrátit. Tímto jádrem má Walsh na mysli „*liberální oddanost transcendentní důstojnosti osoby*“. Pokud v nás přežival „*pozůstatek duchovní inspirace*“, z níž tato oddanost vzešla, měli bychom reagovat na to, co představuje jeho vážné ohrožení.¹⁶²

¹⁶⁰ tamtéž, s. 217

¹⁶¹ WALSH, DAVID JOHN. *The Growth of the Liberal Soul*. 1st ed. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1997. ISBN 0-8262-1082-1. s. 293

¹⁶² tamtéž, s. 294

Na rozdíl od Dworkina Walsh věří, že je možné dosáhnout konsensu i tam, kde proti sobě stojí protikladná stanoviska a zastánci obou z nich chtějí „zvítězit v bitvě“. Dosažení konsensu závisí na tom, zda a do jaké míry se podaří oslabit „konfrontační rigiditu“. Pak i doposud neřešitelné konflikty mohou být nasměrovány k vyrovnanějším řešením. Spor o interrupci je podle Walshe příkladem konfliktu, který je vykreslován jako „zákopová válka“, již není možné ukončit „obvyklým politickým procesem kompromisu“. Podle něj by se na tento spor mělo nahlížet spíše jako na „konflikt v srdcích a myslích většiny občanů“ než jako na „konflikt mezi exponenty soutěžících principů“. Politické vítězství je konec konců „prchavým řešením“, protože samo o sobě nevyřeší „hlubokou morální neshodu“. Nemělo by se také přehlížet, že *„nejsme jednoduše svobodní volit si strany nezávisle na jakýchkoli jiných zřetelích, než jsou ty, na než jsme se rozhodli odvolávat“*. Podobně závažné otázky nás totiž formují již před tím, než přistoupíme k jejich reflexi.¹⁶³

„Hlavním parametrem“ sporu o interrupci je podle Walshe „právo na soukromí“. Je pochopitelné, že každý člověk je velmi citlivý na jakékoli zásahy státu do prostoru, v němž realizuje *„svobodu tak esenciální pro uplatnění lidské schopnosti milovat a budovat rodinu“*. „Právo na soukromí“ chrání před zasahováním státu do „nejintimnějších vztahů a rozhodnutí lidského života“. Nicméně – použijeme-li Walzerovy terminologie – nevytváří zeď tak vysokou, že by nebylo vůbec nikdy možné ji překročit. Stát má podle Walshe „velice specifickou povinnost“ zabránit zneužití soukromí. A to nikoli jen kvůli „obecnému zájmu zachování lidského života“, nýbrž

¹⁶³ tamtéž, s. 296

kvůli zřetelně rozlišitelným jednotlivcům. Otázkou tedy je, zda interrupce je „zneužitím soukromí“.

Walsh odmítá představu, že lidský plod nemůže mít žádná práva potud, pokud postrádá nějakou formu vědomého zájmu. Embryo je „konkrétní existující bytostí“, nezávislou na matce, což potvrzuje i skutečnost, že může být z matčina těla - na rozdíl od jeho jiných, skutečných částí - odebráno. Přestože není vědomou osobou v tomtéž smyslu jako my, jednou se jí stane. Je zde tedy kontinuita mezi plodem a vyvinutějšími stadii lidského života. Nelze ji popřít, ani zakrýt žádnými diskusemi o tom, odkdy lze hovořit o zájmech a tudíž i právech plodu: *„žádné shromažďování rozdílů nemůže odstranit tento základní fakt kontinuity a nevyhnutelně svévolnou povahu jakéhokoli pokusu přerušit její rozvoj“*. Jakmile lidský plod zbavíme jakékoli spojitosti se statusem osoby, pomínou všechny důvody pro regulaci uplatňování práva na soukromí. Dworkinova *samostatná* námitka na tom nemůže nic změnit. Pouze přenechává osobnímu rozhodnutí, zda plodu bude či nebude přiznán konkrétní status. Walsh však klade otázku, zda není možné, že *„vznik osobnosti [personhood] je mnohem širší, méně kvantifikovatelný proces, než jsme si mysleli“* a zda *„závažnost nároků plodu na potenciální právo na život“* není dostatečným důvodem proti *„nezpochybněnému prosazování nadřazenosti matčina práva na soukromí“*.¹⁶⁴

Ačkoli již zde není možné probírat další Walshovy argumenty, domnívám se, že i samotné tyto dvě zpochybňující otázky podtrhují problematičnost Dworkinova pokusu rozlišit odvozenou a samostatnou námitku proti interrupci a druhou v pořadí ponechat nezodpovězenou v rámci osobní náboženské svobody. Pro euthanasii platí analogicky více méně totéž: skutečně si můžeme být jisti, že neignorujeme, byť

¹⁶⁴ tamtéž, s. 298-299

potenciální, nárok druhého žít a třeba i vyžadovat naši podporu spojenou se sebeomezením? A jsme-li si jisti, jsme si jisti oprávněně, anebo se spokojíme s utilitaristickým závěrem, že ne všechny informované preference musí být založeny na jistotě o správnosti jednání? Je to vůbec možné v tak závažných případech?

S Dworkinovou představou, že otázka interrupce (potažmo euthanasie) je natolik spojená s osobním náboženským přesvědčením, že odpověď na ni je nutné ponechat výlučně v jeho rámci a že to dokonce zaručuje právo na náboženskou svobodu zakotvené v Prvním dodatku ústavy Spojených států, ve své před čtyřmi lety publikované knize¹⁶⁵ polemizuje také Francis Fukuyama, v českém prostředí známý jako autor proslulého *Konce dějin*.¹⁶⁶ Fukuyama uvažuje nad současnou explozí nejrůznější dílčích práv a klade provokativní otázku, zda by nebylo vhodnější a účelnější vzdát se diskuse o právech a raději přejít k debatě o „potřebách“ a „zájmech“. Převod všech individuálních přání na práva totiž „zvyšuje neflexibilitu politického diskursu“: například nošení zbraní je pak mnohem více otázkou „posvátného práva zaručeného Druhým dodatkem“ Ústavy Spojených států než reálné potřeby.¹⁶⁷ V zápětí si však Fukuyama odpovídá, že takový ústup z terminologie práv není možný. „Jazyk práv“ se totiž stal jediným „sdíleným a široce srozumitelným slovníkem, s jehož pomocí můžeme hovořit o nejzazších otázkách lidských dober nebo cílů, a zvláště pak těch společných dober a cílů, které jsou předmětem politiky“. Výraz „právo“ také vždy zahrnuje nějaký morální soud – vždyť se přece ptáme, píše Fukuyama, co je s-právné

¹⁶⁵ FUKUYAMA, FRANCIS. *Our Posthuman Future*. s. 107; práce poprvé cit. v pozn. 70

¹⁶⁶ FUKUYAMA, FRANCIS. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992.

¹⁶⁷ FUKUYAMA, FRANCIS. *Our Posthuman Future*. s. 107-108; (Fukuyama cituje Jamese Watsona, avšak neuvádí konkrétní pramen.)

udělat¹⁶⁸ - „a je hlavní branou do diskuse o povaze spravedlnosti a těch cílů, jež pokládáme za podstatné a nezbytné pro naši lidskost“. Pokud bychom na práva resignovali a zaměřili se pouze na „potřeby a zájmy“, zvolili bychom utilitaristický přístup. Jeho meze se projevují především v tom, že potřeby a zájmy mohou být v příkrém rozporu, a tím se stává obtížné, ne-li nemožné na tomto základě rozhodnout, co je hodné upřednostnění a co je spravedlivé.¹⁶⁹

Fukuyama pokládá práva za mnohem významnější než zájmy: nejsou zaměnitelná, je obtížnější kvantifikovat jejich hodnotu (převést ji na hodnotu ekonomickou). Právo otoka na svobodu není jen silným zájmem na straně otoka. Politický systém vždy odráží morální východiska společnosti: staví určitá práva nad jiná. Neustálý spor o rozsah práv pak vychází z toho, že každý má tendenci upřednostňovat určité zájmy nad jinými a dožadovat se jejich upřednostnění. To vyvolává potřebu hierarchisace práv. K ní lze přistoupit třemi možnými způsoby: z hlediska práva božského, přirozeného a pozitivního. Uplatnění božského práva liberalismus odmítá, protože je formováno náboženským přesvědčením a neumožňuje dosažení shody. Idea práva založeného na lidské přirozenosti se zdá být podobně problematická, vzhledem k tomu, že byla zpochybňována jako pomýlená téměř od chvíle, kdy byla ve své novověké podobě formulována, a dnes už ji nezastávají často ani obhájci „lidských práv“. Positivistická teorie je ryze proceduralistická a za právo považuje vše, co je výsledkem politického konsensu. Pak je ovšem nesmírně obtížné hovořit o právech s obecnější platností: „jestliže neexistují

¹⁶⁸ V angličtině je souvislost ještě přímější: right znamená jak právo, tak to, co je s-právné. Na souvislost výrazů, které sdílí společný kořen *prav*, poukazuje také Jan Sokol (srov. týž. *Malá filosofie*. s. 208).

¹⁶⁹ FUKUYAMA, FRANCIS. *Our Posthuman Future*, s. 108

obecná měřítko politického chování, kdo může říci, co je správná procedura"? Kritika „porušování práv“ v autoritářských režimech se tak stává sisyfovským údělem.¹⁷⁰

Z tohoto „mrtvého bodu“ se Fukuyama snaží dostat rehabilitací přirozeně-právní koncepce. Svůj argumentační postup opírá o kritiku utilitaristicky orientovaného odmítání ideje přirozenosti. Ta má podle něj dva zdroje: jednak Humeův názor, že „požadavek morální povinnosti nemůže být odvozen z empirického pozorování“, jednak pozdějšího názor, že i kdyby to, co „má být“, mohlo být odvozeno z toho, co „je“, pak je třeba vzít v úvahu, že to, co „je“, není nijak morální. Nicméně, ani utilitarismus spojení mezi „má být“ a „je“ zcela nepopírá.¹⁷¹ Příčinou problému je spíše jeho „radikální redukcionismus“. Fukuyama trefně poznamenává, že jde o pokus přetvořit etiku v exaktní vědu a tím otevřít prostor pro „optimalizaci“. Tento pokus však naráží na skutečnost, že kategorie „radost“ a „bolest“ pomíjejí nesourodost možných radostí a bolestí. Tvorba a přijímání hodnot podle Fukuyamy souvisí s mnohem komplexnějšími pocity, které navíc mívají sociální kontext. Nejde tedy o ryze rozumový proces. To však ztěžuje formulování obecnější teorie hodnot.¹⁷²

Zde je třeba vidět původ Kantovy snahy o oddělení morality od přirozené zkušenosti. Podle Fukuyamy toto úsilí podstatně ovlivnila také Rousseauova představa o zdokonalitelnosti člověka, která patrně byla inspirací konceptu „království účelů“. Pro Kanta, jak to ostatně probírá část předchozí kapitoly, je výlučným zdrojem morální kvality *dobrá vůle*, a proto je jediné ona sama

¹⁷⁰ tamtéž, s. 111-113

¹⁷¹ Fukuyama v této souvislosti odkazuje na MacIntyreovo tvrzení, že i Hume s určitým propojením počítal.

¹⁷² FUKUYAMA, FRANCIS. *Our Posthuman Future*, s. 114-117

žádoucí. Již tedy není úkolem člověka rozvinout svou přirozenost, nýbrž ji spíše překonat. Kantův deontologismus ovlivnil většinu následujících filosofických teorií Západu. Navázal na něj, jak jsem o tom pojednal v předchozí kapitole, také John Rawls.¹⁷³

Teorie spravedlnosti, jak již víme, počítá s tím, že hodnoty, jež lidé zastávají, včetně jejich hierarchie – jednoduše řečeno jejich pojetí vlastního dobra – jsou racionálně odůvodnitelné, a pokud je tedy lze racionálně odůvodnit, jsou tím dostatečně ospravedlněny a mají nárok na rovný ohled.¹⁷⁴ Ze stejného principu vychází právě i Ronald Dworkin: liberální stát „musí být neutrální ohledně... ..otázky po dobrém životě“ a „politická rozhodnutí musí být, jak je to jen možné, nezávislá na jakémkoli konkrétním pojetí dobrého života nebo toho, co životu dává hodnotu“.¹⁷⁵ Je to však možné?

