

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Doktorský program Integrované studium člověka – Obecná antropologie

Mgr. Gabriela Svárovská

Neviditelní nositelé lidských práv

Vedoucí práce: **Prof. Jan Sokol, Ph.D., CSc**

Dizertační práce

Praha 2016

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

Gabriela Svárovská

Fuambai, Alicji a všem, které neznáme...

Obsah

1. Úvod.....	9
1.1. Metodologická poznámka.....	17
2. Vývoj myšlenky lidských práv	21
2.1. Všeobecná deklarace lidských práv	23
2.2. Antropologie a univerzalizmus	26
2.3. Konec dějin?	27
3. „A co ženská obřízka?“	34
3.1. Co je tzv. ženská obřízka?.....	35
3.2. Historická a geografická fakta o ženské obřízce.....	40
3.3. Západní kampaň proti ženské obřízce.....	41
3.4. Rezoluce OSN jako konečný verdikt nad ženskou obřízkou, analýza textu.....	45
3.4.1. Komentář k jednotlivým vybraným odstavcům operační části rezoluce	51
3.4.2. Závěr	56
3.5. Škodlivé dopady – skutečné či domnělé?	57
3.5.1. Ženská obřízka jako porušování lidských práv.....	57
3.5.2. Zdravotní rizika.....	59
3.5.3. Sexuální život obřezaných žen.....	66
3.6. Obřízka v exilu.....	71
3.7. Pohled odjinud, pohled zevnitř	75
3.7.1. Nový feminismus	75
3.7.2. Kulturní kontext	77
3.7.3. Ženská obřízka jako symbol patriarchální dominance.....	81
3.8. Pojetí krásy a estetična. Úpravy genitálií v západní kultuře.....	84

3.9. Mužská versus ženská.....	86
3.10. Obraz mužské a ženské obřízky v médiích, analýza textů.....	89
3.10.1. Chlapce lze obřezávat... ..	91
3.10.2. ... ale děvčata ne.....	92
3.10.3. Tabulka 1. Přehled dominantních postojů v analyzovaných mediálních výstupech.	97
3.11. Koloniální obraz – negramotná týraná žena jako oběť	98
3.11.1. Nulová tolerance... ke svobodě volby	100
3.12. S čím bojujeme – s násilím na ženách nebo s vlastními představami?.....	101
3.13. Závěr	103
4. Potraty	108
4.1. Kdy začíná lidský život?	113
4.2. Pro život a pro volbu.....	115
4.2.1. Zdravotní a psychologické důsledky potratu	119
4.3. „Právo na potrat“ řečí mezinárodního práva.....	120
4.3.1. Sexuální a reprodukční práva.....	120
4.3.2. Nebezpečné potraty.....	122
4.3.3. Právo na život v mezinárodním právu	125
4.3.4. Kvazijudikatura smluvních výborů.....	129
4.3.5. Regionální mechanismy.....	132
4.3.6. Evropská úmluva o lidských právech	135
4.4. Historické a náboženské příčiny a souvislosti postojů k potratům	145
4.4.1. Judaismus	147
4.4.2. Antika.....	148

4.4.3. Křesťanství.....	150
4.4.4. Islám.....	154
4.4.5. Dilemata asijských společností.....	156
4.4.6. Evropa s nástupem novověku	158
4.4.7. Spojené státy americké	159
4.4.8. Evropa ve 20. století	167
4.5. Potraty na mapě světa dnes.....	170
4.5.1. Vývoj právní úpravy v ČR.....	174
4.5.2. Právní úprava interrupcí v EU	178
4.6. Analýza debaty o zpřísnění zákona o potratech v dolní komoře polského Sejmu v kontextu historie a současnosti přístupu k potratům v Polsku.....	181
4.6.1. Politické složení polského Sejmu ve volebním období 2011 – 2015	186
4.6.2. Výchozí stav a požadavek na změnu	187
4.6.3. Rozbor argumentace	188
4.6.4. Výhrada svědomí	194
4.6.5. Průběh diskuse	198
4.6.6. „Zločinný stát“	199
4.6.7. Charakteristické výrazy	202
4.6.8. Kde zůstala žena-matka?.....	203
4.6.9. Tabulka 2. Přehled postojů a hodnotových interpretací.....	204
4.6.10. Tabulka 3. Přehled charakteristik k vytváření negativního obrazu druhé strany.....	206
4.6.11. Historie a současnost potratů v Polsku	207
4.6.12. Závěr	214
4.7. Závěr	217

5. Univerzalismus nebo relativismus? Závěr.....	223
5.1. Záleží na situaci	223
5.2. Prostor pro výklad.....	224
5.3. Jsme si souzeni.....	227
5.4. Tedy dialog?.....	229
Literatura.....	233

„Hledání pravdy vyžaduje mnoho druhů hledání. A to je pluralismus – nikoli jako synonymum relativismu, spíše jako jeho protiklad. Pluralismus akceptuje reálný mravní nárok různých druhů pravdy, odmítá však představu, že je lze všechny rozmístit na jedinou škálu a poměřovat jedinou hodnotou.“

(Timothy Snyder, Intelektuál ve dvacátém století)

1. Úvod

Tato dizertační práce je dokumentem mého vlastního hledání odpovědi na otázku po univerzalitě lidských práv. Několik let jsem jako ředitelka odboru lidských práv českého ministerstva zahraničí profesionálně zastávala stanovisko, že lidská práva jsou *univerzální, nedělitelná, nezczizitelná a nezadatelná*.¹ Tváří v tvář představitelům Číny, Turkmenistánu, Severní Koreje či Kuby to nebylo nijak těžké. Záměrná bezohlednost režimů vládoucích v těchto zemích je očividná, ať už jde o jaksi všeobecné pohrdání lidským životem a jeho důstojností anebo cílenou snahu vymýtit jakoukoli kritiku a zastrážit všechny, kdo se jí odváží. Praxe lidských práv v dnešním světě je však mnohem složitější a vynášet o ní všeobecné soudy je mnohem ošemetnější.

V roce 2010 jsem posuzovala žádost Itálie o postoupení žaloby finské občanky proti Itálii Velkému senátu Evropského soudu pro lidská práva.² Solie Lautsi, italská občanka finského původu, se ohradila proti tomu, že v Itálii jsou ve třídách, ve kterých jsou vyučovány její děti, umístěny na stěnách kříže. Rodina nejprve žádala o jejich odstranění ve jménu náboženské svobody u italských úřadů. Když neuspěla, nastoupila soudní cestu, která ji dovedla v r. 2006 až do Štrasburku. A Evropský soud pro lidská práva v rozsudku z listopadu 2009 shledal v postupu italských orgánů porušení práva na vzdělání, které hodnotil dohromady se svobodou náboženství. Italská vláda vzápětí požádala o postoupení případu Velkému senátu Evropského soudu pro lidská práva a případ vzbudil vášnivou diskusi v celé Evropě.

¹ Tyto čtyři přívlastky jsou pilířem současné mezinárodněprávní doktríny. *Nedělitelnost* znamená vzájemnou podmíněnost a provázanost lidských práv (např. práv politických s právy hospodářskými). Lidská práva jsou *nezczizitelná*, protože je nelze odebrat a náležejí každému i za okolností, ve kterých není schopen je naplnit, dovolat se jich: tedy i otrok má právo na svobodu. *Nezadatelnost* lidských práv pak znamená, že člověk nemůže svá práva darovat nebo je darem získat. Zapůjčení či delegování určitých práv třeba v podmínkách reprezentativní demokracie není v rozporu s tímto principem, neboť se zakládá na politické dohodě dvou stran, voličů a jejich zvolených představitelů, stejně jako se např. zastupování na základě plné moci zakládá na dohodě advokáta a jeho mandanta.

² *Lautsi proti Itálii*, z 18. 3. 2011, č. 30814/06, (Velký Senát)

Měla jsem za úkol připravit podklad pro rozhodnutí ministra zahraničí v této věci. Rozhodnutí spočívalo pouze v tom, zda Česká republika podpoří či nepodpoří žádost Itálie o postoupení rozsudku Velkému Senátu, a bylo tudíž relativně jednoduché. Jisté potíže mi ale činilo akceptovat rozsudek největší evropské právní autority pro otázky lidských práv, který se mi – stejně jako požadavek Solie Lautsiové na poměrně extrémně chápanou náboženskou „neutralitu“³ – zdál nepřiměřený a přepjatý. Velký Senát o rok později žalobu Solie Lautsiové proti Itálii zamítl. Itálie podle něj měla a má právo vyvěšovat kříže ve třídách. Podle Soudu tím nedochází k porušování náboženské svobody, resp. práva rodičů na to, aby výchova a vzdělání jejich dětí bylo „ve shodě s jejich vlastním náboženským a filozofickým přesvědčením.“⁴

Soud tak nakonec značnou většinou (15 hlasů proti 2) uznal, že v zemích s křesťanskou tradicí je umístění křesťanských symbolů společensky oprávněné. Podle něj je logické, že určité náboženství, které se převážnou měrou podílelo na formování národní kultury, požívá výsadního postavení, a že se symbolům, s tímto náboženstvím spojeným, dostává více prostoru, pozornosti a obliby než symbolům jiným. Soud konstatoval, že Evropská úmluva o lidských právech nepostuluje žádný požadavek neutrality v otázkách národní kultury a identity, přestože státy pochopitelně musí jednat neutrálně vůči svým občanům, např. právě v otázkách individuální náboženské svobody.

„Koncept lidských práv lze udržet jen tak, že se zbaví některých fikcí, vynucených dobou i místem jeho vzniku. To, co jej kdysi posilovalo proti hegemonii panovníka, mu dnes spíš škodí, a dokonce může budit velmi nebezpečné předsudky,“ napsal několik let před tím Jan Sokol (2007, s. 266 – 267). Případ Solie Lautsiové a rozsáhlá politická a veřejná debata kolem něj ukázaly na některé z těchto rozšířených fikcí: např. že lidská

³ Celý případ byl zřejmě z velké části dílem italských organizací prosazujících náboženskou neutralitu, které chtěly dosáhnout strategicky významného výroku celoevropské právní autority.

⁴ Jedná se o čl. 9 Úmluvy o ochraně lidských práv a základních svobod (tzv. Evropské úmluvy o lidských právech) o svobodě myšlení, svědomí a náboženského vyznání a o čl. 2 jejího Dodatkového protokolu o právu na vzdělání.

práva se mohou plně a bez překážek rozvinout jen v neutrálním prostředí, že evropskou normou má být sekulární demokracie anebo že v prosazování lidských práv jde v principu vždy o ochranu (slabého a zranitelného) jednotlivce proti státu, veřejné moci či společnosti, kolektivním entitám, které jen svazují a omezují lidskou svobodu, než aby představovaly nějakou významnou pozitivní hodnotu.

Představa, že právo dá odpověď na všechny složité situace, ve kterých je třeba posoudit oprávněnost konkrétních nároků, je další takovou fikcí. Právo v moderních, vysoce organizovaných (a ne nutně v negativním slova smyslu zbyrokratizovaných) společnostech zcela nahradilo a vytěsnilo dříve používané neformální společenské mechanismy řešení sporů. Jako „přeprávnění“ (z něm. Verrechtlichung) se někdy označuje stav, ve kterém právní normy upravující lidské soužití „pokryjí“ veškeré potenciálně sporné situace. Každý konflikt a každá větší neshoda má pak tendenci končit u soudu. Zvláště u rodinných a sousedských sporů však často vidíme, že touto cestou se sporné strany zřídka doberou zadostiučinění.

„Právo lidských práv“ je specifický soubor obecně závazných pravidel chování „zaručovaných a sankcionovaných státní mocí, směřujících k uskutečňování a reprodukci zvláště významných kvalit lidského života, které určují podstatu dané společnosti a státu.“ (Blahož 2005, s. 12). Stát a státní moc jsou pak v globálním systému (mezinárodním právu lidských práv) nahrazeny – alespoň teoreticky – mezinárodní autoritou. Zhruba v polovině minulého století vedla byrokratizace mezinárodních vztahů vyvolaná globalizací k postupnému „přeprávnění“ v mezinárodním měřítku.

Systematická kodifikace základních práv a svobod vycházející především ze Všeobecné deklarace lidských práv (1948) postupuje již takřka sedm desetiletí. Současným trendem je převádění celého spektra nároků a potřeb souvisejících s rozvojem do jazyka lidskoprávních úmluv. Mezi základní lidská práva tak patří např. právo na adekvátní stravu a bydlení, právo na přístup k pitné vodě, právo na zdravotní péči nebo i dosti specifické právo na sanitaci, tedy zavedení odpadu či kanalizace. Snaha dodat větší váhu tíživým potřebám lidí žijících v zoufalých podmínkách a učinit z humanitární a rozvojové pomoci chudým zemím právně podloženou povinnost je jistě morálně

opodstatněná.⁵ Na reálné vymahatelnosti tohoto závazku, na ochotě bohatých zemí dělit se o své statky a na efektivitě humanitární a rozvojové pomoci se však samotnou kodifikací potřeb mnoho nemění.

Jedním z nejvlivnějších politicko-teoretických počínů v tomto směru byl v období posledních dvaceti let tzv. *koncept lidského rozvoje*. Autory metodologie, podle které od roku 1990 sestavuje OSN své výroční Zprávy o lidském rozvoji (Human Development Reports), jsou indický ekonom, filozof a nositel Nobelovy ceny „za přínos k ekonomii blahobytu“ Amartya Sen, americká filozofka a feministka Martha Nussbaum a další ekonomové. Tzv. index lidského rozvoje je alternativou k rozšířenému hodnocení ekonomického rozvoje na základě hrubého domácího produktu. Ten ukazuje celkovou výkonnost ekonomiky dané země a její případný růst, avšak nepostihuje důležité aspekty, jako je např. všeobecná dostupnost základního vzdělání nebo zdravotní péče. Martha Nussbaum definovala celkem deset hlavních (potenciálních) lidských schopností (capabilities), podle kterých je lidský rozvoj hodnocen a které v sobě rovněž zahrnují lidská práva: život; tělesné zdraví; tělesná integrita; rozvoj a vyjádření smyslů, představivosti a myšlení; citové zdraví; praktické uvažování; vztahy osobní i společenské; vztahy k jiným živým bytostem; hra a schopnost kontrolovat vlastní okolí. Cílem tohoto přístupu je přitáhnout pozornost k právům znevýhodněných skupin, argumentovat ve prospěch většího přerozdělování materiálních zdrojů přes hranice států, ale také zefektivnit rozvojovou pomoc a vylepšit její image.