Podle Fukuyamy nikoli. A to již proto, že všechny tyto deontologické pokusy do sebe ve skutečnosti zahrnují „různé předpoklady o lidské přirozenosti“. Sám Kant se tomu nevyhnul. Rawlsova „původní situace“ a z ní odvozené politické důsledky jsou výrazem určitých normativních předpokladů ohledně lidské povahy. Dworkin pokládá za zřejmé, že by „potenciál lidského života měl být spíše naplněn než promarněn“. Pro nikoho, ani pro Kanta, ani pro Rawlse, ani pro Dworkina, není možné se „vyhnout určitým soudům ohledně toho, co je přirozeně dobré pro lidské bytosti“.¹⁷⁶

Deontologické koncepce prostě předpokládají, že největším dobrem je morální autonomie, navíc ve značně

¹⁷³ tamtéž, s. 118-119

¹⁷⁴ RAWLS, JOHN. *Theory of Justice*. s. 358-365; K Rawlsově chápání dobra viz celá kapitola VII. *Goodness as Rationality*.

¹⁷⁵ FUKUYAMA, FRANCIS. *Our Posthuman Future*, s. 120

¹⁷⁶ tamtéž, s. 120-122

procedurální smyslu slova. Chránit je pak třeba především „právo volby“. Tato svoboda sama o sobě špatná není. Záleží na tom, jak se interpretuje. Dnes obvyklé chápání má s původní Kantovou představou málo společného, vzhledem k tomu, že mizí rozdíl mezi autonomií zobecnitelné vůle a „autonomií“ náklonností. Nadto, deontologicky založená etika není neutrální, ani pokud jde o „životní plány“, protože upřednostňuje jejich zcela konkrétní typ.¹⁷⁷ Existuje tedy nějaký způsob, jak rozřešit vztah mezi přirozeností a právy? Podle Fukuyamy je jím filosofie, přesně řečeno dialog v jejím rámci.¹⁷⁸ S odkazem na pokračování dialogu, jak patrně z poslední kapitoly, se shoduje i závěr těchto skromných úvah.

Nyní se vrátím k závěru, který jsem učinil výše: odpověď na otázku odpovídající úcty k jiným – byť i potenciálním – zájmům závisí na pojetí svobody, především pak svobody osobní. Jde o to, jak svobodu vymezíme, tj. jaké jí stanovíme hranice. Obvyklá představa dnes vypadá přibližně takto: svoboda jednoho končí tam, kde začíná svoboda druhého. To je názor, který pochází od Johna Stuarta Milla.¹⁷⁹ Jak tomu rozumět? Má každý člověk kolem sebe nějakou jednoznačně vymezenou sféru svobody, která se čas od času dostane do interakce s obdobně vymezenými sférami svobody ostatních? Nebývá svoboda mylně redukována na výčet práv, uplatnitelných v jakémsi ohraničeném prostoru kolem každého z nás? Neuniká nám zde zásadní rozdíl mezi „být svobodný“ a „mít svobodu“? Nechápeme ji spíše než jako

¹⁷⁷ Srov. Walzerův argument probíraný v předchozí kapitole.

¹⁷⁸ FUKUYAMA, FRANCIS. *Our Posthuman Future*, s. 123-125

¹⁷⁹ Taktéž velmi ovlivněn utilitarismem, i když od raného Benthamovské období přešel k vlastní reformulaci: rozlišil rozkoše na vyšší a nižší, k egoistické motivaci připojil altruismus (Srov. VALEŠ, LUKÁŠ. *Dějiny politických teorií*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2004. ISBN 80-86898-00-8. s. 188-195.)

něco, čeho se dosahuje (uvnitř), jako něco, čeho se nabývá (vně)? Zdá se mi, že je docela nesmyslné mluvit o tom, jak svoboda někde začíná a jinde končí. Nemluvíme zde přece jen o nějakém „právu“ na to či ono, definovaném v rámci určitého právního systému. Je snad svoboda totožná s nějakým právem nebo se souhrnem práv? V jistém smyslu ano, jde-li například o svobodu politickou. Ale i pak je sporné, zda lze hovořit o ekvivalenci.

Souhlasím s postřehem známého českého filosofa Jana Sokola, že mezi svobodou jednoho a svobodou druhého neustále dochází k vzájemné konfrontaci. Stejně jako mi má svoboda poskytuje určité pensum volnosti rozhodování a jednání, tak i svoboda všech ostatních lidí představuje určitou dávku obdobných dispoic. To zcela nevyhnutelně vede ke snaze člověka rozšířit jím uvnitř pocíťovanou míru svobody co možná nejvíce tak, aby co možná nejlépe odolal vnějšímu, byť i zdánlivému, tlaku svobod těch druhých.¹⁸⁰

Naše svobody se tedy spíše prolínají, těžko je můžeme vymezovat „odněkud někam“. Nakolik svoboda není svobodou bez odpovědnosti, vyplývá z toho také to, že nemáme odpovědnost jen sami za sebe, ale i za druhé. Právě kvůli tíze odpovědnosti se navíc vlastní svobody - připomíná Sokol - často raději vzdáváme a vůbec není její uplatňování jednoznačně zachytitelné, protože podléháme množství vnitřních i vnějších vlivů.¹⁸¹ Jak tedy můžeme tak jednoduše tvrdit, že naše svoboda začíná tam, kde končí svoboda druhých?

Povaha naší svobody má expansivní stránku. A tato expansivita je nutně konfrontační. Může mít podobu zcela vulgární: otevřeného násilného pošlapání svobody druhého. Častěji je však mnohem sofistikovanější: své výboje

¹⁸⁰ SOKOL, JAN. *Malá filosofie*. s. 76.

¹⁸¹ tamtéž, s. 77.

racionalizuje. Nekompromisní je zejména v situaci, kdy by měla sama ustoupit v „cizím“ zájmu. To je negativní aspekt svobody. Všechny lidské mohutnosti mají kladnou i zápornou stránku. Zodpovědná svoboda je taková, která se snaží předvídat možné tendence a dokáže sama sebe omezovat. Opravdově svobodný člověk dovede „být svobodný“ i vůči nároku uplatňování své svobody, a to zejména tehdy, existuje-li byť jen minimální důvodná pochybnost, zda důsledek jeho seberealizace neznemožní seberealizaci druhého. Stručně řečeno: *neminem laedere*. Můžeme dokazovat, že zde „žádný druhý není“, anebo - ještě nebo již - „nemá žádný zájem“ na seberealizaci. Nicméně, neměli bychom se spíše zamyslet nad jinou starou zásadou: *cui bono?*

Jak jsem částečně zmínil již v úvodní kapitole, Michael Walzer odmítá představu, že výsledkem liberálního umění odlučky je jedinec realizující se v pevně ohraničeném okruhu práv, „chráněný proti jakémukoli druhu zasahování z vnějšku“ a pouze z vlastní vůle spoluvytvářející společnost, jejíž institucionální struktura je výsledkem dohod podobně nedotknutelných individualit. Náboženská svoboda by se pak prostě omezila na ryze soukromé právo jednotlivce uctívat svého boha jakkoli, kdekoli, s kýmkoli, což „nemá... ..nic společného s doktrinní a institucionální povahou židovsko-křesťanské religiosity“.

Takováto liberální interpretace dílčích svobod je tedy oddělena od jejich sociálního kontextu. Jakkoli je souhlas jednotlivce podstatným zdrojem liberálních institucí a individuální práva zdrojem liberálních svobod, výklad pracující pouze s pojmem jejich souhrnu bez návaznosti na další souvislosti by opět byl „špatnou sociologií“, protože by nenabízel „ani úplné, ani realistické pochopení sociální koheze“. V takovém výkladu se vytrácí samotný smysl života

i práv „v rámci existujících institucí“. Projekt liberalismu směřující k vytvoření oddělených okruhů pro každého jednotlivce je neuskutečnitelný. Jednotlivec oddělený od institucí a vztahů, vstupující do nich výhradně vlastní vůlí, „neexistuje a nemůže existovat v žádném myslitelném sociálním světě“, protože „žije ve světě, který sám nevytvořil“.^{182;183}

Jsem přesvědčen, že křesťanskou kritiku partikularistické svobody vytržené z kontextu sociálních vazeb solidarity a ohleduplnosti je třeba chápat především a právě jako kritiku toho, co Michael Walzer nazývá „mýtem o liberálním hrdinovi“. Podle něj jde spíše o „sociologickou fikci“, než o „filosofický ideál“. Osobně soudím, že jde o obojí. Každá sociologická fikce je konec konců výrazem nějakého filosofického ideálu. Problematičnost tohoto mýtu nespočívá v samotné ideji autonomní svobody, nýbrž v její titanistické absolutizaci. Člověk se zde prohlašuje na ničem nezávislým héroem, „původcem sama sebe i sociálních rolí“.¹⁸⁴ Společnost vytvořená z autochtonní vůle takovýchto - použijí-li Walzerovo přirovnání - „Shakespearových Coriolanů“ je ovšem neskutečná a především neuskutečnitelná. Nejen proto, že jednotlivec se nestává svobodným tím, že je oddělen od svého okolí, jak by namítl Walzer, ale i proto, zdá se mi, že taková společnost by postrádala soudržnost.

¹⁸² WALZER, MICHEAL. Liberalism and the Art of Separation. s. 323-324

¹⁸³ Podobně i Jan Sokol pokládá představu „o svébytnosti lidského jedince, který s ničím nesouvisí a nikoho nemá zapotřebí“ za „neudržitelnou“, protože „člověk vždycky žil a žije ve skupinách a ve společenství“, „jedná v nějakém prostředí, které si sám nevymyslel“. Srov. SOKOL, JÁN. Malá filosofie. s. 80

¹⁸⁴ tamtéž, s. 325

Domnívám se, že z křesťanského pohledu právě tento „liberální hérós“ a jeho „svoboda ze sebe“ představují hlavní původce nebezpečí degradace lidského subjektu, budoucího nebo již téměř minulého, na objekt manipulace v situaci, kdy se mu upře status „účelu o sobě“. Jestliže je „liberální hrdina“ fikcí, jestliže – jak si povšiml Walzer – svoboda nevyrůstá z odloučenosti, z vydělenosti, ale naopak „ze sociální komplexnosti“, jejímž je svoboda důsledkem, potom by nás toto poznání – jak Walzer nabádá – mělo vést k revizi institucionálního nastavení a novému promýšlení dělicích linií.¹⁸⁵

Křesťanský apel se zde jistě uplatní úsilím nově promyslet dělicí linii mezi soukromou a veřejnou volbou, jednotlivým a obecným prospěchem, individuální svobodou a její kolektivní garancí. Mnohý čtenář s tímto mým závěrem nebude souhlasit. Nicméně, pokud – jako Walzer – připustíme, že zásada *caveat emptor* vede k ohrožení svobody v rámci vztahu mezi trhem a státem, trhem a společností, neměli bychom také připustit, že obdoba tohoto principu v oblasti hodnot neohrožuje svobodu o nic méně významně? Pokud přijmeme skutečnost, že jsme spíše *osobami-ve-společnosti* než *osobami-samými-o-sobě*,¹⁸⁶ nebylo by na místě si přiznat také mnohem větší míru vzájemné spoluodpovědnosti? Nebylo by třeba připustit, že se často zříkáme společné odpovědnosti, protože je pohodlnější odkazovat se na odpovědnost jednotlivce? Jakou společnost a jaký stát tím vlastně vytváříme?

V liberální společnosti, jak trefně poznamenává Walzer, se „každý dům stává hradem“.¹⁸⁷ Každý je sám sobě vrchností.

¹⁸⁵ tamtéž, s. 326-328

¹⁸⁶ tamtéž, s. 326

¹⁸⁷ tamtéž, s. 317

V této „svébytnosti“ se také spatřuje jedna z konstitutivních, ne-li nejkonstitutivnějších kvalit života. Tento aspekt se do určité míry uplatňuje i v křesťanském chápání hodnoty života. Hans Rotter jej formuluje následovně: *„Důstojnost lidské existence spočívá podstatně v tom, že člověkem, majícím svobodu sebeurčení, nesmí nikdo disponovat“*. Avšak *„svoboda a sebeurčení člověka nejsou neomezené“*. Jsme - a do určité míry dokonce chceme být - závislí na svém okolí. Toužíme zejména po tom, abychom vlastní hodnotu zakoušeli ve vztazích s druhými. Tato hodnota se také *„nevyčerpává schopností užívat života a něco dokázat v materiální oblasti“*. Pokud by tomu bylo naopak, člověk by svou hodnotu ztrácel jakmile by této schopnosti pozbyl.¹⁸⁸ A můžeme dodat: dokud by ji nenabyl, svou hodnotu by neměl rovněž.

Myslím, že je to právě důraz na nepodmíněnost jeho hodnoty, co nejvíce charakterizuje křesťanskou úctu k životu. Každý lidský život již z fakticity své existence zasluhuje úctu. A ta by byla jen prázdným pojmem, pokud by nebyla naplněna reálným ohledem vůči druhému jakožto tomu, kdo je přinejmenším stejně potřebný jako já sám, a proto jsem ochoten omezit svůj vlastní prospěch tam, kde by druhého jeho prosazování ohrožovalo, ponižovalo, odlidšťovalo.

Mé vlastní úvahy, jakkoli zdaleka nedosahují takové úrovně propracovanosti a promyšlenosti, přesto alespoň ve svých východiscích souzní s mimořádně pronikavou interpretací „příznaků naší současné kultury a společnosti“,¹⁸⁹ již ve

¹⁸⁸ ROTTER, HANS. *Důstojnost lidského života*. s. 25-27

¹⁸⁹ TAYLOR, CHARLES. *Etika autenticity*. z angl. orig. přel. Marek Hrubec. Vyd. 1. Praha: FILOSOFIA, 2001. ISBN 80-7007-150-8. s. 9

svém hlubokém díle *Etika authenticity* nabídl kanadský politický filosof Charles Taylor.

Domnívám se, že právě Taylor nejpřesněji vystihl charakter přítomnosti, když si povšiml, jak se v pouhé - nivelizované a nivelizující - alternativnosti rovnocenných voleb vytrácí (jejich) smysl i hodnota. Zdrojem opravdovosti skutečně nemůže být jen „sebeurčující svoboda“ jednotlivce. Privatizace „horizontu smyslu“ vede nezbytně k jeho postupné destrukci. Nezáleží pouze na tom, že si volím, protože ze své vůle mohu, ale také - a snad ještě více - na tom, co si volím a proč. Jestliže se subjektivismus já nekonfrontuje s výzvou toho, co jej překračuje, „otevívá prostor trivializaci“, nakolik „potlačuje podmínky významu“. Nestačí totiž „mít pocit“, ale je třeba vstoupit do dialogu s tím, co je „nezávislé na naší vůli“, co přesahuje horizont partikularity.¹⁹⁰

Sebestřednost moderního člověka vede k instrumentalisaci jeho vazeb a posiluje tak sociální atomizaci. Zároveň svým důrazem na seberealizaci neguje každý nevládní nárok a formuje tak ryze antropocentrický postoj ke světu. To vše je výrazem imperativu instrumentálního rozumu.¹⁹¹

Instrumentální rozum představuje jeden ze tří Taylorem identifikovaných „neduhů moderny“: jde o „druh racionality“ sledující maximální efektivitu volby prostředků pro daný účel, podstatným měřítkem jehož kvality je optimální užitek. Ve spojení s dalším „neduhem“, individualismem, působí tak, že vše dostupné transformuje v objekt a „nástroj našich záměrů“. A takto „dostupné“ může být skutečně naprosto cokoli, protože již neexistuje žádný „universální řád“, který by takovému zpředměťování

¹⁹⁰ tamtéž, s. 40-44

¹⁹¹ tamtéž, s. 57-58

v zájmu „individuálního štěstí a blahobytu“ bránil. Individualismus – největší výdobytek moderny – totiž vznikl právě „odkouzlením světa“: diskreditací tradičního morálního horizontu.¹⁹² Jeho důsledkem je „osvobození“, ovšem rovněž odpoutání z širších vazeb, a tím nutně zploštění, zúžení smyslu v sebepohlcenosti. Také instrumentalisace racionality je „osvobozující“ ambivalentně, protože nás zároveň vydává napospas absolutismu nekonečné „náklado-výnosové“ optimalizace, dominátu technologisace, odlidštění, jež Weber nazval „železnou klecí“.¹⁹³

Politickým důsledkem je plíživá a komplexní ztráta svobody. Jsme nuceni se rozhodovat instrumentálně a jsme „uzavřeni v osamělosti svých vlastních srdcí“.¹⁹⁴ Autonomie moderního člověka je deformovaná jeho uzavřeností do sebe, zaměřením na osobní záležitosti, resignací na participaci.¹⁹⁵

Morální ideál sebeuskutečnění jakožto nezpochybnitelné soukromé volby se redukoval na nenapadnutelný, ale tudíž i neobjasnitelný „axiom“. Jeho relativistické východisko tak ústí v sebedestruktivní rozporuplnost. Jeho všeobecná akceptace však především „podporuje určitý druh liberalismu“: „liberalismus neutrality“. Stát tedy nesmí preferovat žádnou z možných voleb „dobrého života“, protože

¹⁹² Ve svém *Soumraku model* prohlašuje Friedrich Nietzsche, že jen pokud „neexistuje nic, co by mohlo naše bytí souditi“ a „se nečiní již nikdo zodpovědným... .., toto teprve je velkým osvobozením“ (srov. *Soumrak model čili kterak se filosofuje kladivem*. z něm. přel. A. Procházka. Praha: KAWANA, 1993. s. 38) Zřejmě také proto jej někteří autoři, jako kupříkladu Alasdair MacIntyre, pokládají za předního protagonistu destrukce tradice. Pro MacIntyrea tato destrukce znamená i destrukci racionality jako takové (viz také pozn. 209).

¹⁹³ tamtéž, s. 10-15

¹⁹⁴ Taylor cituje myšlenku Alexise de Tocquevillea, dokonce dvakrát (s. 11 a 16), sec. TOCQUEVILLE, ALEXIS DE. *Demokracie v Americe*. sv. 2. přel. V. Jochman. Praha: KLN, 1992. s. 77

¹⁹⁵ TAYLOR, CHARLES. *Etika autenticity*. s. 15-17

ty jsou vždy vymezeny individuální snahou o jejich naplnění. Taylor v tomto bodě přímo odkazuje na Rawlsovu *Teorii spravedlnosti* a Dworkinovu knihu *Brát práva vážně*. Důsledkem jejich argumentace je podle něj depolitizace problému „dobrého života“. Liberalismus neutrality, spolu s obhajobou morálního subjektivismu a exkluzivitou sociálně-vědní interpretace moderny celkově „zatemňují“ skrytý „morální ideál“ dneška, který Taylor s odkazem na Lionela Trillinga nazve „autenticitou“.¹⁹⁶

Nabízí se otázka, zdali jsem skupině irských žen, jejichž pojetí dobra jsem v předchozí kapitole označil za utilitaristické, poněkud nekřivdil. Toto pojetí dobra nejspíše odráží morální ideál „autenticity“ a zřejmě není ryze utilitaristické, tak jako ideál „autenticity“ jako takový není utilitaristický. Nicméně, vliv utilitarismu na projevy tohoto ideálu je postřehnutelný: instrumentální racionalita nese silné utilitaristické konotace, jejím předmětem je také kalkul, a sice kalkul optimalizace. Jestliže za instrumentalisací lze vytušit vliv utilitarismu, pak za individualismem, zdá se mi, je možné podobně rozeznat deontologický přístup. A dovolím si tvrdit, že autonomie a nejlepší zájmy, o nichž hovoří Dworkin, přinejmenším co se týká jejich obvyklého chápání, vlastně vycházejí z „deontologického“ individualismu a „utilitaristického“ instrumentalismu. Pokud to připustíme, budeme moci začít uvažovat, jak s tím naložit. Pokud ne, a spokojíme se s konstatováním „nerozřešitelných rozporů“, z nichž lze vybědnout jedině odvoláním se na svobodu (pseudo)náboženského přesvědčení, ve skutečnosti nic nevyřešíme.

¹⁹⁶ tamtéž, s. 19-25

Odpověď na otázku, zda stát má či nemá, co se týká úcty k životu, zasahovat do oblastí osobních svobod - užívám plurál, protože pokládám za v jádru nijak zásadně odlišné, jde-li o právo na soukromí, či svobodu vyznání - závisí na tom, zda to má být stát, jehož ideová východiska nejsou ve vzájemném rozporu. Podobně i politický liberalismus, je-li - slovy Davida Walshe - dosud oddán nezpochybnitelné důstojnosti lidského života a chce-li se vyhnout pozvolné desintegraci sama sebe („úplnému odloupení cibule“), pak by v případě jakékoli pochybnosti o jejím možném zpochybnění, měl dát přednost tomu, co pochybnost vylučuje, i kdyby to bylo za cenu omezení partikulárních svobod těch, kteří takové zpochybnění považují za přijatelné, či jej popírají.

Pokládám za důležité zde zdůraznit, že tato práce není obžalobou lidí v obtížné životní situaci. Naopak je motivována snahou skutečně porozumět povaze a souvislostem situací, v nichž se ocitají. Co když opravdová pomoc v takových situacích spočívá v něčem docela jiném, než se dnes obvykle soudí a prosazuje?¹⁹⁷ Mým cílem je odkrývat zdroje našich stanovisek a motivy našich rozhodnutí v kontextu širších ideových struktur, které nás vždy - ať chceme či nikoli - formují. Neútočím zde na ideál svobody, pouze zpochybňuji některé jeho interpretace. Dělán to, protože jsem přesvědčen, že záleží na tom, co si volíme za právo a o čem prohlašujeme, že je to dobré.

¹⁹⁷ V této souvislosti bych rád podtrhl, že křesťansky orientovaný pohled na interrupci respektive euthanasii se přirozeně nevyčerpává v theologické, filosofické nebo morální polemice. Hans Rotter upozorňuje na to, že je třeba rozvinout pozitivní ochranu a podporu lidského života, nejen usilovat o negativní sankci, ačkoli té se nelze zcela vzdát, vzhledem k tomu, že je „výrazem společenského odsouzení určitého jednání“ (Srov. ROTTER, HANS. *Důstojnost lidského života*. s. 31). Uvědomuje si také, že je třeba „*pozitivně pomáhat zvládnout problémy*“ matkám, které se rozhodnou upustit od interrupce (tamtéž, s. 51). Analogicky to jistě platí i v případě euthanasie (k tomu viz VIRT, GÜNTER. *Žít až do konce*. s. 35-48).

IV. ZÁVĚR aneb problém křesťanské (i)racionality uvnitř liberálního paradigmatu

Výsledkem mých omezených úvah je hypotéza, že příčinu a tudíž i řešení sporů ohledně úcty k životu, v nichž se viditelně uplatňují zejména protikladná stanoviska převažujícího pojetí liberalismu a křesťanské orientace, je třeba hledat a opakovaně rozpoznávat v rozdílné interpretaci osobní svobody. Tuto rozdílnost je navíc nutno zasadit do širšího kontextu maximalistických východisek, z nichž jedno charakterizuje myšlenkové paradigma současnosti. Může v tomto prostředí křesťanská orientace vůbec uspět? Nebrání jí v tom její „neodčinitelná minulost“ či dokonce „nepřekonatelná iracionalita“?

Pro křesťanství a v nemenší míře již pro starověké židovské náboženství je charakteristická jistá defenzivní poloha, soustavná snaha aktivně se vymezovat vůči alternativám, které nabízí okolní kultury. Toto vytrvalé úsilí podpírá myšlenka zvláštní *vyvolenosti*, původně formulovaná v představě „vyvoleného lidu“ Izraele. Prostřednictvím křesťanské reinterpretační starozákonní tradice se tento koncept posléze rozšiřuje na všechny, „kdo mají uši k slyšení“, aniž by se ovšem upustilo od přísného rozlišení velikého množství těch, kdo slyšet „mohou“ (*povolaných*), a naopak malého počtu těch, kdo slyšet „chtějí“ (*vyvolených*). Slyšet zde znamená být otevřený (a přitakávat) tomu, co přesahuje každodenní zkušenost individuální i kolektivní, minulou i přítomnou, a tudíž zcela mění tu budoucí, nakolik přináší zavazující odpověď na druhou otázku Kantovy Logiky: „Co mám konat?“.

Co se však dovolává čehokoli zkušenost přesahujícího, zároveň na sebe přivolává námitku iracionality, vulgárněji řečeno bláznovství. A co vznáší normativní požadavky,

vystavuje se zpochybňující kritice a destruktivní desinterpretaci. Kdykoli se pak navíc ještě činí rozdíl v disponovatelnosti posluchačstva, nevyhnutelně následuje obvinění z kastování či elitářství. Avšak co si počít s křesťanstvím, je-li skutečně z racionálního hlediska pochybnou (přinejmenším), nadto segregáční doktrínou?