Dalším příkladem zmíněné tendence k „přeprávnění“ jsou nové oblasti, do kterých právo proniká. Kromě individuálních uznává mezinárodní právo dnes rovněž práva *kolektivní* a rovněž mimořádná práva vztahující se na *skupiny* osob, které z nějakého důvodu – kvůli mimořádné zranitelnosti či znevýhodnění – vyžadují zvláštní pozornost (např. uprchlíci, migrující pracovníci, ženy, děti nebo osoby se zdravotním

⁵ I když je třeba říci, že ne každý druh systematického utrpení vede k uznanému právu a značný vliv má zde politika.

postižením).⁶ *Skupinová* práva směřují zpravidla k zachování integrity nějakého společenství, např. národa, přičemž práva požívá jak jednatel, tak zároveň celá skupina.⁷ Kolektivní práva (kolektivně prováděné svobody) jsou – na rozdíl od práv skupinových – právy jednotlivce, jejichž *výkon* je kolektivní. Mezi tato práva patří např. odborová svoboda a vůbec právo sdružovací a právo shromažďovací, právo na sebeurčení národů ve smyslu svobody volby vlastních demokratických institucí a práva menšin, např. kulturní či jazyková.⁸

Richard Ashby Wilson trend poválečné kodifikace lidských práv v mezinárodním právu shrnuje takto: „Lidská práva se od 40. let minulého století rozvinula z obecného seznamu toho, co by vlády neměly provádět svým občanům, v celou morálně-teologicko-politickou vizi šťastného života.“ (2007) Lidskoprávní úhel pohledu proniká často i do oblastí, pro které původně nebyl vůbec zamýšlen. Proti politické, ekonomické a sociální realitě – k jednotlivcům i celým skupinám a komunitám často velmi nespravedlivé – je mobilizován jakýsi abstraktní univerzální nárok lidství, lidské důstojnosti.

Na mezinárodních fórech o lidských právech se tak střetávají různě kulturně podmíněné představy a požadavky širokého spektra „stěžovatelů“ z celého světa. Aby mohli v globálním klání uspět, musí je přeložit nejen do některého z jednacích jazyků OSN, ale i do příslušného (lidsko)právního „kódu“. Tím se v dnešní době zabývají stovky

⁶ Úmluva o postavení uprchlíků (1951), Úmluva o odstranění všech forem diskriminace žen (1979), Úmluva o právech dítěte (1989), Úmluva o právech migrujících pracovníků a příslušníků jejich rodin (1990), Úmluva o právech osob se zdravotním postižením (2006).

⁷ Tato práva reflektuje např. po druhé světové válce přijatá Úmluva o zabránění a trestání zločinu genocidia (1948) a pozdější Mezinárodní úmluva o potlačení a trestání zločinu apartheidu (1973). Mezi nejnovější počiny v této oblasti patří Deklarace práv původních obyvatel (2007).

⁸ Terminologie v této oblasti není jednotná, uvádím proto dělení, které je podle mého názoru nejlogičtější a v současnosti nejobvyklejší. Existující rozdíly mezinárodně-právní terminologii nemají pro účel této práce význam.

nevládních organizací, které tyto nároky pomáhají zformulovat, patřičně přednést a zajistit jim pokud možno maximální publicitu. Uspěť v takové konkurenci si samozřejmě žádá vynaložení značného úsilí, včetně ovládnutí nejmodernějších marketingových metod.

„Přeprávnění“ způsobuje v určitých situacích zmatení, jaké konkrétní právo v dané situaci aplikovat, případně která strana je v dané chvíli „oprávněná“ a která „povinná“. Ženská obřízka, kterou rozebírám ve své práci, může sloužit jako ukázka jevu, na který lze aplikovat různé úhly pohledu, neboť daný fenomén – značně různorodý ve svých projevech v různých částech světa – lze posoudit jako nepřípustné násilí na ženách, které je mj. projevem diskriminace žen, ale také – a zde mám na mysli nenásilné, spíše symbolické provádění rituálu ženské obřízky – jako projev kultury určitého etnika, jehož tradičním motivem je společenské uznání role a postavení ženy v rámci dané společnosti. Do konfliktu se zde dostávají práva rodičů s právy dětí, s právem každého na tělesnou integritu a rozhodování o vlastním těle. To bývá ve hře jak v případech, kdy se žena či dívka musí obřízce přes fyzickou bolest a veškerá zdravotní rizika podrobit, tak paradoxně i v (jistě mnohem výjimečnějších) případech, kdy by se jí v určité symbolické podobě podrobila ráda, ale žije jako imigrantka na Západě, v zemi, která jakoukoli formu ženské obřízky *v jejím zájmu* zakazuje zákonem. Projevem „přeprávnění“ v mezinárodním právu lidských práv je navíc i tendence opomíjet škálu závažnosti určitého porušování a postupně rozšiřovat znaky „skutkových podstat“. Cílem obhájců lidských práv je pochopitelně zvyšovat citlivost k nepravostem a celkově kultivovat respekt k lidským právům. V mnou analyzovaném případě ženské obřízky se však kampaň za „nulovou toleranci“ – pokud mohu soudit – mívá účinkem.

V rámci zmíněného kodifikačního trendu bylo v posledních desetiletích postupně uznáno také tzv. právo na sexuální a reprodukční zdraví, které bývá často zjednodušeně interpretováno jako právo na potrat. Ve své práci se snažím postihnout úskalí a slabiny snahy o co nejširší uplatnění tohoto práva a zamyslet se nad jeho smyslem a morální oprávněností ve společenském kontextu.

Podrobnější pohled na dvě z nejméně diskutovaných lidskoprávních otázek současnosti podle mého názoru dobře ukazuje, že představa čistě právního řešení složitých problémů souvisejících nejen s lidskými právy, ale také s mravem a morálkou, je jen další fikcí. Takový přístup kompromisní urovnání palčivých sporů jen oddaluje, nejméně pak právě snahou bez kontextu označovat oprávněné a povinné a bez ohledu na konkrétní okolnosti, na vzdálenost tisíců kilometrů rozhodovat o tom, co je přípustné a co je nepřípustné.

Aby bylo možné se v té věci vyznat, navrhuje shora citovaný Richard Ashby Wilson (2007) opustit oba extrémy. Jak benevolentní právní pluralismus, který by jako lidská práva uznal všechny možné nároky, čímž by se ovšem postupně vytratil původní právní či alespoň kvaziprávní charakter lidských práv, dodávající těmto nárokům závažnosti a tím i „moci bezmocným“, tak také restriktivní právní centralismus, který by omezil lidská práva jen na ta práva, kterých se lze domáhat u řádného soudu. Podle něj je potřeba rozlišit mezi „právem (zákonodárstvím) lidských práv“ (human rights law) a „debatou o lidských právech“ (human rights talk), aby nebylo rozměňováno jedno a podceňováno to druhé. Kniha *Human Rights in Practice*, ze které je uvedený citát, je jednou z ukávek nového směru v antropologickém bádání, které zkoumá vztah mezi nadnárodním právem, převažujícím diskurzem a konkrétním kontextem, sociální situací. Ukázala mi, že *antropologie lidských práv* je tou disciplínou, která mi pomůže hlouběji než doposud porozumět otázkám lidských práv a formulovat určité zásady, kterými bychom se měli jako jednotlivci, ale i představitelé různých skupin, organizací, společností, států a civilizací řídit, pokud nám na srdci opravdu leží lidská práva.

Hypotézou mé práce bylo, že antropologie může – jako akademická i aplikovaná disciplína – pomoci transformovat současný koncept lidských práv, aby lépe sloužil svému účelu, jímž je řečeno snaha o zajištění respektu k lidské důstojnosti. Že je tou disciplínou, která nám může pomoci porozumět konkrétním situacím, aby bylo možné správně vystihnout „skutkovou podstatu“ porušování lidských práv, ale zároveň objevit možné další oprávněné požadavky, na které mezinárodní právo lidských práv v současné podobě přes všechno „přeprávnění“ zatím nepamatuje. Antropologie poskytuje řadu prostředků, jak zasadit lidská práva do kontextu a smířit abstraktní univerzální koncept s reálnými životními situacemi. Uplatnění ohledu na lidská práva

tak může v různých situacích probíhat různým, kulturně specifickým způsobem, při plném uvědomění si toho, že ani kultura není nedotknutelný statický koncept, neboť *„Tak jako z nás kultura vytvořila – a bezpochyby z nás nadále vytváří – jediný druh, tak z nás také vytváří samostatné jednotlivce. Toto, a nikoliv neměnné subkulturní já či zavedený mezikulturní konsensus, je to, co máme společné.”* (Geertz, 2000, s. 65)

1.1. Metodologická poznámka

Cílem mého projektu bylo za rámcem argumentace převládající v mezinárodním diskurzu, tj. především argumentace mezinárodněprávní, podporované politickými a humanitárními stanovisky,⁹ pátrat pomocí analýzy tohoto diskurzu po příčinách neporozumění v otázkách lidských práv. Hypotézou, o které se zmiňuji v úvodu své práce, je teze mého školitele, prof. Jana Sokola, totiž, že ve svém chápání lidských práv vycházejícím z osvícenských idejí přirozenosti lidských práv a společenské smlouvy podléháme řadě fikcí, které nám i při nejlepší vůli brání pochopit stanoviska těch, kteří osvícenské ideje nesdílejí nebo kterým je jejich chápání cizí. Záměrem je dospět rozbořem používané argumentace – po jejím oproštění od účelové politické manipulace – k příkladům sporných bodů, které komplikují nebo znemožňují mezikulturní dialog na globální, ale i místní úrovni. Příkladem mezinárodního tématu je tzv. ženská obřízka, případem místního tématu je přípustnost potratů na příkladu Polska.

Mým předpokladem bylo, že příčiny odlišnosti v přístupu k člověku, jeho právům, hodnotě a důstojnosti a v chápání jeho postavení ve společnosti nejsou navzdory všeobecnému mínění a převládající argumentaci náboženské, ale hlouběji a komplexněji kulturní. Souvisejí významně se vzorovým uspořádáním společnosti a rodiny a postavením jednotlivce v tomto kontextu. Vztah jednatelce – rodina (ev. kmen či klan) – společnost (ev. stát) reflektuje především převládající, zažitý (a často přes dramatické společenské změny zatím netransformovaný) způsob života. Bez ohledu na náboženství, etnicitu, „civilizační okruh“, geografický prostor a dokonce

⁹ Je patrné, že ani mezinárodní právo ani praxe mezinárodních vztahů nepostihují fenomén lidských práv a demokracie dostatečně, v jeho úplnosti. Každá disciplína nazírá tyto koncepty ze svého specifického úhlu pohledu. Právo ve svém normativním pojetí opomíjí společenskou organizaci, její proměnlivou dynamiku a schopnost postupně měnit v čase chápání pojmů a hodnot a to, jak se k nim společnost jako celek i její jednotliví členové vztahují. Politika nazírá tyto hodnoty z hlediska jejich instrumentální funkce, často navíc v krátkodobém časovém horizontu a často v nepřilíš vhodné či srozumitelné kombinaci s prosazováním nesouvisejících partikulárních zájmů. Dokonce i humanitární mise v konfliktních či katastrofami postižených oblastech jsou v poslední době čím dál méně vnímány jako politicky (resp. kulturně) neutrální.

historický čas lze modely zavedené původně usedlými zemědělci nalézt na tureckém, polském či slovenském venkově, mezi imigranty v evropských velkoměstech stejně jako v někdejší antické obci.¹⁰ To samozřejmě neznamená, že dané společnosti nemají úctu k člověku jako jednotlivé lidské bytosti, že je jim cizí pojem lidské důstojnosti anebo že postrádají smysl pro spravedlnost. Jejich úhel pohledu na některé otázky však může být diametrálně odlišný.

Velkou pozornost jsem věnovala argumentaci. Při hlubším studiu dvou vybraných aktuálních lidskoprávních otázek bylo patrné, že argumentace *proti* určitému jevu, *pro změnu* určité stávající praxe anebo *ve prospěch* určitého postoje je zpravidla velmi nestejnorodá. Právní argumenty se mísí s nezřídka účelově prezentovanými argumenty z oborů lékařství či psychologie. Notoricky se používá argumentace politická, zřídka se však politické ohledy přiznávají, a není vyloučeno, že ideologizovaná argumentace je používána ne zcela uvědomovaně. Ve vypjatých a kontroverzních debatách se málokdy připouští nejistota nebo porozumění pro oba opačné přístupy. Diskurz spojený s tématy, která jsou vnímána jako zásadní v oblasti lidských práv – ženskou obřízkou a umělým přerušením těhotenství – je vypjatý a opačná stanoviska nesmiřitelná. Vyhrocenost sporu může vést k nepoctivé, emocionální, přepjaté a účelové argumentaci a manipulacím. V zájmu boje za ženská práva se typicky přehlíží názory a preference konkrétních žen v konkrétních situacích.

Mým cílem bylo tuto argumentaci na příkladech dvou konkrétních témat dekonstruovat, analyzovat ji ve vztahu k představitelům jednotlivých názorových proudů. Z této analýzy pomocí strategie *podložené teorie* postupně vzešly obecnější poznatky o současném globálním diskurzu týkajícím se problematiky lidských práv, jakož i doporučení, jak tuto debatu nadále vést, má-li být jejím cílem hlubší mezikulturní porozumění, dialog a efektivnější mezinárodní spolupráce.

¹⁰ Zde se odvolávám např. na následující literaturu: Schiffauer, W. 1987: *Die Bauern von Subay*. Stuttgart; Fustel de Coulanges 1998: *Antická obec*. Praha; Kandert, J. 2004: *Každodenní život vesničanů středního Slovenska v šedesátých až osmdesátých letech 20. století*. Praha.

Veškerá výzkumná práce se opírá o analýzu textových materiálů, jak textů psaných, tak záznamů textů mluvených.

Metody analýzy:

- Prostá *textová analýza* spojuje kritiku pramene s využitím jeho obsahu prostřednictvím porozumění a interpretace.
- Komplexnější *obsahová analýza* pro systematické zpracování většího množství textového materiálu prostřednictvím kódování a kategorizace.
- *Hermeneutika*, čili textová interpretace v souvislostech a kontextu včetně apriorního porozumění, s nímž je k textu přistupováno¹¹. Podstatnou roli v hermeneutickém výkladu hrají okolnosti vzniku textu, resp. komunikační situace, tedy zda se jedná o formální projev, oficiální dokument, bezprostřední (spontánní) reakci v diskusi, mediální výrok či komplexní zpracovaná či dokonce vědecky podloženou argumentaci adresovanou konkrétnímu publiku za účelem prosazení určitého stanoviska. Metoda umožňuje postupné prohlubování prvotního porozumění pomocí tzv. *hermeneutického kruhu*, čili opakovanou aplikací hermeneutického postupu, který obvykle zahrnuje zodpovězení otázek ohledně výběru textu, jeho povahy, účelu a předpokládaného záměru, hledané informace, názoru na text, pochopení neznámých pojmů a termínů apod.

Strategie *podložené teorie*¹² (grounded theory) umožňuje vyvinutí teorie přímo z empirických dat, bez použití jakýchkoliv předem připravených kritérií či hypotéz, induktivním procesem. Východiskem strategie není teoretický problém, ale problém reálný. Proces sběru dat, jejich kódování, kategorizace a analýza probíhá současně tzv. *metodou konstantního srovnávání*, přičemž závěr (teorie) se vynořuje postupně,

¹¹ V mém případě se jedná o kulturně specifické porozumění pojmům lidská práva a demokracie a na něm se zakládající „předporozumění“ analyzovanému textu.

¹² Dle M. Dismana (2008), s. 299 – 303. Ad český překlad termínu: objevuje se rovněž překlad „zakotvená teorie“ (např. na české Wikipedii), který podle mého názoru neodpovídá dobře ani jazykově (srov. *well-grounded argument*) ani z hlediska obsahu metody; rovněž M. Disman (2008) se přiklání spíše k překladu (dobře) podložená teorie, byť preferuje termín vůbec nepřekládat.

v průběhu procesu. Teorie tak vzniká systematictěji než při testování hypotéz. Rovněž metodologie výzkumu není vytvářena předem, ale teprve v průběhu sběru dat. Problémem při aplikaci této metody je ověřování vytvořených teorií, jejich spolehlivost (reliabilita). Podmínkou věrohodnosti je tak pouze jasnost a logická správnost analytického procesu.

2. Vývoj myšlenky lidských práv

„Mezi ty nejpozoruhodnější výkony západní právní a politické kultury patří myšlenka všeobecných lidských práv. (...) Přes všechny obtíže a nezdary při jejím prosazování se žádné úsilí o svobodu a mír ve světě, o spravedlivější vládu nebo rozhovor mezi různými kulturami bez této myšlenky neobejde. Je až s podivem, jaký respekt si vydobyla. Dokonce ani ti, kteří ji za žádnou cenu nechtějí uznat, ji nemohou zpochybnit přímo, ale musí se spokojit s podezřelými „výklady“, které ji různě rozměňují a omezují. Při tom jim ovšem mohou přijít vhod zásadní nejasnosti, jež kolem tohoto konceptu vznikají.“

(Sokol, 2007, s. 260)

Respekt k lidské osobě, uznání její mimořádnosti oproti ostatním živým tvorům, a požadavek ochrany lidského života a důstojnosti se objevuje v mnoha lidských kulturách, historických i současných; zvláště vlivné pojetí se pak rozvinulo v euroamerické neboli západní civilizaci formované židovsko-křesťanskou náboženskou tradicí a právní a politickou kulturou rozvíjející se v Evropě od antiky. Křesťanství postulující člověka jako Boží stvoření vyžaduje vzájemné uznání a lásku takto stvořených bytostí, což předpokládá jejich rovnost a rovněž svobodu, která umožňuje každé z nich dosáhnout (Bohem) určeného cíle života, a tudíž spásy. Všeobecné vztahení tohoto nároku na všechny lidské bytosti pak vychází z univerzálnosti Boží zvěsti, z její ničím neomezené platnosti.

Z teistického pojetí lidských práv vyrůstá v evropském prostředí postupně pojetí antropocentrické, humanistické, které přestává odvozovat požadavek rovnosti a svobody z Božího zákona, ale ze samotné, na Bohu nezávislé hodnotě či důstojnosti každé lidské bytosti. Osvícenské politicko-filozofické pojetí vychází z teze, že lidská práva jsou „přirozená“ a člověk je nabývá jaksí sám od sebe současně se životem: Podle Rousseaua a Locka se člověk „rodí svobodný“. Tato teorie opravňovala požadavek omezení panovnické libovůle a otevřela (dlouhou) cestu myšlence univerzální emancipace člověka. Evropské osvícenství poprvé konkrétní tradiční práva

a svobody – zde práva a svobody stavovské – postulují jako všeobecný nárok bez ohledu na národnost či stav.¹³

Zatímco Americká deklarace nezávislosti z r. 1776 odkazuje na Boží autoritu slovy: „*Pokládáme za samozřejmé pravdy, že všichni lidé jsou stvořeni sobě rovni, že jsou obdařeni svým stvořitelem určitými nezcizitelnými právy, že mezi tato práva náleží život, svoboda a sledování osobního štěstí,*“ francouzská Deklarace práv člověka a občana z r. 1789 boží autoritu, která by si mohla činit paralelní nárok na loajalitu občanů státu, opomíjí nebo zamlčuje: „*Lidé se rodí a zůstávají svobodnými a rovnými ve svých právech.*“¹⁴

Kouzlem osvícenského pojetí přirozenosti lidských práv bylo vyloučení pravomoci panovníka. Vyplývají-li lidská práva bezprostředně z lidské přirozenosti, jsou tedy vrozená, panovník (stát) je může jen uznat, nikoli propůjčit nebo naopak odejmout. Stát má dokonce být garantem práv (odtud často nezřetelné terminologické vymezení práv lidských a občanských). Zdrojem státní moci je pak lid neboli občané: o vztahu státu a jeho občanů pojednává teorie společenské smlouvy. Státní moc, která práva svých občanů přechází nebo je dokonce potlačuje, jedná nevyhnutelně v rozporu s touto smlouvou a je tudíž nelegitimní: „*[K] zajištění těchto práv se mezi lidmi ustavují vlády,*

¹³ To je historické unikum, přestože ona všeobecnost byla ještě dlouho potom samotnými zastánci této myšlenky aplikována dosti výběrově: připomeňme například hluboko do 20. století sahající nedostupnost volebního práva pro ženy v Evropě (Švýcarsko jej uzákonilo na federální úrovni až v r. 1974) nebo rasovou segregaci ve Spojených státech.

¹⁴ Tento nikoli drobný rozdíl se i dnes odráží v míře, kterou náboženství hraje ve veřejném životě ve Spojených státech a ve Francii a v Evropě vůbec. Zatímco američtí politici s oblibou veřejně demonstrují své náboženské přesvědčení a příslušnost ke konkrétní církvi či denominaci jako důkaz své morální integrity, ve Francii převládá názor bližší původnímu konceptu Lockovu, totiž že stát, státní moc a instituce musejí být na náboženství nezávislé. „Pokrokovější“ evropští přívrženci francouzské *laïcité* jsou přesvědčeni, že víra v Boha a praktikování náboženství je s plným uznáním lidských práv v rozporu, na což ve své práci rovněž narážím a snažím se ukázat, jak je toto pojetí omezující. Narůstající strach s islámu v dnešní Evropě je podle mého názoru částečně i projevem obecného strachu z náboženství, které je schopno vést své přívržence k nepochopitelnému a nepředvídatelnému jednání.

odvozující svou oprávněnou moc od souhlasu těch, jimž vládnou. Kdykoli počne být nějaká vláda těmto cílům na překážku, má lid právo ji změnit nebo zrušit a ustavit vládu novou.“ (Deklarace nezávislosti) „*Princip veškeré svrchovanosti spočívá v podstatě v národě. Žádný sbor, žádný jednotlivec nemůže vykonávat moc, která by z něj nebyla výslovně odvozena.*“ (Deklarace práv člověka a občana)

Doktrína přirozených práv staví do středu dění ve společnosti jednotlivce, její koncepce je individualistická, což vynikne ve francouzském termínu *droits de l'homme*, práva člověka, spíše než v českém ekvivalentu *lidská práva*. Vydělení jednotlivce z celku společnosti či stavu (nebo dokonce rodiny), občana z davu poddaných, mění dosavadní tradiční chápání společnosti jako organického celku, kde má každý plnit svou roli, svůj úkol.

Osvícenští filozofové a veřejní činitelé se zasloužili o vznik velice vlivné teorie. Avšak jen díky souhře celé řady historických, ekonomických a společenských faktorů a náhlé konvergenci všemožných nadějí, nových ambicí a očekávání zasáhl „patos svobody“ koncem 18. století euroamerickou civilizací silou, která dodnes rezonuje a inspiruje bojovníky za spravedlnost, demokracii a „moc pro bezmocné“ po celém světě.

2.1. Všeobecná deklarace lidských práv

Poselství francouzské a americké deklarace lidských práv, politických myslitelů s bojovníků proti nespravedlnosti převzala Všeobecná deklarace lidských práv, základní dokument a základní rámec současné diskuse o lidských právech, prohlášení aspirací a závazku budovat spravedlivý světový řád, ve kterém se nebudou opakovat hrůzy 2. světové války a Holokaust. Jeden z prvních a základních dokumentů Organizace spojených národů a základ současného mezinárodního práva lidských práv byl přijat 10. prosince 1948 a představuje nejrozsáhlejší a nejdříve uznávaný katalog občanských, politických, hospodářských, sociálních a kulturních práv.¹⁵¹⁶

¹⁵ Již Charta OSN deklaruje hned ve svém 1. článku jako cíl organizace – vedle zachování světového míru – také „*posilování úcty k lidským právům a základním svobodám pro všechny bez rozdílu rasy,*

Přestože politické systémy v demokratických státech se v době po druhé světové válce již opíraly o právní systémy zakotvující práva zákonem, důvěra ve stabilitu a racionální fungování těchto politických systémů byla v té době značně otřesena. Komplexní, precizní a zároveň v konkrétních projevech naprosto nelidský právní systém Třetí říše načas zdiskreditoval právní pozitivismus. Požadavek práv, kterými by měli disponovat všichni lidé, vždy a všude, za všech okolností, kdekoli a kdykoli bez ohledu na hranice států – bylo třeba postulovat s novou silou a naléhavostí a na mezinárodní úrovni, aby „všechna práva a všechny svobody (...) bez jakéhokoli rozlišování, zejména podle rasy, barvy, pohlaví, jazyka, náboženství, politického nebo jiného smýšlení, národnostního nebo sociálního původu, majetku, rodu nebo jiného postavení“ platily všeobecně. Zatímco koncepce přirozených práv v 17. a 18. století chtěla řešit zejména vztah mezi člověkem a společností a otázku zajištění svobody jednotlivce uvnitř státu, ve Všeobecné deklaraci lidských práv se středobodem zájmu stává člověk jako takový a celkový kontext je mezinárodní.¹⁷

pohlaví, jazyka nebo náboženství.“ URL: <http://www.osn.cz/wp-content/uploads/2015/03/charta-organizace-spojonych-narodu-a-statut-mezinarodniho-soudniho-dvora.pdf> (14. 4. 2016)

¹⁶ Současný německý historik a politolog Hans Maier nabízí členění historického přístupu k lidským právům do tří fází. V první fázi dochází ke *konstrukci přirozených práv člověka*, v politické rovině především ve zmíněné americké a francouzské deklaraci, následuje jejich *pozitivizace* v národních právních řádech. Realizace lidských práv v zákonech států je charakteristickým rysem evropského právního vývoje 19. století. Přirozenoprávní zápal ustupuje normotvornému úsilí a otevírá cestu zásadám *právního státu* (rule of law). Od druhé poloviny 20. století se původní proces pozitivizace odehrává na mezinárodní úrovni. Vzniká řada dílčích lidskoprávních úmluv a mechanismů na vyhodnocování stavu lidských práv a jejich prosazování a ochranu. (Maier 2001) O jednotlivých úmluvách na mezinárodní i regionální úrovni, jakož i o příslušných mechanismech, pojednávám na několika místech dále v textu.

¹⁷ Všeobecná deklarace lidských práv spojuje v jeden celek „stará“ práva na svobodu *od státu* (a možnost o státu spolurozhodovat) s „novými“ právy na svobodu *od nedostatku*, tedy občanská a politická práva s právy hospodářskými, sociálními a kulturními.

Po tři roky trvajícím projednávání deklarace se při závěrečném schvalování osm států zdrželo hlasování: Sovětský svaz v čele vznikajícího komunistického bloku, Saúdská Arábie a Jihoafrická republika. Hlavní výhradou bylo především individualistické pojetí lidských práv, hlavním důvodem narůstající konflikt mezi Západem a Východem a vzrůstající asertivita komunistických států v odporu proti mezinárodnímu právu jako projevu západní hegemonie.¹⁸

Od šedesátých let minulého století se kromě sporu mezi Západem a Východem prohluboval také protiklad mezi chudým Jihem a bohatým Severem, jakož i mezi jednotlivými regiony, specifickými svými náboženstvími a kulturami. Rostoucí vliv tzv. třetích zemí v orgánech a agenturách OSN se odrazil na nových výkladech lidských práv. Lidskoprávní debatu ovládla rozvojová témata a (mylná) teze, že materiální standard života se v určité fázi vývoje sám od sebe pozitivně odrazí na společenském rozvoji a lidská práva a základní svobody tak budou jaksi samozřejmě obsaženy v tomto rámci.

Kulturní práva vnesená do „katalogu“ lidských práv v sedmdesátých a osmdesátých letech (právo na sebeurčení, právo na rozvoj, na spravedlivý podíl na přírodním a kulturním bohatství atd.) přinesla nové skupinové hledisko a také pluralismus jako princip zpochybňující individualistický univerzalizmus. Nově se emancipující postkoloniální státy toto vnímaly jako symbol překonané nespravedlivé nadvlády. Afričtí a asijské intelektuály jsou dodnes velmi podezřívaví a kritičtí k západní „misi“ na ochranu a podporu lidských práv jako k pokračování snahy o znovunastolení někdejší nadvlády bílých národů jinými prostředky. Proti západnímu požadavku na

¹⁸ Kritika „západního pojetí“ lidských práv byla oblíbeným tématem komunistické propagandy, která proklamativně odmítala liberální koncept politických a občanských práv a svobod, na jejichž potlačování byl politický systém v tzv. lidově-demokratických státech postaven. Tato práva a svobody měla vyvážit péče o materiální stránku lidských potřeb, které však bránilo notoricky špatné a neefektivní hospodaření. Popírání legitimacy individuálních aspirací, svobody projevu, náboženství, požadavku právního jednání ze strany státu atd. a represe vůči kritikům byly faktory, které posléze komunistické režimy zdiskreditovaly.

univerzalitu lidských práv stojí požadavek univerzality nároku na přijatelné životní podmínky a s tím je třeba se férově vyrovnat.

2.2. Antropologie a univerzalizmus

Kulturní relativismus jako metodologický a heuristický princip dominoval antropologii především v období po 2. světové válce. Názor, že jakákoli lidská činnost může být pochopena pouze v kontextu dané kultury, byl argumentem, ba výzvou k respektování kulturní rozmanitosti. Spolu s přesvědčením o biologické jednotě lidského druhu byl antitezí dobového rasismu a kolonialismu. Stanovisko Americké antropologické asociace k textu Všeobecné deklarace lidských práv z r. 1947 vyjadřuje obavu, že světová proklamace práv a svobod vycházející ze západního politického myšlení a zkušenosti bude vnucována všem a stane se pokračováním evropské „civilizační mise“ kolonialismu.¹⁹ Práva člověka přitom podle nejhlubšího přesvědčení autora tohoto stanoviska a významného představitele tehdejší vlivné kulturně-relativistické školy Melvilla J. Herskovitse, totiž ve 20. století nemohou být omezována standardy jediné kultury anebo být diktována aspiracemi jediného národa.

Přes počáteční odtažitost k lidským právům jako západnímu kulturnímu konstruktu nicméně i antropologie v 2. polovině 20. stol. zareagovala na tvořící se mezinárodní režim lidských práv a v některých případech jej přijala příznivě. Antropologům udržujícím soustavné kontakty s mimoevropským prostředím neunikl trend vulgárního zneužívání kulturního relativismu pro politické účely a zastírání nespravedlnosti, diskriminace, potlačování nespokojenosti a státem organizované represe potřebou obhajovat „kulturní odlišnosti“ a „tradiční hodnoty“. Zkušenost s rozporem mezi proklamacemi politických vůdců v Třetím světě a realitou života místních obyvatel vedla k zamyšlení nad transkulturními ekvivalenty lidských práv a určité transformaci

¹⁹ Autorem oficiálního stanoviska Americké antropologické asociace ke vznikající Všeobecné deklaraci lidských práv v r. 1947 byl Melville J. Herskovits, významný antropolog a velký zastánce myšlenky kulturního relativismu, variability hodnot a nutnosti respektovat odlišnosti v jejich pojetí v různých kulturních kontextech; URL: <http://direitosehumanos.files.wordpress.com/2008/03/satement-45.pdf>

pojetí kultury.²⁰ Díky práci mnoha antropologů se také v mezinárodním právu lidských práv prosadila definice a normy kulturních práv a práv původního obyvatelstva.