Kdybychom se na křesťanství dívali z pohledu naznačených výtek, museli bychom dojít k závěru, že je s povahou liberálního paradigmatu v přímém rozporu, ba co více, že jde o vůči liberalismu nepřátelskou ideologii, jelikož lidi rozděluje do dvou morálních kategorií, přičemž jednu z nich považuje za výrazně „lepší“ a příslušníkům té „horší“ vnucuje své - zasvěcené - chápání světa. Pak bychom ovšem měli co do činění s militantní gnosí, nikoli s křesťanstvím. Fakt, že se v průběhu svých dějin křesťanské církve uvedené charakteristice vícekrát značně přiblížily a v některých případech ji dokonce překonaly, nelze zpochybňovat, ovšem ani zaměňovat za doklad pravé povahy křesťanství. A to tím spíše, čím častěji k takovému paralogismu kritikové křesťanství dospívají. Neboť ne každý čin křesťana je křesťanský. Pouhé přihlášení se ke křesťanství a jednání „ve jménu křesťanství“ může být - a také bývalo a bývá - hluboce nekřesťanské. Jestliže někdo systematicky vyvraždí lékaře provádějící interrupce, není to (a nemůže být!) projevem jeho křesťanskosti, byť by o tom dotyčný byl skálopevně přesvědčen a spojoval to s intenzivním „náboženským“ prožitkem.

V předposledním odstavci položenou otázku nelze smysluplně zodpovědět bez alespoň základního porozumění podstatě křesťanského poselství. Za první koncept *vyvolenosti* ve skutečnosti není výrazem nějaké morální kategorizace, již by bylo možné uplatnit jednoznačně a definitivně. To, že se hlásím ke křesťanství, ani to, že

jsem praktikující křesťan, mne samo o sobě neřadí do skupiny vyvolených. Za druhé křesťanská víra jistě má svou iracionální (spíše však metaracionální) složku, ovšem její principy lze racionálně obhajovat. Iracionální mimoto není nutně totéž, co antiracionální. Jakmile křesťanská misie vstoupila do oikúmené, začala postupně (již počínaje apoštolem Pavlem) rozpracovávat vlastní metody argumentace v rámci racionálního diskursu. Mohla se přitom nejen inspirovat novoplatonstvím a stoou, nýbrž i čerpat přímo z židovství. Vždyť nakonec také Ježíšovy polemické výroky proti farizeům a saduceům či jeho řešení jimi předložených problémů mají podobu racionálně strukturovaných soudů, usilujících o vyvrácení mylného názoru.¹⁹⁸

Rozvod theologie s filosofií (či jejím převažujícím proudem) a filosofie s vědou uvrhl na prahu novověku křesťanství do podezření z jakéhosi „racionálního naivismu“. Obavy církví¹⁹⁹ z dalekosáhlých důsledků dynamicky se rozvíjející

¹⁹⁸ Příkladem může být Ježíšova provokativní odpověď-otázkou, zdali tazatelé považují Hospodina za „Boha mrtvých“, když se na něj obracejí slovy „Bože Abrahamův“ (srov. Mt 22, 23-33; Mk 12, 18-27). Podobně reaguje Ježíš na výzvu tehdejší židovské náboženské elity, aby vysvětlil původ své pravomoci říkat a konat věci, které říkal a konal. Opět položí protiotázku: zeptá se na původ pravomoci svého bezprostředního předchůdce Jana. Tazatelé si s odpovědí nevědí rady, protože obě možné varianty - od Boha, od lidí - by je vystavily nepříjemné situaci. Buď by sami sebe odhalili jako neschopné víry, anebo by zpochybnili status tehdy všeobecně uznávaného proroka. Ve snaze vyhnout se přímé odpovědi proto odvětí, že „neví“. Ježíš jim tedy také odmítne dát odpověď na jejich původní otázku (srov. Mt 21, 23-27; Mk 11, 27-33).

¹⁹⁹ Plurál je zde na místě. Martin Luther a Filip Melanchton neměli o nic větší pochopení pro autory nových - aristotelský model revidujících - astronomických teorií, než jaké projevovali jejich katoličtí současníci. Opuštění starého paradigmatu nemůže neatřást celkovým chápáním světa. Jestliže církve plnily úlohu garantů onoho chápání, vystoupily na jeho obranu, protože je - zcela v souladu s duchem doby - identifikovaly jakožto jediné myslitelné paradigma.

Jak ve své přednášce pronesené v prosinci 2000 na Newyorské univerzitě v Buenos Aires připomněl Tomáš Halík „Křesťanství prožilo během staletí řadu transformací, jejichž hloubku nebylo vždy schopno a ochotno si přiznat; důraz na kontinuitu tradice - neboť tradice byla důležitým legitimizujícím argumentem - poněkud zastínil radikalitu změn paradigmat.“ (HALÍK, TOMÁŠ. Náboženství a globalizace. Právo (Salon). 2001, roč. 11, č. 132. ISSN 1211-2119. s. 1, 2.).

osamostatněné vědy i světského myšlení vůbec vedly k zoufalým pokusům o jejich „usměrnění“. Výsledkem byla několik staletí široká propast mezi oběma „tábory“.²⁰⁰ Osvícenství tak posléze křesťanství mohlo přisoudit status rozumu nepřátelské pověry, jehož se nezbavilo dodnes. Ideové proudy moderny a postmoderny (mezi něž lze počítat i liberalismus) zastihly křesťanství oslabené, příliš soustředěné na uhájení neuhajitelných posic - tím pádem i nedostatečně připravené a pokud přece „připravené“, pak na „něco jiného“ - a snadno jej zatlačily do role okrajového aktéra s pověstí opovrženého „zloducha“, který brání člověku v jeho přirozené a (tudíž) autentické touze po naplněném životě.

(Sebe)vytlačení křesťanství do ústraní zdaleka nemíním jen úbytek „křesťanů“, protože ten představuje dílčí (a pro křesťanství jakožto v jádru „nemasové“ sám o sobě nijak tragický) symptom něčeho daleko podstatnějšího: nereflektovaného, naivního tradicionalismu,²⁰¹ myšlenkové a tedy i jazykové rigidity, neschopnosti odlišit historický a sociální kontext vývoje společnosti a církvi v jejím rámci od universálního jádra křesťanského sdělení a být tak s to prověřit vlastní křesťanskost tváří v tvář přechodu k novému paradigmatu. Důsledkem této impotence respektive zmarnění potence v předem prohraném boji o - z křesťanského hlediska naprosto - „nepodstatné“ bylo zásadní odcizení a pozvolná, zato však zřejmě nezvratná marginalisace a

²⁰⁰ Podle Jana Sokola byla skutečnost, že křesťanství v situaci „přímé konfrontace a polemiky s racionálním myšlením, s filosofií a vědou... ..do značné míry ztratilo přesvědčivost“, způsobena také jeho přílišnou intelektualizací a s ní souvisejícím odklonem od „širších témat stvoření“, čímž se „vyprázdnilo“ a zneschopnilo čelit kritice. (SOKOL, JAN. *Člověk a náboženství*. s. 229.)

²⁰¹ V katolických kruzích bývá dodnes obvyklé hlásit se k tzv. „víře našich babiček“, což je jen modernější verze „víry našich předků“ z náboženských písní předminulého století. Tvrdí-li se, že „víra předků“ a křesťanství jsou identické, jde také o příklad naivního tradicionalismu. „Vira předků“ se tak lehce stává anachronickým kultem, „reiterací pravzoru“, což potvrzuje nezdolnost Eliadeho „mýtu o věčném návratu“.

sociální degradace křesťanské orientace.²⁰² I když se jeho hlavní proudy od svého izolacionisticko-negativistického vztahu k měnícímu se okolnímu světu již více či méně oprostily, v majoritním povědomí o křesťanství stále přetrvává obraz reakce, fundamentalismu, fanatismu, iracionality a lstivé touhy po moci.²⁰³ Zdá se totiž odporovat v nás pevně zakořeněné představě o pokroku, kterou jsme si osvojili s nástupem osvícenství, neboli jinak řečeno představě „kolektivního vývoje“, jehož „pravá podstata... ..leží rozhodně jinde a hlouběji, než v nějakých fantasmagorických výlevech“, jež nám „o povaze

²⁰² A tím nemíním křesťanskou orientaci jakožto pouhý „alternativní světonázor“, nýbrž jakožto specifický způsob života (v návaznosti na to, jak pojem křesťanství vymezují v úvodu). Jan Sokol se podobně dívá na náboženství vůbec: to „není jen světový názor nebo soubor přesvědčení, nýbrž celkový životní postoj člověka, který prostě vidí - nebo si dokonce uvědomuje - že jeho existence je darovaná.“ (SOKOL, JAN. Člověk a náboženství. s. 230). V této souvislosti se nabízí otázka, zda pojem „ucelené mravní doktríny“ vůbec dokáže plně postihnout náboženství jakožto hluboký existenciální postoj.

²⁰³ Typickou ukázkou za všechny budiž článek někdejšího stínového ministra zahraničí ODS, uveřejněný před bezmála pěti lety v časopise Týden (ZAHRADIL, JAN. Ateismus není zločin. Týden. 2001, roč. 8, č. 34, ISSN 1210-9940. s. 61.), v němž autor mimo jiné prohlašuje, že církve „směšně klopýtají v patách překotně se valící současnosti“, navíc za „návalů žehravé sebelitosti střídaných povýšeným moralizováním“ a že „i bez víry se lze chovat slušně a v souladu s obecnou morálkou“ a „chová se tak většina lidí“. Víru samu přitom (v kontrastu s vědou) odsuzuje jako „již jednou použité zboží v podobě dogmat, mystiky, rituálů, světců, zázraků“. Pozoruhodné na tom je také to, že „tak ostrá slova“ přicházejí „od konzervativce, pro něhož by křesťanství mělo být vedle trhu a parlamentní demokracie jedním ze tří základních kořenů euroamerické civilizace“ (srov. SCHMARCZ, MARTIN. Poslanec Zahrádil by se měl vrátit do školy, protože... . Lidové noviny (Názory). 2001, roč. 14, č. 196, ISSN 0862-5921. s. 10.).

Podobně jako ve výše citovaném článku se Jan Zahrádil vyjadřuje v dalším svém článku, když ve jménu „racionální skepse“ varuje před masáží „vulgárního transcendentalismu“ ústící v „nebezpečný religiózní rasismus“ a „nadcházející století“ označuje za dobu, v níž „svede racionalita s iracionalitou rozhodující ideový střet“. (ZAHRADIL, JAN. Místo pýchy rozumu nesmí přijít pýcha víry. NEVIDITELNÝ PES: Deník [online]. zveřejněno 2001-08-29 [cit. 2006-06-16]. Dostupný z URL: <<http://archiv.neviditelnypes.zpravy.cz/clanky/5465.html>>. ISSN 1212-673X.; reakce viz BĚHAL, VLADISLAV. Jak pan poslanec Zahrádil chce změřit Pána Boha. tamtéž. 2001, 31. 8. [cit. 2006-06-16]. Dostupný z URL: <<http://archiv.neviditelnypes.zpravy.cz/clanky/5545.html>>.)

společenských svazků a o skutečném hybateli dějin" téměř nemají co říci.²⁰⁴

Jestliže se nyní kdokoli snaží zaujmout křesťanské stanovisko v racionální diskusi, naráží na dvě takřka nepřekonatelné překážky. Jednak čelí - obvykle apriornímu - podezření, že jeho racionalita ve skutečnosti není autentická, že je jaksi předstíraná, poněvadž se za ní skrývá náboženská motivace, která racionální být nemůže. Jednak sám - poněkud paradoxně - naráží na deficit a devaluaci racionality v postmoderní době, v níž se individuální preference považuje za dostatečný, ne-li přímo jediný a pravý zdroj legitimacy názoru i jím ovlivněného jednání. V horším případě je tedy racionální úsilí takového člověka zároveň zpochybňováno i ignorováno.

Jsem přesvědčen, že polem, kde se křesťansky orientovaná, avšak zodpovědně racionální argumentace může ještě uplatnit, je právě politická filosofie. Nicméně výhradně za podmínky, že se taková argumentace dokáže vyrovnat s nastíněnými překážkami. V rámci politické filosofie by k tomu však měla být ta nejlepší příležitost, protože se v něm racionální diskurs nejen předpokládá, nýbrž i vyžaduje. Upřednostnění a mínění zde musí být podrobena kritickému prověření. Navíc je to jeden z posledních prostorů pro normativně-ontologickou spekulaci, kde lze vznášet a hledat odpovědi na otázky tvořící nedílnou součást křesťanské sebereflexe, tj. kupříkladu „Jak je vymezena respektive omezena svoboda?“, „Co je právo a co povinnost?“, „Kde končí osobní a začíná vzájemná odpovědnost?“, „Co je (společné) dobro, je-li nějaké?“. Skutečnost, že jsou tyto otázky probírány

²⁰⁴ GAUCHET, MARCEL. *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*. Vyd. 1. 2004. ISBN 80-7325-037-3. s. 8.

v politickém kontextu, z hlediska politické dimenze života, křesťanskému pohledu nepřekáží, ale naopak vyhovuje, nakolik chápe člověka nikoli jen jako izolovaného jedince, nýbrž vždy zároveň i jako příslušníka společenství (přínejmenším toho „všelidského“).