Antropologie si od debaty o lidských právech ponechává odstup až takřka do 90. let minulého století. „Akční antropologie“, „angažovaná antropologie“ či „antropologie veřejného zájmu“ do té doby spíše jen využívají mezinárodněprávní rámec lidských práv pro kritiku sociální nespravedlnosti. Deklarace Americké antropologické asociace z června 1999 se však již výslovně odvolává na Všeobecnou deklaraci lidských práv a související právní instrumenty jako na základ společenského závazku vědní disciplíny, kterou reprezentuje.²¹ Definuje, v čem zůstává antropologický přístup specifický (a projevuje tak pozoruhodnou schopnost reflektovat vývojovou změnu a zachovat si ideovou konzistentnost): v respektu ke konkrétním odlišnostem mezi lidmi, a to jak skupinovým, tak individuálním, spíše než k abstraktní právní uniformitě západní tradice, kterou antropologie jako vědní disciplína rozhodně nemá být limitována.

2.3. Konec dějin?

Vítězství západního liberalismu nad „říší zla“²² počátkem 90. let minulého století znamenalo mohutný impulz pro znovuoobnovení důvěry v univerzalistický koncept lidských práv.²³ Celá následující dekáda byla obdobím optimismu a důvěry

²⁰ Za výraz institucionalizovaného posunu v přístupu antropologie k lidským právům lze považovat např. deklaraci Americké antropologické asociace týkající se lidských práv Declaration on Anthropology and Human Rights z června 1999. Deklarace se výslovně odvolává na Všeobecnou deklaraci lidských práv z r. 1948

²¹ URL: <http://www.aaanet.org/stmts/humanrts.htm>

²² „Říší zla“ označil Sovětský svaz americký prezident Ronald Reagan ve fázi vrcholící konfrontace mezi SSSR a USA během Studené války. Podle Wikipedie poprvé použil tuto rétorickou metaforu ve svém projevu k Národní asociaci evangelikálů (National Association of Evangelicals) 8. března 1983; URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Evil_empire#Reagan.27s_first_recorded_use (23. 4. 2016)

²³ Paralelně ke světovému politickému dění se odehrávala filozofická debata na téma universalizmu lidských práv. Relativismus 60. a 70. let ovlivněný strukturalismem, poststrukturalismem a postmodernismem ztratil v 90. letech v této debatě vliv, pozdější vývoj však ukazuje, že jenom na čas.

v dlouhodobou nezvratnost celosvětového procesu demokratizace a šíření respektu k lidským právům.²⁴ V katalogu lidských práv se poprvé objevuje „právo na demokracii“.²⁵ Panuje široký mezinárodní konsensus, že demokracie je jediným legitimním státním zřízením a způsobem, jak předcházet konfliktům, zajistit mír, respekt k lidským právům a udržitelný ekonomický rozvoj. Svět – podle některých – šel ke „konci dějin“.²⁶

S počátkem nového tisíciletí přichází obrat předznamenáný bezprecedentními teroristickými útoky spáchanými v USA 11. září 2001. „Vítěz“ studené války je vyzván k nové konfrontaci. Spojené státy zahajují „válku proti terorismu“ a populární teze Francise Fukuyamy o blížícím se „konci dějin“, na kterém všechny země světa přijmou liberální demokracii jako jediné spravedlivé a dlouhodobě udržitelné společenské zřízení, se jeví jako čím dál bláhovější. Situace na počátku nového tisíciletí vypadá spíše jako spektakulární ilustrace „střetu civilizací“, vlivné vize jiného populárního autora té doby, Samuela Huntingtona.²⁷ Ačkoli bojovníci za lidská práva a demokracii v Barmě, Zimbabwe, Venezuele či v Uzbekistánu vedli i nadále svůj boj s místními režimy, světová média o ně ztratila zájem a přesunula svou pozornost na bojiště v Afghánistánu a Iráku. Neúspěch „civilizační mise“ v těchto zemích vyvolal

²⁴ Více než 60 států Evropy, Latinské Ameriky, Asie a Afriky prošlo od 70. do počátku 90. let v nějaké míře demokratickými přeměnami. Ohlasy této tzv. „třetí vlny“ demokratizace dolehly v průběhu poslední dekády 20. století výrazně i do mezinárodních organizací. Podpora demokracie se stala široce podporovanou agendou. Koncem 80. a v 90. letech vznikla řada mezinárodních i národních institucí a programů pro podporu a financování rozvoje demokracie ve světě.

²⁵ Definováno rezolucí č. 57 Podpora práva na demokracii schválenou Komisí OSN pro lidská práva v dubnu r. 1999; [http://www.unhcr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(symbol\)/e.cn.4.res.1999.57.en?openDocument](http://www.unhcr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(symbol)/e.cn.4.res.1999.57.en?openDocument)

²⁶ Fukuyama, F., Konec dějin a poslední člověk, přel. M. Prokop, Praha: Rybka Publishers, 2002 Ačkoli ani tento široce sdílený diskurz nezabránil pokračování řady ozbrojených konfliktů a propuknutí dvou takřka simultánních genocid ve Rwandě a bývalé Jugoslávii.

²⁷ Huntington, S. P., The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York: Simon & Schuster, 1996

obrovskou vlnu relativismu. Odlišné hodnocení „nových hrozeb“, především terorismu, vyvolává spory a nejednotnost mezi liberálními spojenci, především mezi USA a západní Evropou. Terorismus je na vzestupu. Na scéně se objevují nové vlivné skupiny a hnutí hlásící se k radikálnímu islámskému mesianismu, které šíří středověkou, apokalyptickou vizi světa a vyzývají k destrukci „zkaženého“ Západu. V boji proti zkaženosti si libují i noví autoritáři, mezi nimiž hlasitostí kritiky morálního úpadku Západu a výší investic do mediální propagandy vyniká zastánce „tradičních hodnot“, ruský prezident Vladimir Putin. „Nové“ autoritářství je charakteristické především hybridní povahou režimů, které připouštějí, a zároveň naprosto vyprazdňují demokratické mechanismy a instituce. Ty nadále existují, ale je s nimi manipulováno, v důsledku čehož ztrácejí reálnou náplň. Volby slouží k potvrzení moci vládnoucí strany či konkrétní osoby, média nejsou jen vládou ovlivňována, ale přímo řízena a provozována. Zákonodárná i soudní moc se podrobují mocenské mašinerii stejně jako hospodářský systém a jediné přípustné organizace občanské společnosti jsou ty založené či řízené shora. Tmelem celého systému je pak všudypřítomná korupce, která vytváří skrytý systém vzájemných závislostí.

„Čas je na straně modernity,“ tvrdí sice Francis Fukuyama ještě v r. 2001,²⁸ o patnáct let později se však už otazníky nevznášejí jen nad brzkým globálním triumfem demokracie, ale i nad jejím osudem vůbec. Univerzalismus vyšel z módy a tak je možná pravý čas vrátit se – stranou zájmu světové politiky a řečnických fór – k otázce, jestli je všeobecné uznání lidských práv použitelný základ pro politické snahy o udržitelný světový systém založený na spravedlivých principech, a především – a to je otázkou mé práce – jestli si sami zastánci univerzalismu uvědomují mýty, stereotypy a nástrahy, kterým při prosazování tohoto konceptu sami podléhají.

Svým způsobem stojíme znovu na počátku. Konsensus 90. let a nezpochybnitelná dominance západního světa jsou minulostí. Hodnotová východiska vytlačily z politiky hospodářské zájmy. Když se počátkem roku 2011 na arabském Blízkém východě,

²⁸ „But time is on the side of modernity, and I see no lack of US will to prevail.”, in: The West has won, The Guardian: <http://www.theguardian.com/world/2001/oct/11/afghanistan.terrorism30> (25. 4. 2016)

regionu nejméně dotčeném výše zmíněnou „třetí vlnou“ demokratizace,²⁹ s pomocí internetu a sociálních sítí aktivizují občanská hnutí a organizují masové demonstrace proti korupci, autoritativní moci a porušování lidských práv, Západ zírá poněkud nevěřičně a na „Arabské jaro“ reaguje rozpačitě a se značným zpožděním, rozhodně ne jako přesvědčený zastánce hodnot, po kterých volají v ulicích mladí Arabové.

Současný katalog lidských práv dávno není pouhou projekcí hodnot moderního západního liberalismu. Lidská práva již nejsou striktně individualistická, to je jeden z nejzásadnějších odklonů od západní tradice. Současný katalog lidských práv, vnitřně nekoherentní, nesystematický a místy rozporuplný, nerespektuje zásady západního racionalismu. Je totiž skutečným produktem mezinárodního systému, odrazem různých vizí a konceptů, mezikulturní „asambláží“ v procesu vzniku. Přes svou malou faktickou závaznost tento rodící se systém ovlivňuje a mění chápání lidských práv na celém světě, a to včetně společností západních. Změna tohoto pohledu i samotný sestup konceptu lidských práv „na zem“, do života místních společností na celém světě, je procesem, který si zaslouží pozornost a který nám může podstatně napovědět o trendech, kterými se bude možný hodnotový základ mezinárodního soužití ubírat v 21. století. Britský antropolog Keith Hart říká, že nový univerzální princip pro globální soužití musí nejen tolerovat kulturní zvláštnosti, ale musí být založen na přesvědčení, že jediné skrze ně se může toto soužití realizovat.³⁰

Přestože „všeobecnost“ lidských práv je právní (a politickou) fikcí stejně jako jejich „přirozenost“, je to – jak říká citát Jana Sokola úvodu tohoto oddílu – myšlenka slibná a velkorysá, bez níž se žádné úsilí o svobodu a mír ve světě, o spravedlivější vládu nebo rozhovor mezi různými kulturami neobejde. (Sokol 2007, s. 260) Právní antropolog Leopold Pospíšil je toho názoru, že intence univerzality (obecnosti) je jedním z podstatných a charakteristických rysů práva, neboť obecnost je minimální varianta

²⁹ Termín Carla Gershmana, ředitele americké Národní nadace pro demokracii (National Endowment for Democracy) použitý např. v článku pro Washington Post z 12. března 2011 The backlash against democracy: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2011/03/11/AR2011031105795.html>

³⁰ Hart, K.: *Social Anthropology*, 18 (4), 2010, s. 446

spravedlnosti (Pospíšil 1974, cit. Sokol 2007). Doktrína univerzality lidských práv se tak jeví nejlepším možným, pokud ne přímo nevyhnutelným základem mezinárodního práva, který máme k dispozici.

Koneckonců i demokracie jako právní a politický systém – jehož cílem je slovy T. G. Masaryka „zabezpečení spravedlnosti“, neboť spravedlnost je „matematikou humanity“ – pracuje s celou řadou fikcí. Například všeobecné volební právo, které dává rovnou možnost podílet se na výběru politické reprezentace všem rovným způsobem, nejen ženám stejně jako mužům, zástupcům menšin (etnických a jiných) stejně jako příslušníkům většiny a nemajetným stejně jako boháčům. Rovné právo vyjádřit se, kdo má být například příští hlavou státu, mají také lidé nevzdělaní, hloupí, lidé lhostejní k věcem veřejným a dokonce ti, kteří se občanským ctnostem v mnohém zpronevěřili a odpykávají si za to ve vězení trest. Přesto považujeme všeobecné volební právo za jeden z demokratických výdobytků a věříme, že moudrost a zdravý rozum se nakonec přeci jen prosadí.

Pro Ronalda Dworkina, jednoho z nejvýznamnějších právních filozofů druhé poloviny 20. století, je předpoklad přirozenosti práva předpokladem, který se přijme a který se následně prověřuje svou schopností sjednocovat a vysvětlovat naše politická přesvědčení; je tedy *užitečnou fikcí*, která má spojovat a sloužit dobrému. (Dworkin 2001: 226–227). O ideji univerzalizmu platí podle mého názoru totéž. Snaha o její teoretické odůvodnění je možná zajímavá, ale nekonečná a poněkud jalová. Podle amerického filozofa Richarda Rortyho jde o to, aby byla kultura lidských práv sebevědomější a získala větší vliv, ne aby demonstrovala svou nadřazenost nad ostatními kulturami odvoláváním se na jakousi transkulturní platnost. Lidská práva podle něj nepotřebují pro svůj úspěch teorii, ale sympatie. (Rorty, s. 171) A důkaz nadřazenosti – i kdyby byl možný – by myšlenka lidských práv sotva přinesl kýžený úspěch.

Všeobecnost neboli univerzalita lidských práv opírající se o přirozenoprávní konstrukci je hlavním tématem této práce. Mým cílem bylo sledovat, jak se uplatňuje, jak naráží na své meze v konkrétních problémech a jak na meze vlastního smyslu pro univerzalizmus narážíme my, její propagátoři. Vybrala jsem si v lidskoprávní debatě dvě dlouhodobě

nejožehavější témata, praxi tzv. ženské obřízky a otázku přípustnosti potratů. Snažím se odhalit pasti, do kterých upadáme, především a právě jako programoví univerzalisté, kteří však ve skutečnosti podléhají podobné předpojatosti, stereotypům a ideologickým schématům jako naši ideoví odpůrci. Zvolila jsem perspektivu antropologie jako disciplíny nejen proto, že byla vždy k myšlence jakékoli univerzality z podstaty svého zaměření skeptická, ale také proto, že může přinést lepší porozumění procesům společenských změn, které nastávají v interakci mocenských struktur a kulturních významů, neboť kultura není statický, ale proměnlivý systém symbolů a idejí.

3. „A co ženská obřízka?“

Otázka: „A co ženská obřízka?“ je častá a má se za to, že je to evidentní a výmluvná námitka proti názoru, že způsoby života, tradice ani hodnoty nejsou univerzální. Ženská obřízka je pádným argumentem proti tolerování jiných kultur a proti multikulturalismu. Hlavní proud debaty, dostupný našim evropským uším a očím prostřednictvím médií se nese jednoznačně proti hodnotovému relativismu.³¹ Cílem této kapitoly je ukázat, že i v univerzalistickém postoji vůči ženské obřízce se skrývá řada relativistických soudů, jakož i množství nepřesností, polopravd, předsudků a stereotypů. Jejím cílem naopak není kulturní relativismus obhajovat.

Lidskoprávní i rozvojová fóra OSN, média, veřejné mínění a většina akademického světa, jedni inspirováni druhými, poukazují na tytéž argumenty: zdravotní rizika pro ženu i její novorozené děti, fyzická bolest a mnohdy celoživotní potíže, utrpení a nadto ztráta sexuálního uspokojení.

V západní mysli žije obraz barbarského tmářství, v jehož jménu jsou doživotně mrzačeny milióny žen a dívek na celém světě už v nejútlejším věku. Bez jakéhokoli srozumitelného kulturního kontextu je akt ženské obřízky pustým násilím, které může sloužit snad jedině k potvrzení podřadného postavení ženy ve společnosti, které obřízku praktikuje. Dominantní západní obraz ženské obřízky je pro kulturní relativismus ničující. Je to však tento zákrok prováděný na ženském těle v souvislosti se starobylými rituály a celým myšlenkovým a hodnotovým systémem tradičních společností, kdo prohrává na celé čáře ve srovnání s moderním pojetím integrity ženského těla, anebo byl spor rozhodnut už předem a žádné poměrování argumentů se ve skutečnosti nikdy nekonalo?

³¹ Podobně fungují další témata související s postavením žen v kulturně odlišných společnostech nebo v komunitách imigrantů, např. rovněž symbolicky chápané zahalování. Pokud jde ale o postavení žen v našich vlastních společnostech v Evropě, a témata jako jsou např. kvóty, panuje ve veřejném diskurzu již podstatně menší míra shody.

Americký antropolog Richard Shweder, velmi výrazný a výřečný zastánce kulturního výkladu ženské obřízky, kterého cituji na několika místech v této části své práce, žil a vyučoval v Keni, kde ženskou (a mužskou) obřízku provádějí některá etnika rutinně. Svě pozorování západního diskurzu komentoval právě s důrazem na symbolickou funkci, kterou plní ženská obřízka: „Říkat ‘fuj‘ na adresu této praktiky se stalo symbolem opozice k utlačování žen a symbolem podpory jejich emancipace na celém světě,“ píše Shweder. (2000, s. 220)

Odstranění ženské obřízky se stalo už před více než třiceti lety významnou prioritou mnoha západních zastánců feminismu, některých afrických aktivistů za lidská práva, ale především mezinárodních mezivládních i nevládních organizací jako je např. Světová zdravotnická organizace (WHO), různé instituce OSN, Amnesty International, Human Rights Watch, Equality Now apod. V Evropě a severní Americe se odpor k ženské obřízce stal součástí lidskoprávní rétoriky řady politiků a se známými osobnostmi, které se v této věci angažují, pronikl i do světa populární kultury, do televizních talk-show, módních časopisů a filmu.

Pro antropologii je téma ženské obřízky velice složité. „Vyžaduje a zároveň se vzpírá konvenční kulturně-relativistické perspektivě. Hluboce souvisí s danou kulturou a jejím hodnotovým systémem, zároveň je ale zásahem, který v některých případech přináší silnou bolest, fyzické utrpení a významné zdravotní riziko, což zpětně relativizuje opodstatněnost kulturní perspektivy.“ (Talle, 2007, s. 92)

3.1. Co je tzv. ženská obřízka?

Tzv. ženská obřízka³² spočívá v odstranění některých částí vnějších genitálií ženy. Děje se tak především v souvislosti s tradičními, tzv. přechodovými neboli iniciačními

³² Termín „ženská obřízka“, který odpovídá anglickému termínu „female circumcision“ používám v tomto textu jako termín základní, neutrální. Termín „female genital mutilation“ (FGM), který překládám ve shodě s územ jako „mrzačení ženských genitálií“, je obvykle používán ke zdůraznění škodlivosti zákroku. Tento termín používají aktivisté a nevládní organizace angažující se v boji proti ženské obřízce, je však také oficiálním termínem „kodifikovaným“ Světovou zdravotnickou organizací, a je proto termínem „politicky korektním“. Já jej používám v této práci pouze v souvislosti

rituály. Praktikují ji především určité etnické skupiny v zemích západní a východní Afriky. Je běžná v pásu, který se táhne od Senegalu v západní Africe po Somálsko na východním pobřeží, stejně tak jako v pásu od Egypta na severu po Tanzanii na jihu. V těchto oblastech se odhaduje, že tento zákrok podstoupilo více než 95 % všech žen.³³ Je také praktikována některými etnickými skupinami na Blízkém východě (např. v regionu Kurdistánu, v Ománu, Jemenu, Spojených arabských emirátech, Pákistánu) a v jižní a jihovýchodní Asii (např. v Indii, Indonésii a Malajsii). Ve většině ostatních muslimských zemí (tedy kromě muslimských zemí ve zmíněném regionu subsaharské Afriky) se tento zákrok nepraktikuje. Stále častěji se tato praktika objevuje v Evropě,

s mezinárodním aktivismem a politickou činností proti provádění operací ženských genitálií, které také označují jako „antimutilační“ kampaně či hnutí. Některé nevládní organizace a rozvojové agentury, především ty, které působí v terénu, se přes svou názorovou vyhraněnost i tak kloní k používání neutrálnějších výrazů jako je „female circumcision“ (FGC) nebo „female genital cutting“ (česky obojí rovněž „ženská obřízka“). Časté je používání zkratk uvedených v závorce, rovněž v kombinaci (FGM/C). Všechny uvedené termíny mohou být v určitém kontextu významově zabarvené a mluvčí (autor) svou volbou implicitně vyjadřuje postoj k věci. Skupina Public Policy Advisory Network on Female Genital Surgeries in Africa (podrobně o ní v poznámce pod čarou č. 48) navrhuje jako neutrální termín „operace ženských genitálií“ (female genital surgeries), který je ovšem podle mého názoru, zvláště v češtině, mírně matoucí.

Důležitost volby slov pro konstrukci reality dokládá „boj o terminologii“, ve kterém se angažuje např. britský FORWARD: „FORWARD je zejména proti používání termínu ženská obřízka (female circumcision), který naznačuje, že jde o ekvivalent mužské obřízky. Ačkoli FORWARD je proti jakémukoli mrzačení genitálií či obřízce, odmítá termín ženská obřízka, neboť nepopisuje skutečnou povahu FGM a budí dojem, že tato praktika a její následky jsou podstatně méně závažné, než tomu ve skutečnosti je.“; URL: <http://www.forwarduk.org.uk/key-issues/fgm/definitions>

³³ Reprezentativní data o ženské obřízce jsou k dispozici pro 28 afrických zemí. V některých zemích je velmi rozšířena (prevalence ve skupině žen 15 – 49 let): Džibutsko 93 %, Egypt 91 %, Eritrea 89 %, Guinea 96 %, Mali 85 %, Sierra Leone 91 %, Somálsko 98 %, severní Súdán 89 % (Hernlund, Shell-Duncan, 2007)

severní Americe a Austrálii, kam přichází spolu s příslušníky praktikujících etnických skupin.³⁴

Přestože je tato tradice někdy dávána do souvislosti či zdůvodňována náboženstvím, praktikující komunity se hlásí k různým náboženstvím, islámu, křesťanství, judaismu či domorodým africkým náboženstvím. Afričtí muslimové nicméně tvoří skupinu nejpočetnější. Tradice je také často spojována s předmanželskou sexuální zdrženlivostí, kterou rovněž islám vysoce cení. Světová média a internet přinášejí informace o velmi pestré škále názorů islámských duchovních na provádění ženské obřízky.³⁵ Někteří imámové proti této praxi vystupují, neboť je podle jejich výkladu v rozporu s Koránem,³⁶ někteří ji tolerují, jiní, např. fundamentalističtí afričtí duchovní k ní vyzývají jako k demonstraci protizápadního postoje.

³⁴ Zdroje: Světová zdravotnická organizace, Fact sheet N°241 (verze z února 2013); URL: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/en/>, Human Rights Watch; URL: <http://www.hrw.org/news/2012/08/29/iraqi-kurdistan-law-banning-fgm-not-being-enforced>, Boddy (2007)

³⁵ Např.: „Swedish Imam Says Islam Forbids Circumcision, Reuters, 10. 12, 2003; URL: <http://www.islamawareness.net/Circumcision/swedish.html>; „Kenya Imams Fight Female Circumcision“, sever On Islam, 13.10. 2011, URL: <http://www.onislam.net/english/news/africa/454297-kenya-imams-fight-female-mutilation.html>; „‘Cheat genital mutilation ban by going abroad’: British Muslim leader caught on camera advocating female circumcision“, Daily Mail/Mail Online, 29. 4. 2012; URL: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2136907/Genital-mutilation-British-muslim-leader-caught-camera-advocating-female-circumcision.html>; „Female circumcision is a right, says imam“, Australian National Affairs z 24.12. 2012; URL: <http://www.theaustralian.com.au/national-affairs/health/female-circumcision-is-a-right-says-imam/story-fn59nokw-1226542730442>. Boddy však uvádí, že ani infibulace, rozšířený typ ženské obřízky mezi severoafrickými muslimy a zároveň typ nejinvazivnější, s nejčastějšími a nejvážnějšími zdravotními důsledky, není v rámci islámského dogmatu sankcionován (Boddy, 2007, s. 48)

³⁶ Ibn Hanbal, islámský ortodoxní teolog přelomu 8. a 9. století, citoval výrok Proroka Muhammada, tzv. hadíth (hadíth = zpráva o činech a výrociích Proroka Muhammada) na téma obřízky takto: „*Obřízka je pro muže zákon a pro ženy ochranou cti.*“. Abú-Dáwúd, perský sběratel hadíthů uvádí: „*Jedna žena v Medíně prováděla obřízku. Prorok jí řekl: Neřež tak krutě, protože je to lepší pro ženu a více žádoucí pro*

Ženskou obřízku většinou provádějí tradiční obřezávačky (ženy), které mají zpravidla i jiné významné funkce v tradičních komunitách, např. jsou tzv. porodními bábami. Asi 18 % zákroků je podle WHO provedeno školeným zdravotníkem anebo přímo ve zdravotnickém zařízení, přičemž tento trend nazývaný „medikalizací“ ženské obřízky je na vzestupu.

Stejně jako u tradiční mužské obřízky, i u obřízky ženské se věk, kdy je prováděna, liší podle místních zvyklostí od dětství až do pozdního dospívání. Významy a motivy spojované s touto praktikou se rovněž liší a nejsou sdíleny napříč praktikujícími etniky. (Seven Things to Know about Female Genital Surgeries in Africa).

Podle WHO je asi 140 miliónů žen na celém světě obřezaných, z toho asi 101 miliónů v Africe.³⁷

Způsob provádění ženské obřízky a míra invazivnosti zákroku se velmi liší. Světová zdravotnická organizace rozlišuje 4 typy ženské obřízky, které souborně označuje „mrzačením ženských genitálií“ (female genital mutilation): (I. typ) Klitoridektomie – úplné nebo částečné odstranění poštvěvačku nebo okolní tkáně, případně obojího; (II. typ) excize – částečné nebo úplné odstranění malých stydkých pysků a tkáně v okolí poštvěvačku, někdy též částečné odstranění velkých stydkých pysků; (III. typ) infibulace – odstranění většiny tkáně vnějších genitálií a zúžení poševního otvoru překrytím velkými nebo malými stydkými pysky³⁸ a (IV. typ) jiné další zásahy do ženských

muže.“ Autenticita tohoto výroku však není považována za nepochybnou. Hadíthy nejsou součástí Koránu. (citáty: Spencer, 2006, s. 100; kontext a přepis vlastních jmen: Kropáček, 1993)

³⁷ Podle Shwедера kolísají různé odhady počtu žen, které se v současnosti v Africe účastní těchto obřadů mezi 80 a 200 milióny, což svědčí mimo jiné o tom, že značná část informací zůstává i při masivním zájmu o toto téma nadále zahalena tajemstvím. (Shweder, 2000)

³⁸ Infibulací zúžený poševní vchod musí být „otevřen“ před prvním pohlavním stykem, někdy je posléze uzavírán a otevírán v souvislosti s každým porodem. Infibulace je častá v severovýchodní Africe a v etnické skupině Fula a dalších skupinách saharského pásu, tzv. sahelu.

pohlavních orgánů jako propichování, piercing, nařezávání a vyškrabování nebo kauterizace (vypalování).³⁹

WHO vztahuje označení „mrzačení ženských genitálií“ na veškeré zákroky, při kterých dochází k částečnému nebo úplnému odstranění ženských pohlavních orgánů nebo jejich jakémukoli poškození z jiných než zdravotních důvodů.⁴⁰ Tento poněkud zavádějící termín upevňuje obecně a navzdory faktům (viz pozn. č. 9) rozšířenou představu, že rozdíl mezi jednotlivými typy ženské obřízky je minimální, přičemž nejčastěji ženskou obřízku reprezentuje nejinvazivnější, III. typ obřízky, tzv. infibulace. Tato představa je dále zdrojem mylného dojmu, že všechny ženy, které absolvují jakoukoli formu zásahu do svých genitálií, jsou vystaveny účinkům a rizikům nejtvrďší formy, která ve skutečnosti tvoří cca 15 % případů ženské obřízky.⁴¹ (např. Boddy, s. 48)

Stanovisko WHO je proto – v logice popsané výše – odmítavé vůči všem i symbolickým formám ženské obřízky, při kterých dochází pouze k drobnému poranění poštváčku (a malému krvácení), které nepředstavuje žádnou trvalou změnu na ženském genitálu (obřízka zvaná *sunna*).⁴²

Zákon kriminalizující ženskou obřízku je nyní v platnosti v 18 zemích Afriky: Beninu, Burkině Faso, Středoafričské republice, Čadu, Pobřeží slonoviny, Džibutsku, Egyptě, Eritreji, Etiopii, Ghaně, Guineji, Keni, Mauritanii, Nigeru, Senegal, Jihoafrické

³⁹ Skupina Public Policy Advisory Network on Female Genital Surgeries in Africa (více v části o zdravotních rizicích ženské obřízky a poznámce č. 48) uvádí, že až 90% všech zákroků je obřízka I. a II. typu. Ve zbývajících 10% se jedná o tzv. infibulaci spočívající v úplném „vyhlazení“ povrchu vnějších genitálií ženy.

⁴⁰ Světová zdravotnická organizace, Fact sheet N°241 (verze z února 2013); URL: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/en/>

⁴¹ Odhady v tomto směru se liší, někteří autoři uvádějí, že infibulace tvoří 10% zákroků (Seven Things to Know about Female Genital Surgeries in Africa)

⁴² dále viz oddíl „S čím bojujeme...“

republice, Tanzánii a Togu. Trestní sazba se pohybuje od minima tří měsíců až po maximum doživotního trestu. Některé zákony umožňují uložit navíc peněžitý trest. Ženská obřízka je trestná rovněž ve 12 západních zemích, které přijímají imigranty ze zemí, kde se ženská obřízka praktikuje: v Austrálii (v 6 z osmi států federace), Belgii, Kanadě, na Kypru, v Dánsku, Itálii, na Novém Zélandu, v Norsku, Španělsku, Švédsku, Velké Británii a Spojených státech (v platnosti je federální zákon a 17 zákonů jednotlivých států). Francie stíhá jak osoby, které provádějí obřízku, tak rodiče dívek, a to na základě stávající legislativy.⁴³

3.2. Historická a geografická fakta o ženské obřízce

Tradice ženské obřízky je poprvé zmiňována řeckými historiky. Obřízku podle nich podstupovaly ve starověkém Egyptě podobně jako muži také ženy. Rovněž na staroegyptských ženských mumiích byly nalezeny známky obřízky. Amputace klitorisu byla prováděna i ve viktoriánské Anglii a ve Spojených státech ještě na počátku 20. století, a to především – a podobně se zdůvodňovala i obřízka chlapců – za účelem odrazení od masturbace a jako prevence některých nervových poruch.⁴⁴

Norská sociální antropoložka Aud Talle si všímá, že téma ženské obřízky bylo antropology v minulosti dlouho opomíjeno. Dokonce antropologové, kteří prováděli výzkum v oblastech, kde se ženská obřízka praktikovala, ji ignorovali. Např. slavná monografie Ioana M. Lewise *Pastoral Democracy* (1961) věnovaná Somálsku a

⁴³ Zdroj: nevládní organizace Center for reproductive rights: <http://reproductiverights.org/en/document/female-genital-mutilation-fgm-legal-prohibitions-worldwide>

⁴⁴ http://www.historyofcircumcision.net/index.php?option=com_content&task=category§ionid=13&id=76&Itemid=6; Komentátorka britského (levicového) deníku The Guardian před časem s poněkud humorným podtónem rozebírala výrok rabína Jonathana Romaina na téma obřízky Prince z Walesu a jeho bratrů, synů královny Alžběty, přičemž „tuto averzi královské rodiny k předkožkám“ přisoudila právě viktoriánské tradici. URL: <http://www.theguardian.com/commentisfree/2012/jul/22/catherine-bennett-circumcision-is-bad?guni=Article:in%20body%20link> Je mimochodem těžké si představit jakýkoli novinový článek (přinejmenším v seriózním tisku), který by s humorným podtónem rozebíral obřízku ženskou.