Přesto i na poli politické filosofie bude křesťansky orientované argumentaci buď vyčítána její křesťanskost s - více či méně otevřeným - poukazem na její iracionální tendenčnost, anebo se doslova roztrhne o „antropologii“, která resignovala na rozlišení hnutí a rozhodnutí, a tím pádem i na potřebu ospravedlnění toho, proč a jak konám to, co konám. Zdrojem autenticity již není ani vědomí přesahujícího, dokonce ani sebereflektující vůle (tudíž nutně akceptující své hranice), nýbrž samo chtění, jehož odlišnost od vůle se ruší.²⁰⁵ Křesťanská kritika subjektivismu nemíří proti subjektu, proti člověku, proti jeho svobodě zaujímat vlastní stanovisko, činit vlastní rozhodnutí. To, s čím se však nikdy nemůže smířit, je interpretace této svobody jako naprosté volnosti, odpoutanosti, bezmeznosti.²⁰⁶ Proti tomuto výkladu staví svobodu zodpovědnou, rozvažující důsledky jednání, a to nikoli pouze z vlastního pohledu jednajícího, jelikož ten je ze své podstaty nutně omezený, zatímco důsledky jednání

²⁰⁵ Poznámka na okraj: Ve skutečnosti, zdá se mi, již téměř nelze hovořit ani o nějakém chtění ve smyslu libovůle, ale spíše jen o jakési živelnosti, jež odmítá připustit jakoukoli chtěnost jakožto záměrnost a tím pádem (nutně vždy také nějak) nucenost. Takováto „instinktivní vitalita“ ztělesňuje ideál neuvědomělé a neuvědomitelné (tudíž i „nevinné“ jakožto „nikdy-ne-vinné“), a proto „ryzí“ přirozenosti. Romanticky pojatá spontaneita nahrazuje intencionalitu. Svoboda se stává ničím nespoutanou - tj. ani vůlí (anebo lépe, vůlí teprve ne!) - bezděčností neuvědomělé impulsivní touhy. Je tohle postmoderní autenticita? Nepřipomíná to Nietzscheho „nevinnost nikání“ (týž. *Soumrak model.* s. 37)?

²⁰⁶ Srov. PESCH, OTTO HERMANN. *Základní otázky katolické víry.* s. 165.: „Co si vlastně představují různí kritici katolické církve, když hovoří o ‚svobodě‘ a ‚nesvobodě‘? Je snad ‚svoboda‘ zvlášť, kdy si mohu dělat nebo připustit, co se mi právě zlíbí? Znamená nespoutanost skutečnost být vázán určitými hodnotami a mravními požadavky?“.

se naopak týkají i více či méně - s ohledem na povahu konkrétního činu - širokého okolí.

A tak se pravděpodobně dostáváme k výchozímu bodu střetu mezi křesťanstvím a liberalismem: odlišnému pojetí svobody. Liberalismus a křesťanství nejsou v rozporu potud, pokud liberalismus nepřehlíží skutečné nároky svobody. Ano, člověk je nadán svobodou, schopností volby, svévolného („o své vůli“) rozhodování. Tuto svobodu nicméně nelze chápat nepodmíněně - není přece absolutní a neopírá se o dokonalou vůli, nevede k neomylným rozhodnutím. Vyžaduje rozvahu a převzetí odpovědnosti. Jinak se redukuje na „svobodu činit sama sebe nesvobodným“. A poněvadž jakékoli rozhodnutí může zasáhnout a zasahuje do svobody druhých, nesmí se svoboda stát ani „svobodou činit druhé nesvobodnými“. V tom se liberalismus a křesťanství shodnou. Rozdíl se však projeví v chápání toho, jak spolu svobody jednotlivých lidí interagují.

Křesťanství není soustavou nařízení, příkazů a zákazů, jak se na něj dnes obvykle nahlíží; nepředstavuje donucovací ideologii, nýbrž výzvu ke kritické sebereflexi, ohleduplnosti a (spolu)zodpovědnosti.

Jestliže liberalismus (nebo socialismus) vystupoval proti náboženství, proti duchovenstvu, proti církvi, pak především proto, že je chápal jako překážku v cestě k osvobození člověka z pout „starého režimu“. Také současný kritický pohled na náboženství v něm vidí cosi a-respektive anti- demokratického, doslova totalitářského, co se snaží vnutit člověku „svou pravdu“, „jedinou správnou cestu“, quasi-objektivní mravní řád. Přesvědčený liberál něco takového odmítá jako omezování svobody jednotlivce.

Omyl některých liberálů spočívá ve ztotožnění chyb církve s náboženstvím jako takovým. Za konkrétní pochybení

jsou vždy odpovědní konkrétní lidé. Pokud tito svým jednáním porušují principy vlastního náboženství, nelze přece současně s nimi zavrhnout i to, co nabádá k jednání opačnému. Náboženství a náboženské cítění - jak ukazuje například Jan Sokol - znamená pro společnost nenahraditelný přínos: vytváří vztahy bez podmínek, bez přímých výhod, odkrývá nejzazší intenci svobody (v zájmu o druhé, obětavosti, nezištnosti).²⁰⁷

Křesťanství založené na lásce k bližnímu a rovnosti před Bohem nemůže být v rozporu s liberální demokracií, a to ani tehdy, má-li z liberálně-demokratického pohledu maximalistické mravní požadavky, protože tyto požadavky nejsou o nic méně maximalistické, než právě ty liberálně-demokratické. Michael Walzer zdůrazňuje, že nestačí separovat náboženství respektive jeho představitele od státu, ale je nezbytné učinit to stejné také se samotnou politikou. Programy politických stran vždy prosazují nějakou konkrétní ideologii a s ní spojený hodnotový systém. Ačkoli demokracie umožňuje vložit je do zákonů, je pro demokracii životně důležité zajistit, aby se z nich nestalo oficiální vyznání „státního náboženství“. Tak jako je nezbytné, aby se zbavily křesťanské strany své konfesionality, musí se všechny strany oprostít od ideologizace politiky a především státu.

Kritizují-li se dnes křesťané za to, že prosazují vyšší míru úcty k životu, či ústavně vyjádřený respekt k Bohu, není na tom nic divného, ani špatného. Nicméně na rozhořčení křesťanů, nedaří-li se jim zmíněné požadavky prosadit a jsou-li za ně dehonestováni a odsuzováni, také není vůbec nic špatného. Naopak za špatný, lépe řečeno mylný nutno označit postoj některých jejich kritiků, neboť ten - ačkoli zdánlivě brání minimální morálku - ve

²⁰⁷ SOKOL, JAN. *Malá filosofie*. s. 249.

skutečnosti prostě vychází z jiného hodnotového systému v silném slova smyslu. Pokud někteří kritici křesťanského postoje chápou svůj hodnotový systém jako nutně lepší a křesťanský vytlačují do nerovnocenného postavení, porušují základní principy demokracie. Nikdo nemůže tvrdit, že zákon nesmí prosazovat jeden hodnotový systém, a přitom zapomínat, že tím sám prosazuje druhý. Nikdo nemůže spojovat ideologii a stát: ani křesťan, ani liberál či socialista. Na druhou stranu by bylo naivní očekávat, že stát zůstane zcela „očistěn“ od vší ideologizace. Vždy je tu přece dominantní paradigma, majoritní normativní základ, který charakter státu nezbytně ovlivňuje.

Z hlediska praktikovaného křesťanství přijatelný liberalismus je nezbytně liberalismem responsivním, tj. takovým, který se nevyhýbá zodpovědnému hledání odpovědi na palčivé etické otázky, jejichž naléhavost zintenzivňuje odklon od tradiční „orientační instance“. Jestliže je křesťanství zavrženo jako „příliš omezující“, je třeba se ptát, co je nahradí. Waldenfels v této souvislosti podotýká, že zásadním problémem dneška přestává být vědění jako takové, ale začínají jím být způsob a hranice jeho uplatňování.²⁰⁸ Řešením „vysoké míry aporií“ nemůže být prosté odvolání se na hlasování, vůli společnosti či anonymní „ono se“. Racionalita nemůže být degradována na průzkum veřejného mínění. Sama o sobě ovšem jako orientační bod nepostačí, nakolik bývají její projevy řídkým jevem.²⁰⁹

²⁰⁸ Nelze nakonec totéž prohlásit o svobodě?

²⁰⁹ Charles Taylor připomíná, že „existují i kritici, kteří jsou přesvědčeni o tom, že rozum obsahuje měřítka“. K zastáncům rehabilitace ztracené racionality patří kupříkladu Taylorem citovaný Alasdair MacIntyre, který se ve svých pracích (viz v úvodní kapitole citovaná *Ztráta ctnosti*, a dále *Whose Justice? Which Rationality?*. 1st ed. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988. ISBN 0-268-01942-8.) snaží dokázat, že – Taylorovými slovy – „skutečně existuje něco jako přirozenost člověka, jejíž pochopení by ukázalo, že určité způsoby života jsou dobré a jiné špatné“ (srov. TAYLOR, CHARLES. *Etika*

Eticky relevantní je potom především humanita vyjadřující úctu k člověku ve všech etapách i variantách jeho života, bez ohledu na jeho „mohoucnost“ a „užitečnost“. Řešení rozporů nicméně vyžaduje také úsilí o dosažení skutečné shody, odhodlání k argumentaci, neboli slovy Waldenfelse: „cestou hledání orientace je dialog“.²¹⁰

Odkazem na dialog se ovšem nemíní nic bezobsažného, jak by mi (nebo snad dokonce Waldenfelsovi) některý čtenář mohl vyčítat. Domnívám se, že to znamená vést v první řadě rozhovor o povaze lidské svobody, ale zároveň i o povaze lidské odpovědnosti. V tom také spatřuji hlavní závěr svých úvah: spor o to, jak můžeme a máme nakládat s kritickými okamžiky svých životů těžko lze - a pravděpodobně nemá valný smysl se o to marně pokoušet - vyřešit bez elementární shody na vymezení svobody jednotlivce a obecně přijatelném způsobu jejího omezování, bez něhož svoboda nakonec vždy nabývá destruktivní (a rovněž sebedestruktivní) podoby samolibé zvěle a bez něhož tím pádem není žádná forma sociální koexistence uskutečnitelná.²¹¹

Jsem si vědom toho, že takový návrh má zřetelná úskalí. Zásadní problém dnešní západní liberálně-demokratické společnosti spočívá v tom, že (definitivně zejména díky postmoderně) zcela mizí pevný bod, o nějž by

autenticity. s. 24). MacIntyre je přesvědčen, že morální praxe současnosti je ve stavu znepokojivého nepořádku, způsobeného zejména destrukcí aristotelské racionality, jejímž nejvlivnějším iniciátorem byl Friedrich Nietzsche (o tom se zmiňují také v pozn. 192). Diskreditační tlak podle MacIntyrea nepřinesl žádnou odpovídající náhradu tradice a soukromé i veřejné diskuse zanechal změti útržkovitých a často nesourodých pozůstatků minulosti (srov. např. *Ztráta ctností*. s. 256).

²¹⁰ WALDENFELS, HANS. *Fenomén křesťanství*. s. 18

²¹¹ Pro čtenáře, který v tuto chvíli pocituje nutkovou potřebu kategorického nesouhlasu, uvádím konkrétní příklad: provoz na pozemních komunikacích. Růst jeho objemu a složitosti možných interakcí, ke kterým v něm dochází, si vynutil zavedení pravidel, tedy omezení volnosti. Libovůle na silnicích má totiž skutečně destruktivní následky: zranění a smrt. Nevypovídá to snad dostatečně o reálných úskalích svobody? (K hranicím svobody a její přirozené expansivitě viz také předchozí kapitola.)

bylo možné se opřít. Již jsem zmínil Waldenfelsův poznatek o ztrátě „orientační instance“. Zde však nejde jen o nějakou změnu hodnotícího kritéria, ale o problém reálné desintegrace vlastních základů západní civilizace. Přehodnotili jsme vše, co spoluvytvářelo její charakter, včetně konceptu lidské přirozenosti a s ním spojené koncepce přirozeného práva. Stáváme se tedy kulturou bez kořenů? Kulturou, která bude nakonec čelit rozpadu svých nejcennějších hodnot, ideu lidských práv nevyjímaje, protože rozebere jejich opěrné konstrukce a nebude je mít na čem postavit?