Africkému rohu se o ženské obřízce podle Talleové nezmiňuje vůbec a o něco pozdější publikace *Marriage and Family in Northern Somaliland* (1962) pouze v poznámce. Talle sama přiznává, že ve své diplomové práci věnované organizaci domácnosti a vztahům mezi pohlavími kmene Barabaigů v Tanzánii problematiku ženské obřízky vynechala. Během svého terénního výzkumu promeškala obřad obřízky nejmladších dcer (3 a 4 roky) svého hostitele a předtím ani později se už s žádným jiným nesetkala. (Zato se zúčastnila velké oslavy obřízky více než stovky místních chlapců.) Důvod Talle (v tomto konkrétním případě) spatřuje v tom, že ženská obřízka je typem tradice, která je praktikujícími komunitami vnímána, prováděna a reprodukována bez zvláštní hlubší reflexe a není ani předmětem hovoru mezi místními, natož s badateli zvenčí. (Talle, 2007) Důvodem může být, že je chápána čistě „soukromá“, domácí záležitost. Možná proto byla ženská obřízka antropology dlouho nahlížena jako příliš intimní, okrajové a možná příliš excentrické téma pro seriózní analýzu.

3.3. Západní kampaň proti ženské obřízce

První programy na vymýcení ženské obřízky se objevují ve 20. a 30. letech 20. století. Misionáři, zdravotníci a učitelé pracující v koloniích, šokovaní krvavým rituálem a fyzickou bolestí dívek, které jej podstupovaly, veřejně odsuzovali „barbarství“ a „zaostalost“ a snažili se získat politickou podporu a všemožně – v rámci svých tehdejších pojmových horizontů – pracovat na jejím vymýcení. (Boddy, 2007)

V roce 1931 se konala v Ženevě pod záštitou fondu Save the Children konference věnovaná africkým dětem. Několik delegátů z Evropy na této konferenci vyzývalo k okamžitému vymýcení tohoto „barbarského obyčeje“ stejně jako dalších „pohanských zvyků“. Z doby o něco málo pozdější pochází zřejmě i první protest antropologa proti nadnárodnímu diskurzu týkajícímu se ženské obřízky. Vzněl jej v roce 1938 Jomo Kenyatta, pozdější první prezident Keni po ukončení koloniální nadvlády. Ve své dizertační práci na London School of Economics,⁴⁵ popsal jak zvyklosti relativně

⁴⁵ Facing Mount Kenya: The Tribal Life of the Gikuyu; předmluvu k prvnímu vydání knihy z r. 1938 napsal Bronisław Malinowski, který byl Kenyattovým učitelem v době, kdy rovněž působil na LSE.

uvolněného předmanželského sexuálního chování svého kmene Kikujů, tak praxi ženské (a mužské) obřízky. Vysvětluje, že operativní úprava pohlaví je pro Kikuje, „podobně jako je tomu v případě obřízky u Židů“ tělesným znakem, který je považován za „nevyhnutelnou podmínku stanovenou kmenovým učením o právu, náboženství a morálce“, a že žádný řádný kikujský muž či žena by nesvolili s pohlavním stykem či sňatkem s někým, kdo není obřezán, a že tedy tento zákrok je základním předpokladem odpovědné dospělosti pro mnoho afrických dívek a chlapců.“ (Shweder, 2000, s. 214)

Novou podobu a sílu dala celosvětovému tažení proti ženské obřízce tzv. druhá vlna feminismu. Feminismus 70. let, zvláště feminismus radikální, ke kterému se hlásila Fran Hosken, autorka dodnes vlivné *Zprávy Hoskenové* (Hosken Report) z r. 1979, vyvolal záplavu iniciativ, kampaní, politických prohlášení, vlivných článků a komentářů. Feminismus tohoto období však přes všechnu novost svých přístupů a myšlení prozrazuje staré inspirační zdroje a stereotypní východiska. Sociální evolucionismus, dichotomie civilizovaného a barbarského (v dnešní jemnější verzi rozvinutého a nerozvinutého) má i tentokrát – podobně jako v ideologii kolonialismu – opravňovat západní intervenci a kontrolu.

„Je evidentní, že mrzačení ženských genitálií může být zrušeno a úplně odstraněno ještě za našeho života. Ty, kteří lpějí na pokrouceném přesvědčení a škodlivých praktikách, dovedeme naučit lepší způsob, jak se vyrovnat se sebou, svým životem, reprodukcí a sexualitou. Víme, že každý na této zemi má schopnost se učit... Proč se věnuji tomuto tématu? Cítím, že můj osobní smysl pro důstojnost a hodnotu jako ženy a lidské bytosti je napadán tímto mrzačením způsobovaným bezmocným dítětem jenom z toho důvodu, že jsou to ženy. To nemohu tolerovat. Je nemožné, opravdu absurdní, pracovat na feministických cílech, za lidská práva, za spravedlnost a rovnost a ignorovat zároveň nesmyslné napadání samé podstaty ženské osobnosti, které tyto zákroky představují.... Tyto operace se provádějí po dva tisíce let až do současnosti, protože je požadují muži...“ (Hosken 1982, s. 2, 14 a 15; cit též Boddy 2007, s. 47)

Velkým posílením pro západní kampaň a její morální nároky bylo angažmá afrických politických představitelů a představitelk nedlouho později.

V roce 1979 se odehrála v súdánském Chartúmu první mezinárodní konference o ženské obřízce organizovaná Světovou zdravotnickou organizací. Ta byla počátkem globální kampaně „s cílem vytvořit a prosadit univerzální normy stanovující, že jakákoli společensky podporovaná úprava dívčích genitálií je buď a) nepřijatelně škodlivou kulturní praxí anebo b) zjevným a nepřipustným porušením lidských práv, případně obojí“.⁴⁶

V roce 1984 byl na semináři v senegalském Dakaru ustaven Meziafrický výbor pro koordinaci národních a mezinárodních snah o vymýcení mrzačení ženských genitálií.

Světová konference o lidských právech konaná v r. 1993 ve Vídni klasifikovala ženskou obřízku, resp. „mrzačení ženských pohlavních orgánů“, jako jednu z forem násilí na ženách a uznala násilí na ženách za jev spadající do rámce působnosti mezinárodního práva lidských práv.⁴⁷ Aktivisté za lidská práva, a především práva žen, dokázali změnit do té doby neprolomitelný koncept, podle něhož může být výlučným pachatelem porušování lidských práv jen stát. Vídeňská konference otevřela novou a významnou kapitolu v ochraně lidských práv žen, rituální ženskou obřízku však zbavila veškerého kulturního kontextu a učinila z ní nesrozumitelnou položku ve výčtu všech možných typů násilí na ženách, v těsném sousedství různých sociálních patologií.⁴⁸

⁴⁶ (Fran Hosken 1978, cit. Hernlund, Shel-Duncan 2007, s. 13)

⁴⁷ Do té doby byla soukromá sféra mimo dosah a ambice mezinárodního práva lidských práv. To, co se odehrávalo „doma“ bylo považováno za záležitost čistě soukromou.

⁴⁸ Např. Pokyny EU o násilí na ženách a dívkách pro politiku EU v oblasti lidských práv (schváleny Radou EU, 8. prosince 2008), jejichž východiskem jsou mj. závěry Světové konference ve Vídni, uvádějí hlavní příklady forem fyzického, sexuálního a psychického násilí páchaného (pod písm. a) takto: „v rámci rodiny (prenatální selekce podle pohlaví zárodku (s výjimkou zdravotních důvodů); systematické zanedbávání dívek v útlém věku; nucené sňatky; předčasné sňatky; násilí páchané partnery a bývalými manželi; zohavování žen kyselinou; násilí v souvislosti s věnem a násilí, vraždy a vynucené sebevraždy spáchané ve jménu cti; bití; sexuální zneužívání dětí ženského pohlaví v domácnosti, včetně incestu; znásilnění stálým nebo spolubydlícím partnerem; **mrzačení ženských pohlavních orgánů** a další nepřipustné tradiční zvyklosti poškozující ženy“. (zvyř. aut.)

V roce 2003 prohlásil Meziafrický výbor pro tradiční praktiky⁴⁹ v etiopské Addis Abebě 6. února Dnem nulové tolerance (Zero Tolerance Day) mrzačení ženských genitálií. Na konferenci byly vyzvány hlavy států Afriky a jejich manželky, aby se zavázali k „vymýcení všech forem škodlivých tradičních praktik“ (harmful traditional practices). 11. července téhož roku byl v mozambickém Maputu přijat Protokol k Africké chartě lidských práv a práv národů o právech žen v Africe, který obsahuje mimo jiné závazek skoncovat s mrzačením ženských genitálií.⁵⁰

V roce 2004 uspořádala Agentura USA pro mezinárodní pomoc a rozvoj (USAID) u příležitosti prvního výročí vyhlášení Dne nulové tolerance slyšení v Kongresu, jehož cílem bylo, jak vyplývá z rozhovorů s organizátory, „upevnit postoj USA v celosvětové kampani proti ženské obřízce a politický závazek ji vymýtit a povzbudit mezinárodní dárcovskou komunitu“. (Hernlund, Shell-Duncan 2007, s. 25)

V červenci roku 2011 podpořila Africká unie přijetí rezoluce Valného shromáždění OSN o zákazu ženské obřízky,⁵¹ která byla přijata v prosinci 2012.⁵²

Za tímto výčtem událostí, které představují určité milníky v mezinárodní politice týkající se ženské obřízky, se skrývají léta usilovné a upřímně míněné práce mnoha aktivistů, nevládních organizací a politiků a v neposlední řadě také obrovské finanční prostředky z veřejných i soukromých zdrojů i od individuálních dárců, které veškeré toto úsilí v rámci „pomoci Africe“ financují. Zásadní roli ve vlivu na veřejné mínění, úředníky, diplomaty i politiky, kteří posléze zastupují státy v mezinárodních organizacích, mají rovněž média. Mezi články, které udaly dominantní tón převažujícímu mediálnímu obrazu ženské obřízky v Africe, patří komentář bývalého

⁴⁹ Inter-African Committee on Traditional Practices; URL: <http://www.iac-ciaf.net/>

⁵⁰ United Nations, Treaty Series, vol. 1520, No. 26363

⁵¹ See African Union, documents Assembly/AU/12 (XVII) Add.5.

⁵² Její text analyzuji níže.

editora a sloupkaře vlivného amerického listu The New York Times A. M. Rosenthala ze dne 13. června 1995.⁵³

„Zde je sen pro Američany, hodný jejich země a toho, jaká by podle nich měla být. Tím snem je, že Spojené státy zastaví mučící systém, který zmrzačil 100 miliónů lidí žijících nyní na této planetě a každý rok uvrhá nejméně další dva milióny do utrpení, strádání a nemoci. Tím mučením je mrzačení ženských genitálií. A to obvykle zahrnuje: částečné nebo úplné odříznutí klitorisu a všech částí malých i velkých stydkých pysků, plus sešití nebo sešpendlení obou stran pochvy drátem nebo trny a zahlazení poševního vchodu až na malý otvor. Ekvivalentem pro muže by bylo odstranění penisu. Účelem je zajistit panenství a zničit sexuální potěšení. Je to způsob mužské kontroly, možná té nejdokonalejší s výjimkou vraždy.“

Článek věru nenechává mnoho prostoru pro protiargumenty. Stanovisko je naléhavou šokující obžalobou nesrozumitelné a perverzní praktiky. Zní skoro jako výzva ke svaté válce.

3.4. Rezoluce OSN jako konečný verdikt nad ženskou obřízkou, analýza textu

V říjnu 2012 předložily ve Valném shromáždění OSN dva státy Africké skupiny, Kamerun a Burkina Faso, návrh rezoluce o ženské obřízce, první rezoluce na dané téma tohoto vrcholného orgánu OSN. Evropská unie a Spojené státy – hlavní představitelé Západu⁵⁴ – byly nejvýznamnějšími spolupředkladateli (tzv. kosponzory) rezoluce.

⁵³ Rosenthal, A. M.: *On My Mind; The Possible Dream*, New York Times ze dne 13. června 1995; URL: <http://www.nytimes.com/1995/06/13/opinion/on-my-mind-the-possible-dream.html>

⁵⁴ Označují státy EU (spolu s USA) souhrnně jako Západ ačkoli jsou v OSN rozděleny mezi dvě skupiny, a to WEOG (Západní Evropa a ostatní státy) a EEG (Východoevropské státy), ačkoli ty poslední jmenované se v dané problematice – s ohledem na to, že imigrace do jejich zemí je řádově nižší, fakticky započala o několik dekad později a příchozí pocházejí z jiných částí světa – příliš neangažují. Jako součást neoficiální skupiny západních států jsou chápány dále státy jako Kanada, Austrálie či Nový

Přijetí rezoluce bylo konsensuální. Dokumentace průběhu vyjednávání textu⁵⁵ a především samotný text rezoluce vypovídají o aktuálním, institucionalizovaném, a tedy v určitém smyslu „celosvětově oficiálním“ postoji k ženské obřízce.⁵⁶ Potvrzení a demonstrace tohoto postoje byly nepochybně hlavním důvodem pro předložení rezoluce, které se nyní bude v OSN v určitých periodách vracet. Rezoluce má název

Zéland. Západní státy zdaleka nejsou ve všech lidskoprávních otázkách zajedno, typickým případem hluboké názorové (a kulturní) propasti v jejich rámci je např. téma trestu smrti s výrazně disentním stanoviskem USA oproti zbytku euroatlantického světa, kontroverzní je v rámci západu dále např. akceptace homosexuality či právo na potrat.

⁵⁵ Dokumentace, která byla analyzována pro účel tohoto textu, pochází z interního komunikačního systému EU v OSN, tzv. Agory: <https://webgate.ec.europa.eu/agora/documents/> (přístup pouze pro autentizované uživatele), do něhož jednotliví vyjednávači EU (zde italský diplomat Filippo Cinti) umísťují dokumenty, které obdrželi od partnerů (zejména návrhy textů rezolucí), neformální záznamy z jednání a návrhy stanovisek, formulací a dalšího postupu při vyjednávání. Cílem je průběžně informovat zástupce všech ostatních států EU – diplomaty stálých misí při OSN a specialisty v lidskoprávních otázkách – kteří postup a návrhy vyjednávače (byť často formálně) schvalují. Agenda OSN a dalších mezinárodních organizací je v rámci Evropské unie agendou mezivládní, všechny státy tudíž disponují stejným právem do ní zasahovat. Není-li postoj EU k nějakému konkrétnímu tématu či rezoluci konsensuální, jednají státy samostatně. To však není případ ženské obřízky, kde je názor EU prakticky jednotný. Systém Agora poskytuje kompletní přehledy písemné dokumentace od r. 2008.

⁵⁶ Rezoluce byla schválena Valným shromážděním v listopadu, resp. prosinci 2012. Rezoluce Valného shromáždění (VS) OSN o lidských právech jsou nejprve schvalovány (hlasováním, resp. konsensem) expertním výborem, kterým je 3. výbor VS. Tyto rezoluce jsou cca o měsíc později formálně schvalovány ještě plénem Valného shromáždění. Ke změnám v textu rezoluce či v celkovém postoji zpravidla nedochází. Vyjednávání o textu této rezoluce trvalo v rámci 3. výboru od 17. 10. do 26. 11.; rezoluce byla přijata ve 3. výboru konsensem 27.11. Téma ženské obřízky je dlouhodobým tématem diskusí a politických jednání mezi EU (a dalšími představiteli Západu, především USA) a Africkou skupinou, Africkou unií a jednotlivými africkými státy. Většina formulací v textech vychází z tzv. agreed language (dohodnutého jazyka), který se opírá o formální texty úmluv a předchozích rezolucí, politických deklamací, dokumenty institucí OSN apod. Této konkrétní rezoluci předcházely např. rezoluce Komise OSN pro postavení žen (komise Hospodářského a sociálního výboru, čili orgánu nižšího významu v hierarchii OSN než je Valné shromáždění).

Zvýšení globálního úsilí o odstranění mrzačení ženských genitálií,⁵⁷ v médiích a aktivistických kruzích bylo přijetí textu s tímto názvem často interpretováno dokonce jako „zákaz“ (ke kterému pochopitelně nemá OSN žádnou pravomoc), resp. výzva k zákazu.⁵⁸

Ačkoli k zákazu text rezoluce přímo nenabádá, cíl aktivit, ke kterým v souvislosti s ženskou obřízkou vyzývá, je jednoznačný: *ukončit (end), bojovat, potírat (combat), odstranit (eliminate)*. Text se také pochopitelně drží dříve v OSN přijaté a na daném fóru jediné přípustné terminologie „*mrzačení ženských pohlavních orgánů*“ (*female genital mutilation*), která zcela opomíjí značné rozdíly v invazivnosti, rozsahu a způsobu provádění obřízky v různých praktikujících komunitách. V rezoluci ani v rámci diskurzu, ze kterého text vychází, se nerozebírá, ba ani nezmiňuje možnost, že se žena v určitém věku, např. ve věku, který daná kultura považuje za dospělý (např. věk, od kterého je osoba trestně odpovědná anebo může mít legálně pohlavní styk), sama rozhodne, zda obřízku podstoupí či nikoli, přestože podmínka osobní volby je prosazována jako moderní alternativa přístupu k obřízce mužské, respektující právo dítěte na volbu a na tělesnou integritu.⁵⁹ Text rezoluce je tak v souladu s principy nulové tolerance (*zero tolerance*).

⁵⁷ “Intensifying Global Efforts for the Elimination of Female Genital Mutilations”

⁵⁸ např.: New York Times: „Banning Female Genital Mutilation“, článek Emmy Bonino z 19. prosince 2012, URL: <http://www.nytimes.com/2012/12/20/opinion/global/banning-female-genital-mutilation.html>; webové stránky UN Women: United Nations bans female genital mutilation, URL: <http://www.unwomen.org/en/news/stories/2012/12/united-nations-bans-female-genital-mutilation/>, vloženo 20. 12. 2012; The Guardian: UN committee calls for ban on female genital mutilation ze dne 27. 11. 2012, URL: <http://www.guardian.co.uk/society/2012/nov/27/un-ban-female-genital-mutilation>; organizace Ban FGM Campaign: UN General Assembly Adopts Worldwide Ban on Female Genital Mutilation, URL: <http://www.npwj.org/FGM/BAN-FGM-CAMPAIGN.html>; anglická Wikipedia: (v textu o ženské obřízce): “In 2012 the United Nations General Assembly unanimously passed a resolution banning it”, URL: http://en.wikipedia.org/wiki/Female_genital_mutilation

⁵⁹ Rozsudek zemského soudu v Kolíně nad Rýnem ze dne 26. 6. 2012 zprošťuje viny obžalovaného praktického lékaře, který provedl obřízku čtyřletého muslimského chlapce na žádost jeho rodičů. Podle

Rezoluce potvrzuje již dříve přijaté rovnítka mezi ženskou obřízkou a násilím,⁶⁰ tedy jednáním, které např. podle Lévinasovy definice přímo ohrožuje zdraví a život druhých, aby jim vnutilo cizí vůli a zlomilo jejich odpor, čímž je odmítá uznat za lidské bytosti, ruší platnost práva a morálky.⁶¹ Tím rezoluce fakticky ubírá ženské obřízce význam, byť relativní, který má pro kulturu a život komunity, ve které se praktikuje, opomíjí kontext, ve kterém se odehrává, i symbolický smysl, který má plnit. Z dokumentace o vyjednávání vyplývá, že EU se kulturními aspekty prakticky nezabývala a pokud, tak pouze z taktických důvodů.

Bez dalšího odvolání na zdroje poznatků⁶² či konkrétní typ ženské obřízky text rezoluce už v preambulární části (čili jako předpoklad) konstatuje jako fakt:

- „Mrzačení ženských genitálií jsou... týráním, které má negativní vliv na lidská práva žen a dívek“⁶³

soudu mohl totiž jednat v dobré víře, neboť příslušná judikatura a právní literatura je v této věci nejednoznačná. Soud však zároveň konstatuje – a nejedná se o výjimečný případ v současném Německu – že právo dítěte na tělesnou integritu (neporušenost) má přednost před náboženskými a rodičovskými právy jeho rodičů. Ta nejsou nijak dotčena, pokud vyčkají, až se jejich dítě rozhodne pro obřízku později samo. Podmínkou je zde tedy souhlas dotčeného dítěte, aniž by soud konstatoval, v jakém věku je dítě případně považováno za způsobilé pro takové rozhodnutí; URL: http://www.lg-koeln.nrw.de/Presse/Pressemitteilungen/2012_06_26_Beschneidung.pdf

⁶⁰ Poprvé to deklarovala Světová konference o lidských právech ve Vídni v r. 1993.

⁶¹ Antropologický slovník, heslo: násilí

⁶² Komparativní přehledy literatury o škodlivých či fatálních zdravotních důsledcích ženské obřízky provedené např. Obermeyerovou (cit. Shweder 2000) docházejí k závěru, že argumenty používané hnutím za vymýcení ženské obřízky jsou v tomto směru velmi přehnané a nemusí odpovídat realitě. Obermeyer dále tvrdí, že široce publikované informace o zdravotních komplikacích, ke kterým má docházet při operacích genitálií v Africe, jsou výjimkou, nikoli pravidlem a odkazy na neurčité množství žen a dívek, které zemřely v důsledku provádění této „tradiční praktiky“, nejsou podloženy důkazy a po vědecké stránce nemohou obstát.

- „Mrzačení ženských genitálií... představují vážné ohrožení zdraví žen a dívek, včetně jejich zdraví psychického, pohlavního a reprodukčního, které může zvýšit riziko nákazy virem HIV a mít neblahý vliv v těhotenství a při porodu, jakož i fatální důsledky pro matku a její novorozené dítě...“

Rovněž v preambulární části rezoluce zároveň vyjadřuje znepokojení nad „*důkazy o stále častějším mrzačení ženských genitálií prováděném zdravotnickým personálem*“, ačkoliv provádění obřízky zdravotnickým personálem ve zdravotnickém zařízení (zmiňuje též OP4) přitom prokazatelně snižuje riziko zdravotních komplikací. (Hernlund, Shell-Duncan, 2007) Vysvětlení tohoto rozporu v textu nelze nalézt, ale v rámci příslušného diskurzu je všeobecně známo, že tzv. medikalizace svědčí legitimizaci zákroku a tím udržování tradice.⁶⁴ Je tedy pravděpodobné, že lidé, kteří se v něm pohybují, žádný rozpor v tomto smyslu ani nepozorují. Vysvětlení vyplývá ale také např. z článku Emmy Bonino pro New York Times,⁶⁵ který vyzdvihl schválení této přelomové rezoluce: „Tento trend (tzv. medikalizace) jen slouží k legitimizaci [mrzačení ženských genitálií] tím, že naznačuje, že problém spočívá v nežádoucích „vedlejších účincích“ spíše než v porušování (znásilňování) tělesné integrity dívek a žen.“ Pojetí práva na tělesnou integritu (nedotknutelnost) je však kulturně proměnlivé, výrazně jej ovlivňuje právě např. tradice či náboženství a míra jejich vlivu ve veřejném

⁶³ Překlad všech citací z návrhu textu rezoluce A/C.3/67/L.21 (zdroj: Agora) autorka; jedná se o poslední verzi vzešlou z vyjednávání a předloženou ke schválení 3. výboru VS OSN dne 27. 11. 2012; o textu rezoluce se hovoří jako o návrhu až do chvíle jeho přijetí. Viz příloha.

⁶⁴ Protokol k Africké chartě lidských práv a práv národů o právech žen v Africe, čl. 5, písm. b) zavazuje státy k „zákonnému zákazu podpořenému sankcemi všech forem mrzačení ženských genitálií, skarifikace, medikalizace a para-medikalizace mrzačení ženských genitálií a všech ostatních praktik za účelem jejich vymýcení; URL: http://www.achpr.org/files/instruments/women-protocol/achpr_instr_proto_women_eng.pdf; na text protokolu stejně jako na množství dalších dokumentů se rezoluce odvolává v preambulární části (PP4).

⁶⁵ Emma Bonino je italská politička, od března 2013 ministryně zahraničí Itálie, významná postava hnutí proti ženské obřízce, článek pro New York Times: „Banning Female Genital Mutilation“ je z 19. 12. 2012, URL: <http://www.nytimes.com/2012/12/20/opinion/global/banning-female-genital-mutilation.html>

či společenském životě. V konkrétní praxi pak může právo na tělesnou integritu souviset např. s výkonem trestu smrti či (ne)uznáváním práva ženy rozhodnout se pro potrat, takže je v prostředí OSN značně kontroverzní. Zřejmě také proto se v textu nežádoucnost provádění ženské obřízky v odborných zdravotnických zařízeních dále nerozvádí.

Paradoxně (s ohledem na výše zmíněné) se v preambulární části naopak pojednává o obecném vlivu negativních stereotypů na politická rozhodnutí (či spíše politickou nečinnost): „... *negativní diskriminující stereotypní postoje a chování mají přímý vliv na postavení žen a dívek a zacházení s nimi a tyto negativní stereotypy brání zavádění legislativních a normativních rámců, které by zaručily genderovou rovnost a zákaz diskriminace na základě pohlaví.*“ Ačkoli lze toto tvrzení považovat za pravdivé, v takto obecné rovině se může týkat celé řady zemí, které např. odmítají zavedení kvót na rovné zastoupení žen či opatření proti diskriminaci žen v platovém ohodnocení apod.⁶⁶

Cílem rezoluce bylo rovněž dále snižovat toleranci vůči ženské obřízce a mobilizovat dárce finančních prostředků na různé kampaně a projekty na její vymýcení.

⁶⁶ Stačí připomenout např. vlnu bouřlivého nesouhlasu tehdy v České republice vládnoucí pravice proti návrhu opatření Evropské komise na vyrovnané zastoupení žen ve vedení velkých obchodních společností a záplavu stereotypních výroků politiků široce publikovaných v médiích. Europoslanecký klub ODS: Odmítáme kvóty pro ženy ve správních radách soukromých společností, 29. 3. 2012, URL: <http://www.ods.cz/clanek/1144-odmitame-kvoty-pro-zeny-ve-spravnich-radach-soukromych-spolecnosti>; Putnová: Přála bych si kvóty. Kvóty na muže, 20. 11. 2012, URL: <http://www.top09.cz/co-delame/medialni-vystupy/putnova-prala-bych-si-kvoty-kvoty-na-muze-11585.html>; Ivana Řápková: Jak umělé kvóty poškozují ženy, 4. 2. 2013, URL: <http://www.ods.cz/clanek/3940-jak-umele-kvoty-poskozují-zeny>; Tisková zpráva Evropské komise: http://europa.eu/rapid/press-release_IP-12-1205_cs.htm, tisková zpráva organizace Forum 50%: <http://padesatprocent.cz/cz/zpravodajstvi/o-krok-blize-rovnovaze-ve-vedeni-velkych-firem>.

Viz např. preambule rezoluce: „[N]edostatek finančních zdrojů vážně omezil rozsah a tempo programů a aktivit na odstranění mrzačení ženských genitálií“; OP3:⁶⁷ „[S]táty necht' poskytnou zvýšenou finanční podporu úsilí na všech úrovních“; OP14: „[S]táty necht' vyčlení dostatečné zdroje pro zavedení politik a programů a legislativních rámců“; OP17: „[R]elelevantní složky OSN a občanská společnost a mezinárodní finanční instituce necht' pokračují v aktivní podpoře prostřednictvím vyčlenění větších finančních prostředků a technické pomoci.“

3.4.1. Komentář k jednotlivým vybraným odstavcům operační části rezoluce

OP1. *Rezoluce zdůrazňuje, že „posílení postavení žen a dívek je klíčem k rozbití koloběhu diskriminace a násilí...“* V obecné rovině toto zajisté platí, v kontextu boje za vymýcení ženské obřízky však někteří antropologové, na něž se odvolávám v textu této kapitoly své práce, nejkonkrétněji Fuambai Ahmadu (2012),⁶⁸ pozorují, že zasahování do života komunit shora pomocí zákonů, zákazů a represivních opatření, apelů a výhrůžek náboženských vůdců vede k tomu, že se ženy a (v Africe) tradičně silná a autonomní ženská společenství dostávají pod nadvládu místních náboženských a politických vůdců – mužů.

OP3. Rezoluce vyzývá státy, aby „... mobilizovaly dívky i chlapce k aktivní účasti ve vytváření programů prevence a odstraňování (...) mrzačení ženských pohlavních orgánů. Úkolem států má být „mobilizovat“, ne vzdělávat a prostřednictvím osvěty dosáhnout informovanějšího a samostatnějšího rozhodování v souladu s osobními preferencemi.

⁶⁷ OP je označením pro odstavec tzv. operační části rezoluce, která následuje po části preambulární, a obsahuje rozhodnutí, výzvu k akci apod., zkr. z angl. *operative paragraph*; číslo je pořadovým číslem odstavce dle konečného návrhu textu rezoluce A/C.3/67/L.21, se kterým v této analýze pracuji. Ve svém textu všechny odstavce této operační části označuji zkratkou OP a číslem.

⁶⁸ Fuambai Ahmadu pochází z kmene Kono z východní Sierry Leone. Vyrostla s rodiči a sourozenci ve Spojených státech, kde také vystudovala (doktorát z antropologie obhájila na London School of Economics). Když jí bylo 22 let, vrátila se do Sierry Leone, aby podstoupila iniciaci do „tajného ženského společenství“ a v rámci tohoto rituálu také obřízku podle tradice své etnické skupiny.