V pozoruhodné diskusi²¹² s tehdy ještě kardinálem Ratzingerem se Jürgen Habermas vrací k otázce, kterou původně „formuloval Ernst-Wolfgang Böckenförde: zda svobodný, sekularizovaný stát žije z normativních předpokladů, které sám nemůže garantovat“.²¹³ Připomíná, že pokud se stát nemůže zcela obejít bez „autochtonní tradice“, vzniká tak „vzhledem k ‚faktu pluralismu‘“ určitý rozpor s požadavkem jeho světonázorové neutrality.²¹⁴ Habermas identifikuje obtížnost legitimace politické moci tam, kde došlo k úplné positivisaci práva. Navíc

²¹² HABERMAS, JÜRGEN; RATZINGER, JOSEPH. Předpolitické mravní základy svobodného státu. Diskusní večer v Bavorské katolické akademii. Mnichov, pondělí 19. ledna 2004. *Salve. Revue pro teologii a duchovní život*. 2005, roč. 15. č. 4. ISSN 1213-6301. s. 99-117.

²¹³ tamtéž, s. 101, sec. BÖCKENFÖRDE, E.-W. Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. 1967 In tentýž. *Recht, Staat, Freiheit*. Frankfurt/Main. 1991. s. 92 n., 112.

²¹⁴ V souvislosti s „faktem plurality“ pak Habermas výslovně zmiňuje Johna Rawlse. Polemice s ním věnoval několik textů (viz například tentýž. *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. 1994. ISBN 0-262-58136-1.; tentýž. *Moral Consciousness and Communicative Action*. 1992. ISBN 0-7456-0340-4; tentýž. Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism. *Journal of Philosophy*. 1995, Vol. 92. No. 3. s. 109-131). Rawls odpověděl především v poslední části svého *Liberalismu* (srov. RAWLS, JOHN. Political Liberalism: Reply to Habermas. *Journal of Philosophy*. 1995, Vol. 92. No. 3. s. 132-180.). O diskusi Rawlse a Habermase se však na tomto místě mohou jen zmínit.

upozorňuje, že s legitimací moci je spojen také problém normativní stabilizace „světonázorově pluralistického společenství“. Ani jeho vyřešení však neoslabuje nutnost „solidarity občanů“, na níž „liberální řády“ staví a jejíž „zdroje by se mohly v důsledku ‚rozptylující‘ sekularizace vyčerpat“.²¹⁵ Habermas nicméně sekularizaci chápe spíše kladně jako „dvojí proces učení“, na který musí jak osvícenská, tak náboženská tradice reagovat promyšlením „svých mezí“. V postsekulární společnosti je pak podle něj třeba se zabývat vztahem státu a občanů, kteří mají různé „kognitivní postoje a normativní očekávání“.²¹⁶

Náboženství, vysvětluje Habermas, si jakožto „obraz světa“ (neboli ona tolik zmiňovaná ucelená doktrína) „nárokuje autoritu pro strukturování životní formy vcelku“.²¹⁷ Díky procesu „sekularizace vědění, neutralizace státní moci a obecné náboženské svobody“ svého „interpretačního monopolu“ pozbylo. Liberální stát pak náboženské obce „konfrontuje“ se svým „normativním očekáváním“ všeobecné akceptovatelnosti principů „světské spravedlnosti“. Toto očekávání se však vztahuje i na „negativní náboženskou svobodu“ sekularity, která má podrobit reflexi svůj osvícenský původ. Tak jako se od nábožensky orientovaných vyžaduje tolerance „trvání nesouhlasu“, bude nesouhlas mezi vírou a věděním „rozumný“ pouze potud, pokud se „náboženským přesvědčením i z hlediska sekulárního vědění přizná epistemický status, který není zcela iracionální“.

²¹⁵ O hrozbě desintegrace způsobené vytrácením solidarity ze společnosti tvořené širokými vrstvami sociálně saturované a tudíž sociálně mnohem méně vnímavé střední třídy hovoří také Ronald Dworkin ve své knize *Brát práva vážně*.

²¹⁶ HABERMAS, JÜRGEN; RATZINGER, JOSEPH. *Základy svobodného státu*. s . 102

²¹⁷ Zde se podle mého mínění také dobře ukazuje, proč je vhodné překládat výraz „comprehensive doctrine“ jako „ucelená doktrína“.

Habermas, a blíží se v tom Walzerově stanovisku, výslovně prohlašuje světonázorovou neutralitu za neslučitelnou „s politickým zevšeobecňováním některého sekulárního pojetí světa“.²¹⁸ Walzer by však navíc nejspíše byl ochoten připustit, že takové zevšeobecňování je zde vždy nevyhnutelně přítomné díky tradici, z níž liberální stát a společnost vychází a která není a nemůže být morální jen ve slabém smyslu. Je nicméně potřebné ocenit, že Habermas požaduje uznání práva občanů s náboženským přesvědčením „přinášet příspěvky k veřejným diskusím v náboženské řeči“ a připouští i potřebu spoluzapojení sekularizované části společnosti do zprostředkovávání „relevantních příspěvků“ těm, pro něž je náboženská řeč nepřístupná.²¹⁹

Joseph Ratzinger připomíná, že v situaci, kdy tradiční právo ztrácelo svou celospolečenskou legitimitu (v antickém Řecku díky demytologisaci, v novověké Evropě díky objevu nového kontinentu a reformaci), bylo nezbytné hledat takové právo, které překračuje dílčí tradice, „které vyplývá z přirozenosti člověka“, „spojuje a řídí lidi jakožto lidi“, je právem rozumovým, „jež přes hranice víry uplatňuje rozum jako orgán společného tvoření práva“. Ratzinger však také konstatuje skutečnost, kterou jsem již výše naznačil: „tento instrument se však bohužel otupil“, protože byl založen na předpokladu, že přirozenost je racionální povahy. Tento předpoklad vyvrátila evoluční teorie. Relikt přirozeněprávní koncepce představují práva lidská. Ta ztrácí smysl, nevychází-li z přesvědčení, že „hodnoty a normy“ se nalézají (a nikoli vynalézají) „v samotném bytí člověka“. Ratzinger proto navrhuje její doplnění „naukou o povinnostech člověka a mezích člověka“,

²¹⁸ HABERMAS, JÜRGEN; RATZINGER, JOSEPH. Základy svobodného státu. s . 108-109

²¹⁹ tamtéž, s. 109, sec. HABERMAS, JÜRGEN. *Glauben und Wissen*. Frankfurt/Main. 2001.

kteřé by podle něj umožnilo určitou rekonstrukci přirozeného práva založeného na „rozumu přirozenosti“. Muselo by se tak nicméně dít v rámci „multikulturního diskursu“.²²⁰

Ratzinger se shoduje s Habermasem na nezbytnosti „ochoty učit se“. Zároveň varuje před zpupnou emancipací rozumu, který na takovou ochotu rezignuje. Je podle něj nutná „korelativnost rozumu a víry, rozumu a náboženství“, jejich spolupráce na vzájemné prevenci patologií. Aniž by se měly opomíjet ostatní kultury (i to by byla *hybris*, připomíná), přesto „v této korelativnosti jsou nepochybně hlavními partnery křesťanská víra a západní sekulární racionalita“.²²¹ Jako autor těchto úvah se odvažuji doufat, že jsem k oné katarské korelativnosti alespoň částečně přispěl.

²²⁰ tamtéž, s. 112-114

²²¹ tamtéž, s. 115-116

A Brief Summary

*RESPECT FOR LIFE AS A POLITICAL ISSUE:
A DOUBLY CONTENTIOUS POINT OF THE DIALOGUE
BETWEEN CHRISTIANITY AND LIBERALISM*

The objective of the thesis has been to study the interrelation of Christianity and political liberalism by focusing on two particular points, which belong to the most often discussed and most awkward problems of contemporary society in the Western world. I have tried to demonstrate these two points - abortion and euthanasia - are so inseparably interconnected that they actually represent only two specific features of one great issue: respect for life of a human being.

As it is noticeable from its title, the first chapter proposes to create a necessary groundwork for coping with the chosen topic; that is to outline the basic aspects of the problems and to introduce the methodology, with the aid of which I try to answer some of the questions raised by those basic aspects. I use a selective survey of the media coverage of the abortion-euthanasia issue and I try to explain, why it is one issue in fact and why it should be taken as a political problem and deliberated within the discourse of political philosophy.

The second chapter focuses on the liberal idea of impartiality and demand for exclusion of comprehensive doctrines from the sphere of political, with a particular view to Christianity. Within this I also graze the question of utilitarianism, social contract tradition and the roots of the demand for separation of personal religious conviction from civic exposure in public. Through the arguments of Michael Walzer I examine the thick and thin

conception of morality and try to polemize with John Rawls "political conception of justice" as a "freestanding view" and his opinion on solving abortion dispute based on it. Consequently I raise a hypothesis whether the quasi-thin liberal proceduralism does not open a way for utilitarianised decision-making and politics in effect.

In the third chapter I treat personal liberty and responsibility propping myself upon Walzer, Charles Taylor and Jan Sokol and I explore the influence of personal liberty and responsibility interpretation on the respect for life. Partly by the help of Francis Fukuyama and David Walsh I oppose Ronald Dworkin proposition, according to which it is essential to accept the situation of different conceiving of this respect in the same way as in the past it was unavoidable to reconcile with confessional differentiation of Europe. I also express my deepest concerns here about if Dworkin's distinguishing between so called detached and derivative objections towards abortion and euthanasia could bring a usable solution.

In the closing chapter I attend to the difficulties of rationality articulated in a Christian way within the environment of "another tradition" of the liberal paradigm. I explain what I consider to be the result of my reflection; that is the incongruous apprehension of human freedom and personal liberty being the main source of the argument on respect for life. Lastly I try to indicate further possible direction of the reflection - offering a discussion between Habermas and Ratzinger as an example - that is a serious dialogue about what it really means to be free, what it means to be responsible, and whether and how these issues are interconnected.

Poznámky - citační metodika

Co se týká citací a bibliografických odkazů, řídím se mezinárodními normami a jejich českými ekvivalenty. Metodicky vycházím z materiálu určeného autorům vysokoškolských kvalifikačních prací zveřejněného na oficiálních výukových stránkách Ústavu informačních studií a knihovnictví Filosofické fakulty UK.^{222;223} Jestliže se od uvedeného metodického materiálu částečně odchyľuji,²²⁴ vycházím přitom z dalších prací, které jsem našel na internetu,^{225;226} případně z poznatků, které jsem nabyl absolvováním kurzu *Práce s informačními zdroji v humanitních vědách*.²²⁷ Jak patrně, cituji pomocí průběžných poznámek pod čarou, číslovaných v každé kapitole samostatně. Při první citaci uvádím všechny povinné údaje, při dalších pouze jméno autora, název díla (někdy zkrácený) a číslo stránky. V bibliografickém seznamu připojeném na konci této práce pak uvádím údaje kompletní, včetně nepovinných. V seznamu odlišuji „prameny“, které se zvoleného tématu týkají přímo, od „citované literatury“, která se k němu váže nepřímě či okrajově. Závěr seznamu sestává z „literatury rozšiřující“, jejíž zpracování by, domnívám se, mělo vést k hlubšímu proniknutí do problematiky, avšak přesahuje rámec této eseje.

²²² BRATKOVÁ, EVA. *Bibliografické odkazy pro seznamy a citace: Oficiální výukové stránky Ústavu informačních studií a knihovnictví FF UK* [online]. c1996-2005.

²²³ BRATKOVÁ, EVA. *Metody citování literatury a strukturování bibliografických záznamů podle mezinárodních norem ISO 690 a ISO 690-2*. [online]. publikováno 2006-04-13.

²²⁴ Kupříkladu namísto zkratky „WWW“ [World Wide Web] používám obecnější výraz „URL“ [Uniform Resource Locator]. Bližší zdůvodnění viz PETERKA, JIŘÍ. URL. *CHIPweek* (Co to znamená, když se řekne ...). roč. 1995, č. 4. ISSN 1211-1007. s. 33.

²²⁵ BOLDIŠ, PETR. *Bibliografické citace dokumentu podle ČSN ISO 690 a ČSN ISO 690-2: Část 1 - Citace: metodika a obecná pravidla* [online]. c1999-2004.

²²⁶ BOLDIŠ, PETR. *Bibliografické citace dokumentu podle ČSN ISO 690 a ČSN ISO 690-2: Část 2 - Modely a příklady citací u jednotlivých typů dokumentů* [online]. c1999-2004.

²²⁷ KRUŽÍK, JOSEF (vyučující). *FHS:S526ES00I Práce s informačními zdroji v humanitních vědách*. Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, zima 2002.

*Bibliografie - soupis zdrojů***A/ PRAMENY NEPERIODICKÉ - Monografie**

- DWORKIN, RONALD. *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. 1st ed. (2nd). New York: Vintage Books, 1994. xiv, 274 s. ISBN 0-679-73319-1.
- FUKUYAMA, FRANCIS. *Our Posthuman Future*. 1st ed. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002. xiv, 257 s. ISBN 0-374-23643-7.
- MACINTYRE, ALASDAIR. *After Virtue: a study in moral theory*. 2nd ed. London: Duckworth, 2003. xi, 286 s. ISBN 0-7156-1663-3.
- RAWLS, JOHN. *Political Liberalism*. 2nd ed. New York: Columbia University Press, 1996. 465 s. ISBN 0-231-05248-9.
- RAWLS, JOHN. *Teorie spravedlnosti*. z angl. orig. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971. přel. Karel Berka. Vyd. 1. Praha: Victoria Publishing, 1995. ISBN 80-85605-89-9.
- RAWLS, JOHN. *A Theory of Justice. Revised Editon*. 3rd ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000. 538 s. ISBN 0-674-00078-1.
- RAWLS, JOHN. *Základní svobody a jejich priorita*. z angl. orig. *The Basic Liberties and Their Priority*. in: MCMURRIN, S. (ED.). *The Tanner Lectures on Human Values*. Vol. III. Salt Lake City - Cambridge, 1982. s. 1-87. přel. Pavel Barša. In KIS, JÁNOS (ED.). *Současná politická filosofie*. z angl. originálů přel. P. Barša; K. Kazdová; J. Ogrodská; O. Vochoč; M. Znoj. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 1997. 502 s. ISBN 80-86005-60-7. s. 165-203.
- ROTTER, HANS. *Důstojnost lidského života. Základní otázky lékařské etiky*. z něm. orig. *Die Würde des Lebens*. Innsbruck: Tyrolia, 1987. přel. Marek Skovajsa. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1999. 112 s. ISBN 80-7021-302-7.
- TAYLOR, CHARLES. *Etika authenticity*. z angl. orig. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992. přel. Marek Hrubec. Vyd. 1. Praha: FILOSOFIA (Filosofický ústav AV ČR), 2001. 138 s. ISBN 80-7007-150-8.
- WALSH, DAVID JOHN. *The Growth of the Liberal Soul*. 1st ed. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1997. 386 s. ISBN 0-8262-1082-1.
- WALZER, MICHEAL. *Hrubý a tenký. O tolerancii*. z angl. orig. *Thick and Thin*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994.

**Úcta k životu jako politická otázka:
dvojnásobně sporné místo dialogu křesťanství s liberalismem**

přel. Kamila Štullerová. z angl. orig. *On Toleration*. New Haven: Yale University Press, 1997. přel. Dezider Kamhal. Vyd. 1. Bratislava: Kalligram, 2002. 240 s. ISBN 80-7149-440-2.

VIRT, GÜNTER. *Žít až do konce. Etika umírání, smrti a eutanazie*. z něm. orig. *Leben bis zum Ende*. Innsbruck - Wien: Tyrolia, 1998. přel. Dagmar Pohunková - Theodora Starnovská. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2000. 96 s. ISBN 80-7021-330-2.

B/ PRAMENY PERIODICKÉ - Seriály

I. Články odborné v seriálech tištěných

HABERMAS, JÜRGEN; RATZINGER, JOSEPH. Předpolitické mravní základy svobodného státu. Diskusní večer v Bavorské katolické akademii. Mnichov, pondělí 19. ledna 2004. přel. Karel Šprunk. *Salve. Revue pro teologii a duchovní život*. 2005, roč. 15. č. 4. ISSN 1213-6301. s. 99-117.

WALZER, MICHAEL. Liberalism and the Art of Separation. *Political Theory*. 1984, Vol. 12. No. 3. ISSN: 0090-5917. s. 315-330.

II. Články ostatní v seriálech tištěných a elektronických

BĚHAL, VLADISLAV. Jak pan poslanec Zahradil chce změřit Pána Boha. *NEVIDITELNÝ PES: Deník* [online]. zveřejněno 2001-08-31 [cit. 2006-06-16]. Dostupný z URL: <<http://archiv.neviditelnypes.zpravy.cz/clanky/5545.html>>. ISSN 1212-673X.

Církve protestují proti beztrestnosti eutanazie. *Novinky.cz: on-line magazín deníku PRÁVO & portálu Seznam.cz* [online]. poslední aktualizace 2005-09-12 [cit. 2006-06-20]. Dostupný z URL: <<http://www.novinky.cz/domaci/cirkve-protestuji-proti-beztrestnosti-eutanazie-71740-10c0g.html>>. ISSN nepřiděleno.

Eutanazie v Oregonu platí, rozhodl nejvyšší soud. *IHNed: Hospodářské noviny* [online]. poslední aktualizace 2006-01-18 [cit. 2006-06-16]. Dostupný z URL: <[http://hn.ihned.cz/index.php?s1=5&s2=0&s3=0&s4=0&s5=0&s6=0&m=d&article\[id\]=17630030](http://hn.ihned.cz/index.php?s1=5&s2=0&s3=0&s4=0&s5=0&s6=0&m=d&article[id]=17630030)>. ISSN 1213-7693.

Francie uzákoní právo na důstojnou smrt. *Novinky.cz: on-line magazín deníku PRÁVO & portálu Seznam.cz* [online]. poslední aktualizace 2004-08-27 [cit. 2006-06-16]. Dostupný z URL: <<http://www.novinky.cz/03/88/30.html>>. ISSN nepřiděleno.

- HALÍK, TOMÁŠ. Náboženství a globalizace. *Právo* (Salon). 2001, roč. 11, č. 132. ISSN 1211-2119. s. 1, 2.
- Irky žalují ve Štrasburku Irsko za zákon o potratech. *Novinky.cz: on-line magazín deníku PRÁVO & portálu Seznam.cz* [online]. poslední aktualizace 2005-08-11 [cit. 2006-06-16]. Dostupný z URL: <<http://www.novinky.cz//06/27/26.html>>. ISSN nepřiděleno.
- Mladé ženy stále řeší těhotenství potratem. Interrupcí celkově ubývá, ne však u mladých žen. *Novinky.cz: on-line magazín deníku PRÁVO & portálu Seznam.cz* [online]. poslední aktualizace 2005-09-06 [cit. 2006-06-16]. Dostupný z URL: <<http://www.novinky.cz/06/44/07.html>>. ISSN nepřiděleno.
- Počet interrupcí v Rusku převyšuje narozené děti. *Novinky.cz: on-line magazín deníku PRÁVO & portálu Seznam.cz* [online]. poslední aktualizace 2005-08-26 [cit. 2006-06-16]. Dostupný z URL: <<http://www.novinky.cz/06/37/14.html>>. ISSN nepřiděleno.
- Předčasné volby na Slovensku se uskuteční 17. června. *Novinky.cz: on-line magazín deníku PRÁVO & portálu Seznam.cz* [online]. poslední aktualizace 2006-02-07 [cit. 2006-06-16]. Dostupný z URL: <<http://www.novinky.cz/zahranicni/predcasne-volby-na-slovensku-se-uskutecni-17--cervna-76789-17sja.html>>. ISSN nepřiděleno.
- Soud osvobodil manžela, udusil nemocnou ženu. *Novinky.cz: on-line magazín deníku PRÁVO & portálu Seznam.cz* [online]. poslední aktualizace 2005-09-03 [cit. 2006-06-16]. Dostupný z URL: <<http://www.novinky.cz/06/42/54.html>>. ISSN nepřiděleno.
- SCHMARCZ, MARTIN. Poslanec Zahradil by se měl vrátit do školy, protože... . *Lidové noviny* (Názory). 2001, roč. 14, č. 196, s. 10. ISSN 0862-5921.
- ZAHRADIL, JAN. Ateismus není zločin. *Týden*. 2001, roč. 8, č. 34, s. 61. ISSN 1210-9940.
- ZAHRADIL, JAN. Místo pýchy rozumu nesmí přijít pýcha víry. NEVIDITELNÝ PES: *Deník* [online]. zveřejněno 2001-08-29 [cit. 2006-06-16]. Dostupný z URL: <<http://archiv.neviditelnypes.zpravy.cz/clanky/5465.html>>. ISSN 1212-673X.
- Smrt doma usnadní v Belgii souprava pro eutanazii. *Novinky.cz: on-line magazín deníku PRÁVO & portálu Seznam.cz* [online]. poslední aktualizace 2005-04-25 [cit. 2006-06-16]. Dostupný z URL: <<http://www.novinky.cz/05/48/49.html>>. ISSN nepřiděleno.

C/ LITERATURA**I. Citovaná****i. K metodice práce s bibliografií**

BOLDIŠ, PETR. *Bibliografické citace dokumentu podle ČSN ISO 690 a ČSN ISO 690-2: Část 1 - Citace: metodika a obecná pravidla*. Verze 3.3 [online]. c1999-2004, poslední aktualizace 2004-11-11 [cit. 2006-06-19]. Dostupný z URL: <<http://www.boldis.cz/citace/citace1.pdf>>.

BOLDIŠ, PETR. *Bibliografické citace dokumentu podle CSN ISO 690 a CSN ISO 690-2: Část 2 - Modely a příklady citací u jednotlivých typů dokumentů*. Verze 3.0 [online]. c1999-2004, poslední aktualizace 2004-11-11 [cit. 2006-06-19]. Dostupný z URL: <<http://www.boldis.cz/citace/citace2.pdf>>.

BRATKOVÁ, EVA. *Bibliografické odkazy pro seznamy a citace: Oficiální výukové stránky Ústavu informačních studií a knihovnictví FF UK* [online]. c1996-2005, poslední aktualizace 2005-05-02 [cit. 2006-06-20]. Dostupný z URL: <<http://www1.cuni.cz/~brt/bibref/bibref.html>>.

BRATKOVÁ, EVA. *Metody citování literatury a strukturování bibliografických záznamů podle mezinárodních norem ISO 690 a ISO 690-2*. Verze 1.0. [online]. Asociace knihoven vysokých škol České republiky. publikováno 2006-04-13 [cit. 2006-06-19]. Dostupný z URL: <<http://www.evskp.cz/SD/4c.pdf>>.

PETERKA, JIŘÍ. URL. *CHIPweek* (Co to znamená, když se řekne ...). roč. 1995, č. 4. s. 33. ISSN 1211-1007. Dostupné také z URL: <<http://www.earchiv.cz/a95/a504k130.php3>>. [cit. 2006-06-20].

ii. Související s tématem práce

GAUCHET, MARCEL. *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*. z franc. orig. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Éditions Gallimard, 1985. přel. Pavla Doležalová. Vyd. 1. Brno: Centrum pro demokracii a kulturu (CDK), 2004. 259 s. ISBN 80-7325-037-3.

KANT, IMMANUEL. *Základy metafysiky mravů*. z něm. orig. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In KANT, IMMANUEL. *Werke in sechs Bänden*. IV. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963. s. 11-102. přel. Ladislav Menzel. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1990. 132 s. ISBN 80-205-0152-5.

- Katechismus katolické církve.* z franc. *Catéchisme de l'Église catholique* přel. Josef Koláček SJ. Vyd. 1. Praha: Zvon, České katolické nakladatelství, 1995. 820 s. ISBN 80-7113-132-6.
- KINCL, JAROMÍR; SKŘEJPEK, MICHAL; URFUS, VALENTIN. *Římské právo.* Vyd. 1. Praha: C.H. Beck, 1995. xxii, 386 s. ISBN 80-7179-031-1.
- KYMLICKA, WILL. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction.* 8th reprint (1st ed. 1990). Oxford, New York: Oxford University Press, 1999. 321 s. ISBN 0-19-827723-7.
- PESCH, OTTO HERMANN. *Základní otázky katolické víry.* z něm. orig. *Kleines katholisches Glaubensbuch.* Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag. přel. Věra Měšťanová. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1997. 176 s. ISBN 80-7021-206-3.
- ROBBERS, GERHARD (ED.). *Stát a církev v zemích EU.* z něm. orig. *Staat und Kirche in der Europäischen Union.* Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1995. přel. Petr Kolář; Markéta Kolářová. Vyd. 1. Praha: Academia (Kolegium Zvon), 2002. 368 s. ISBN 80-200-0967-1.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva.* z franc. orig. *Du contract social ou principes du droit politique.* Vyd. 1. Amsterdam: Rey, 1762. (s přihlédnutím k vydáním pozdějším) přel. Jarmila Veselá. Reprint (Praha: V. Linhart, 1949). Dobrá voda: Aleš Čeněk, 2002. 160 s. ISBN 80-86473-10-4.
- SKOVAJSA, MAREK. *Politická filosofie.* In CABADA, LADISLAV; KUBÁT, MICHAL; KOLEKTIV. *Úvod do studia politické vědy.* Vyd. 1. Praha: EUROLEX BOHEMIA, 2002. 445 s. ISBN 80-86432-41-6. s. 103-130.
- SOKOL, JAN. *Člověk a náboženství: proměny vztahu člověka k posvátnému.* Vyd. 1. Praha: Portál, 2004. 248 s. ISBN 80-7178-886-4.
- SOKOL, JAN. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů.* Vyd. 1. (celkem 3.). Praha: Vyšehrad, 1998. 392 s. ISBN 80-7021-253-5.
- STRAUSS, LEO. *Co je to politická filosofie?* In tentýž; HAVLÍČEK, ALEŠ ED. *Eseje o politické filosofii.* z angl. tentýž. *What is Political Philosophy? and Other Studies.* Chicago - London, 1988. přel. Michal Mocek; Václav Sochor; Jan Šindelář. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 1995. 111 s. ISBN neuvedeno.
- SWIFT, ADAM. *Politická filosofie: základní otázky moderní politologie.* z angl. orig. *Political Philosophy. A Beginners's Guide for Students and Politicians.* Polity Press, 2001. přel. Denisa

Šmejkalová. Vyd. 1. Praha: Portál, 2005. 200 s. ISBN 80-7178-859-7.

WALDENFELS, HANS. *Fenomén křesťanství. Křesťanská univerzalita v pluralitě náboženství.* z něm. orig. *Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen.* Freiburg: Herder, 1994. přel. Miloš Voplakal. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad (Kolegium Zvon), 1999. 144 s. ISBN 80-7021-329-9.

II. Necitovaná (rozšiřující)

BEAUCHAMP, TOM L.; REGAN, TOM (ED.). *Matters of life and death: new introductory essays in moral philosophy.* 2nd ed. New York : Random House, 1986. xx, 437 s. ISBN 0-394-34297-6.

COHEN, JEAN L. *Democracy, Difference and the Right of Privacy.* In BENHABIB, S. (ED.). *Equality, Difference, Public Representation.* Princeton: Princeton University Press, 1996. s. 187-217.

COHEN, JEAN L. *Demokracie, diference a právo na soukromí.* (přel. Marek Skovajsa). *Filosofický časopis.* 2001, roč. 49. č. 2. s. 273-303.

DERRIDA, JACQUES; ROUDINESCO, ÉLISABETH. *Co přinese zítřek?. Dialog.* z franc. orig. *De quoi demain... Dialogue.* Librairie Arthème Fayard, Éditions Galilée, 2001. přel. Josef Fulka. Praha: Karolinum (Universita Karlova v Praze), 2003. 285 s. ISBN 80-246-0542-2.

DWORKIN, RONALD. *Když se práva berou vážně.* z angl. orig. *Taking Rights Seriously.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999. přel. Zdeněk Masopust. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2001. 456 s. ISBN 80-7298-022-X.

FIALA, PETR. *Katolicismus a politika. O politické dimenzi katolicismu v postmoderní době.* Vyd. 1. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 1995. 351 s. ISBN 80-85959-01-1.

FRANCOME, COLIN. *Abortion in the USA and the UK.* 1st ed. Hants, England: Ashgate Publishing, 2004. 180 s. ISBN 0-7546-3015-3.

GRADY, JOHN. *Interrupce ano nebo ne? : (důvody proti interrupcím).* přeložil P. Karel Dachovský. Vyd. 2. Praha : Řád, 2002. 31 s. ISBN 80-901973-8-8.

GUTMANN, AMY; THOMPSON, DENNIS. *Democracy and Disagreement.* 2nd ed. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1997. 422 s. ISBN 0-674-19765-8.

GUTMANN, AMY; THOMPSON, DENNIS. *Why Deliberative Democracy?.* 1st ed. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2004. 217 s. ISBN 0-691-12019-6.

- GLENDON, MARY ANN. *Abortion and Divorce in Western Law. American Failures, European Challenges*. 1st ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1987. 197 s. ISBN 0-674-00161-3.
- HABERMAS, JÜRGEN. *Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenicé?. z něm. originálů Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zur einer liberalen Eugenik?. a Glauben und Wissen. Rede zum Friedenpreis des Deutschen Buchhandels*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag, 2001. přel. Alena Bakešová. Vyd. 1. Praha: FILOSOFIA (Filosofický ústav AV ČR), 2003. 125. s. ISBN 80-7007-174-5.
- HAMPSHIRE, STUART (ED.). *Public and Private Morality*. 1st ed. (2. rep.). Cambridge: Cambridge University Press, 1979. 172 s. ISBN 0-521-22084-X.
- HANUŠ, JIŘÍ (ED.). *Křesťanství a lidská práva*. Vyd. 1. Brno, Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Vyšehrad, 2002. 168 s. ISBN 80-85959-89-5.
- HART, H. L. A. *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*. 1st ed. Oxford: Clarendon Press, 1982. 272 s. ISBN 0-19-825348-6.
- HART, H. L. A. *Pojem práva*. přel. Petr Fantys. Vyd. 1. Praha : Prostor, 2004. 312 s. ISBN 80-7260-103-2.
- HESKETH, TOM. *The Second Partitioning of Ireland?. The Abortion Referendum of 1983*. Dublin: Brandsma Books, 1990. 420 s. ISBN 0-9511516-5-7.
- HRUBEC, MAREK (ED.). *Demokracie, veřejnost a občanská společnost*. Vyd. 1. Praha: FILOSOFIA (Filosofický ústav AV ČR), 2004. 272 s. ISBN 80-7007-211-3.
- JACOBSON, JODI L. *The Global Politics of Abortion*. Washington: Worldwatch Institute, 1990. 69 s. ISBN 0-916468-98-4.
- KEOWN, JOHN. *Euthanasia Examined: Ethical, Clinical and Legal Perspectives*. 1st ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 340 s. ISBN 0-521-45141-8.
- KOCH, KURT. *Konfrontace nebo dialog?. Palčivé otázky dneška a křesťanská víra*. z něm. orig. *Konfrontation oder Dialog*. Freiburg, Schweiz: Paulusverlag, 1996. přel. Václav Frei - David Mik. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2000. 288 s. ISBN 80-7021-263-2.
- KULCZYCKI, ANDRZEJ. *The Abortion Debate in the World Arena*. 1st ed. Basingstoke: Macmillan, 1999. xvii, 246 s. ISBN 0-333-75464-6.
- LARMORE, CHARLES. *The Morals of Modernity*. 2nd ed. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1997. x, 226 s. ISBN 0-521-49772-8.

- MACINTYRE, ALASDAIR. *Whose Justice? Which Rationality?*. 1st ed. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988. 410 s. ISBN 0-268-01942-8.
- MAIER, HANS. *Revoluce a církev. K dějinám počátků křesťanské demokracie.* z něm. orig. *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie.* Frieburg im Breisgau: Herder, 1988. přel. Josef Štochl (Ladislav Kabát, Jiří Stejskal). Vyd. 1. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 199. 280 s. ISBN 80-85959-50-X.
- NOONAN, JOHN T., JR. (ED.). *The Morality of Abortion. Legal and Historical Perspectives.* 3rd ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1972. 276 s. SBN 674-58727-8.
- O'NEILL, ONORA. *Towards Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning.* 1st ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 230 s. ISBN 0-521-48095-7.
- PECK, M. SCOTT. *Odmítnutí duše: duchovní a lidské perspektivy eutanazie a umírání.* z angl. orig. *Denial of the Soul: Spiritual and Medical Perspectives on Euthanasia and Mortality.* přel Milan Žáček. Praha: Pragma, 2001. 239 s. ISBN 80-7205-757-X.
- POLLARD, BRIAN. *Eutanazie - ano či ne?.* z angl. orig. přel. Eva Masnerová. Vyd. 1. Praha: Dita, 1996. 210 s. ISBN 80-85926-07-5.
- RAWLS, JOHN - HERMAN, BARBARA (ED.). *Lectures on the History of Moral Philosophy.* 1st ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000. xxii, 384 s.
- RAZ, JOSEPH. *Liberalismus, autonomie a politika neutrálního ohledu.* z angl. orig. *Liberalism, Autonomy, and Politics of Neutral Concern.* *Midwest Studies in Philosophy.* 1982, Vol. VII. s. 89-120. přel. Pavel Barša. In KIS, JÁNOS (ED.). *Současná politická filosofie.* z angl. originálů přel. P. Barša; K. Kazdová; J. Ogrodská; O. Vochoč; M. Znoj. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 1997. 502 s. ISBN 80-86005-60-7. s. 349-390.
- RÉMOND, RENÉ. *Náboženství a společnost v Evropě.* z franc. orig. *Religion et société en Europe.* Paris: Éditions du Seuil, 1998. přel. Anna Hánová. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003. 275 s. ISBN 80-7106-496-3.
- SANDEL, MICHAEL J. *Liberalism and the Limits of Justice.* 1st ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. viii, 190 s. ISBN 0-521-27077-4.

*Úcta k životu jako politická otázka:
dvojnásobně sporné místo dialogu křesťanství s liberalismem*

- SANDEL, MICHAEL J. *Democracy's Discontent*. 2nd ed. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996. xi, 417 s. ISBN 0-674-19744-5.
- SCHERER, JENNIFER M.; SIMON, RITA J. *Euthanasia and the Right to Die: A Comparative View*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1999. viii, 151 s. ISBN 0-8476-9167-5.
- SKOBLÍK, JIŘÍ. *Přehled křesťanské etiky*. Vyd. 1. Praha: Karolinum (Universita Karlova v Praze), 1997. 316 s. ISBN 80-7184-357-1.
- UROFSKY, MELVIN I. *Letting go: death, dying, and the law*. London: University of Oklahoma Press, 1994. xviii, 204 s. ISBN 0-8061-2635-3.
- WALSH, DAVID JOHN. *After Ideology: Recovering the Spiritual Foundations of Freedom*. Vyd. 1. HarperSanFrancisco (HarperCollins Publishers), 1990. 296 s. ISBN 0-06-069263-4.

Poděkování

V první řadě děkuji svým rodičům, Lýdii Říhové, Ph.D. a MUDr. Vladimíru Říhovi, za jejich stálou finanční podporu, bez níž bych se napsání této práce nemohl věnovat.

Za obdivuhodnou trpělivost, citlivý dohled i obětavost patří můj upřímný dík vedoucímu práce, Markovi Skovajsovi, Ph.D.

Za bezprostřední studijní inspiraci ústící ve volbu tématu práce vděčím absolvování kursu *Teorie současné demokracie* Doc. PhDr. Rudolfa Kučery, CSc. (Fakulta sociálních věd UK, Institut politologických studií). Podněcení mého hlubšího zájmu o politickou filosofii jako obecnějšího rámce, do něhož téma práce spadá, je nehynoucí zásluhou Doc. PhDr. Ing. Milana Znoje, CSc. (Filosofická fakulta UK, Ústav politologie).

Za neocenitelné rady při sestavování bibliografie a pomoc při získávání pramenů jsem zavázán především docentu Brendanu Purcellovi, PhD. (University College of Dublin, School of Philosophy), dále Prof. Pavlu Baršovi, PhD. (Filosofická fakulta UK, Ústav politologie), Prof. Davidu Johnu Walshovi, Ph.D. (The Catholic University of America in Washington, D.C., Politics Department Faculty) a také Prof. Antoniu Maria Baggiovi (Università Gregoriana di Roma, Facoltà di Filosofia).

V neposlední řadě bych rád vyjádřil svou nezměrnou vděčnost všem spřízněným duším, které mi projevovaly tolik potřebné pochopení a nepřestávaly důvěřovat v mou schopnost práci dokončit. Jejich neúnavná snaha pomoci mi překonat sama sebe pro mě byla a nadále je velkým a zavazujícím povzbuzením.

JÁN ŘÍHA (FHS UK, UČO 6800)

***Úcta k životu jako politická otázka:
dvojnásobně sporné místo dialogu křesťanství s liberalismem***

Bakalářská esej

2005 / 2006

Stran (včetně s. i-v): **127**

Slov (bez poznámek pod čarou a vysvětlivek): **26434**

Znaků bez mezer (bez poznámek pod čarou a vysvětlivek): **159441**

Znaků s mezerami (bez poznámek pod čarou a vysvětlivek): **185677**

Normostran (bez poznámek pod čarou a vysvětlivek): **103,15**