OP4. Rezoluce nabádá státy, aby „... schválily a prosazovaly dodržování zákonů zakazujících mrzačení ženských genitálií a chránících ženy a dívky před touto formou násilí, a aby zastavily beztrestnost“. Nulová tolerance logicky volá po represii a kriminalizaci příslušného nežádoucího jevu. Je však otázkou, nakolik je tento přístup slučitelný s „měkkým“ přístupem formou osvěty, vzdělávání o zdravotních rizicích a podporou autonomního rozhodování místních komunit (o které se snaží např. modernější přístupy v rozvojové politice), jakož i s multikulturním soužitím, které v etnicky pestrých afrických státech často stojí na křehkých základech.

OP6. Rezoluce dále nabádá státy k „... přezkoumání a přepracování školních osnov, vzdělávacích materiálů a programů pro vzdělávání učitelů a k rozpracování strategie a programů nulové tolerance k násilí na dívkách, včetně mrzačení ženských genitálií...“ Rovněž tento odstavec požaduje převzetí a uplatnění určité normy bez možnosti postupné změny, a to přesto, že přinejmenším v průběhu vyjednávání rezoluce se zvažovaly i formulace ve smyslu, že ženská obřízka je specifickou „sociální (společenskou) normou“.

OP8. Rezoluce nabádá státy, aby „přijaly... účinná konkrétní a cílená opatření ohledně žen-uprchlic a žen-migrantek a jejich komunit, aby chránily dívky před mrzačením genitálií, včetně těch, ke kterým dochází mimo zemi pobytu;...“ Zde jsou jinými slovy státy nabádány k exteritoriálnímu prosazování zákonů a politiky, což je z hlediska mezinárodního práva dosti citlivá oblast. Je pozoruhodné, že státy, v nichž je právní systém založen na zvykovém právu (common law; v EU Velká Británie) a které v OSN studují podrobně každý sebemenší detail, který by mohl s „trojským koněm“ rezoluce nepozorovaně proklouznout do jejich právního řádu a způsobit v něm rozpor, v případě této rezoluce podle dostupné dokumentace nic nenamítaly. To se dá vysvětlit převažujícím všeobecným vědomím velké morální závažnosti tématu a příslušné rezoluce, o kterém pojednávám na jiném místě této části své práce.

OP10. Rezoluce nabádá státy, aby „se snažily o komplexní, kulturně citlivý systematický přístup, který zahrnuje i společenskou perspektivu (ohledy)...“ V 10. odstavci (v polovině 4. strany textu z celkových šesti) přichází na pořad kulturní ohledy... Dokumentace z vyjednávání dokazuje, že tato formulace byla doplněna až

později v průběhu vyjednávání, na návrh zástupců institucí OSN,⁶⁹ k de facto hotovému textu a především hotovému postoji k celé věci. Také proto do textu nezapadá a je s ním v určitém napětí. V OP19. rezoluce připouští, že „v řadě zemí se dosahuje určitého pokroku v boji s mrzačením ženských genitálií s použitím společného koordinovaného postupu, který podporuje pozitivní společenskou změnu v rámci komunity.“ Tato zmínka o úspěších dosažených nekonfliktním způsobem evidentně celkový postoj předkladatelů rezoluce nijak neovlivnila. Je pouhou úlitbou praktické zkušenosti pracovníků institucí OSN, rozvojových agentur a nevládních organizací,⁷⁰ které se snaží pracovat s respektem k přirozeným změnám probíhajícím v rámci praktikujících komunit.

Podstatnou částí období vyjednávání rezoluce se nesl spor mezi předkladateli rezoluce o označení ženské obřízky obecnějším nadřazeným pojmem. EU se snažila dosáhnout ze svého pohledu tvrdšího a jednoznačnějšího a v dřívějších textech již použitého⁷¹ označení „škodlivé tradiční praktiky“ (harmful traditional practices), zatímco Africká skupina byla proti použití přívlastku „tradiční“ a trvala na termínu „škodlivé praktiky“ (harmful practices). Vyjednači zkoumali i možnost vyhnout se spornému označení

⁶⁹ Záznamy z negociací zmiňují účast dvou agentur OSN, a to Dětského fondu (UNICEF) a Populačního fondu (UNFPA), reprezentovaných pravděpodobně jednou osobou zastupující společný program proti ženské obřízce obou institucí.

⁷⁰ Produkce institucí OSN vykazuje obecně otevřenost vůči místním souvislostem a kulturním specifikům, jakož i k úzké spolupráci s místními komunitami, viz např. zpráva o postavení dívek Girl Child Report 2010, A/64/315, URL: <http://www.crin.org/docs/GIRLREPORT.pdf>. Důležitým rozdílem je, že státy a jejich představitelé pracují na rezolucích s politickým zadáním a jistým záměrem, jehož součástí může implicitně či explicitně demonstrovat morální postoj či určitou míru „spravedlivého rozhořčení“, které je třeba dát najevo, rovněž (anebo především) s ohledem na domácí publikum. Na toto téma se více vyjadřuji v pozdější části této kapitoly své práce.

⁷¹ Označení jednou či vícekrát použitá v textu rezoluce, která byla schválena, jsou označována za tzv. dohodnutý jazyk (agreed language). O drobné nuance v tzv. dohodnutém jazyce (v běžném jazyce často nepatrné či dokonce nesrozumitelné) se svádějí mezi vyjednači tvrdé boje, ústupek může být chápán jako signál celkového „změkčení“ postoje.

nalezením alternativy. Africká skupina toto rázně (slovy vyjednavče EU) odmítla, zřejmě s ohledem na některé členy (ačkoli není známo, zda se jednalo o jednotlivé členy či jejich většinu) –. Vyjednavče EU po diskusi s podobně smýšlejícími spolupředkladateli posléze předložil svým kolegům v EU několik alternativ, např. „zvyky a jiné praktiky škodící ženám“ (customary and other practices harmful to women)⁷² s následujícím vysvětlením: „*„Zvyk’ se liší od ,tradice’, neboť odkazuje na obecně/sociálně přijaté praktiky/návyky – jako je mrzačení ženských genitálií – zatímco ,tradice’ naznačuje cosi, co je zakořeněno v historii/kultuře. (...) Odkaz na ,kulturu’ může být vnímán jako kontroverzní.“* Z hlediska antropologie je zvyk a tradice či tradiční chování prakticky totéž, obojí je součástí “historicky dochovaného systému významů (...), systému tradovaných představ vyjadřovaných v symbolických formách, systému, s jehož pomocí lidé sdělují, udržují a dále rozvíjejí své vědění o životě a své postoje k němu.” (Geertz, 2000). Argumentem Africké skupiny bylo (slovy vyjednavče EU), že “ne všechny formy ženské obřizky jsou tradiční“, což může být stejně dobře diplomatická výmluva, způsob, jak odmítnout kontroverzní požadavek bez nutnosti riskovat v tomto případě relativně bezproblémové spojení vysvětlováním rozdílů ve vnímání tradičního v Evropě a v Africe.

Celý spor o přívlastek “tradiční” ilustruje v Evropě (zde konkrétně, ale nikoli výhradně v zemích, které tvoří EU) obecnou tendenci chápat tradici jako cosi, co je v rozporu s modernitou, pokrokem, vědeckým poznáním a individuální svobodou (ne-li přímo jako symbol necivilizovanosti a zaostalosti) a podobně obecnou tendenci chápat tentýž přívlastek v Africe (bez ohledu na často diametrálně odlišné postoje jednotlivých

⁷² Horší srozumitelnost určitého označení je často dobrým východiskem pro vyjednavče obou stran, kteří tak získají prostor pro to vyložit ho po svém. Tato formulace používající termínu „zvyk, zvykový“ (customary) namísto tradiční“ (traditional) se opírá o čl. 5a) Úmluvy o odstranění všech forem diskriminace žen: „Státy, smluvní strany, přijmou veškerá příslušná opatření: a) ke změně společenských a kulturních zvyklostí pokud jde o chování mužů a žen s cílem dosáhnout odstranění předsudků a zvyků a všech jiných praktik založených na myšlence podřazenosti nebo nadřazenosti některého z pohlaví nebo na stereotypních úlohách mužů a žen;“, URL: <http://www.osn.cz/dokumenty-osn/soubory/umluva-o-odstraneni-vsech-forem-diskriminace-zen.pdf>

zdejších etnik a politických reprezentací států k ženské obřízce) spíše jako cosi důležitého, zásadně souvisejícího s identitou, právem na nezávislost a sebeurčení a případně i s bojem proti kolonialismu a kulturní nadřazenosti, neboť toto v OSN nezřídka rezonuje.

Spor o přívlastek „tradiční“ zřejmě – podle jednoho ze záznamů z negociací – pomohla nakonec vyřešit intervence institucí OSN, kterým se podařilo vysvětlit, že tradice mohou hrát pozitivní roli v procesech sociálních změn. Záznam vyjednávače EU naznačuje, že ústupek EU v této věci byl podmínkou pro získání podpory rezoluci z jejich strany.

OP16. Rezoluce vyzývá státy k „... podpoře, jako součásti komplexního přístupu k vymýcení mrzačení ženských genitálií, programů, které zapojí místní obřezávačky⁷³ do komunitních iniciativ vedoucích k opuštění této praxe, včetně, pokud je to relevantní, nalezení alternativní obživy v rámci komunity.“ Tento odstavec zřejmě pronikl do textu z nějaké studie či projektu vycházejícího z místní zkušenosti. Komplexní projekty zahrnující vzdělávání a zlepšování životních podmínek provádí s úspěchem a měřitelným dopadem na opuštění praxe ženské obřízky např. senegalská organizace Tostan (podrobněji na jiném místě této kapitoly mé práce). Do odmítavého tónu rezoluce však tento návrh nezapadá. Mezi výzvami k potírání, boji a represí působí až komicky výzva ke konstruktivnímu zapojení místních obřezávaček, tedy osob, které by měly být – podle jiných odstavců textu – stíhány všude tam, kde je obřízka zakázána zákonem; o péči o jejich další obživu, pokud své dosavadní řemeslo nebudou vykonávat, už ani nemluvě.

OP16. Rezoluce „Vyzývá státy, systém OSN, občanskou společnost a všechny zainteresované, aby nadále dodržovali 6. únor jako Mezinárodní den nulové tolerance k

⁷³ Mnohoslovné označení „local community practitioners of female genital mutilations“ snažící se zahrnout všechny možné typy „provozovatelů“ ženské obřízky překládám jako „obřezávačky“, neboť jsou to zpravidla ženy, které tuto praxi provádějí (často jsou zároveň také porodními bábami, léčitelkami a vůbec významnými postavami v místních komunitách). Není mi z dostupné antropologické literatury známo, že by ženskou obřízku prováděli muži.

mrzačení ženských genitálií a využívali jej ke zviditelnění osvětových kampaní a konkrétním akcím proti mrzačení ženských genitálií.“ Zde text znovu potvrzuje, že politickým programem předkladatelů rezoluce je nulová tolerance, která dává vskutku malý prostor pro postupná řešení, mezikulturní dialog a debatu o významu tradice, symbolů, lidského zdraví a svobodné volby jednotlivce.

3.4.2. Závěr

Text rezoluce odmítá ženskou obřízku jednoznačně. Přes vnitřní rozpory v textu a relativizující zmínky o kultuře a úloze praktikujících komunit, cílem je „ukončit“, „potřít“, odstranit“, neboť tolerance k tomuto jevu je „nulová“. Tento postoj je logickým vyústěním dlouhodobě budovaného názorového zázemí především na Západě a odtud i v Africe; vždyť v institucích OSN a na mezinárodních lidskoprávních fórech je obraz ženské obřízky jako nepřijatelného a nebezpečného násilí vůči ženám (a dětem) budován nejméně od přelomu 70. a 80. let. Imperativ boje proti ženské obřízce pronikl hluboce do agend rozvojových a lidskoprávních organizací i do slovníku domácí a zahraniční politiky. Názor na ni je hotov k převzetí.

Přijetím rezoluce Valného shromáždění OSN byl tento názor vysloven či spíše znovu potvrzen jednohlasně. Není (a nemá být) zde již prostor pro kompromis, kulturní relativizaci a jakoukoli další diskusi. Nakolik skýtá „nulová tolerance“ řešení či naději pro dívky, které čeká rituál dospělosti spojený s obřízkou, či matky, které mají vystavit své dcery bolestivému a rizikovému zákroku, aby je připravily pro život, vyhověly tradici, zvyklostem, společenskému očekávání, nátlaku či svému nejlepšímu vědomí a svědomí, je otázkou. Je otázkou, zda tyto dívky a ženy spojují své naděje právě se zrušením ženské obřízky, zda by nechtěly – pokud by měly prostor a příležitost – činit raději jiná rozhodnutí, jiným způsobem a o jiných záležitostech, než předpokládá tato rezoluce. Tato otázka však není na místě. Fórum OSN je fórem politickým, nikoli humanistickým či dokonce antropologickým. Ačkoli pojednává o osudech obětí porušování lidských práv, osudy obětí jsou v koloběhu kampaní, vyjednávání a hlasování spíše – jakkoli často v dobré víře a s nejlepšími úmysly – instrumentalizovány. Relativně hladké, konsensuální schválení této rezoluce lze přičíst na vrub i faktu, že komunity praktikující ženskou obřízku drží minimum politické moci

a ekonomického vlivu a nejsou ve své většině zastoupeny ve vládách a státních institucích. Západní svět má svá politická zadání a rozvojový svět má svá, v tomto případě se podařilo jejich záměry sladit a spojit síly v realizaci společného cíle – „boje za lidská práva“. To je samo o sobě možno považovat za dobré. O kolik méně ale bude proto obřezáno dívek a žen, o kolik se budou cítit jako ženy naplněnější, o kolik selepší jejich postavení a o kolik se na druhé straně zmenšil prostor pro mezikulturní dialog a porozumění a pro práva jednotlivých lidí, zůstává otázkou.

3.5. Škodlivé dopady – skutečné či domnělé?

„Diskurs... není jednoduše tím, co zjevuje (nebo skrývá) touhu; je to také předmět touhy; a protože – historie nás o tom nepřestává poučovat – diskurs není pouze tím, čím se projevují boje nebo systémy nadvlády, ale i tím, pro co a čím se bojuje, je mocí, které se snažíme zmocnit.“ (Foucault, 1994, s. 9)

Způsob, jakým se převážně veřejně mluví a píše o ženské obřízce, nepřipouští diskusi. Aktivistický tón je kazatelský, nekompromisní a do sebe zahleděný. „Fakta“ předložená dřívějšími publikacemi jsou přebírána bez přezkoumání či kritické reflexe, aby na ně byla vzápětí pomocí stejné metody navržena další. Prefabrikované texty a teze určené profesionálním i dobrovolným aktivistům k propagaci a šíření stanoviska „nulové tolerance“ jsou přebírána a citována seriózními médii a politickými představiteli. Foucaultovský diskurz jako systém vzájemně provázaných idejí a myšlenkových postupů se sám stává zdrojem vědění a kritérií pravdivosti a oprávněnosti. V jeho rámci pod starostlivými humanitárními ohledy přetrvává původní vztah nadvlády vůči „barbarským“ africkým společnostem, které potřebují západní vedení, a to bez ohledu na dobrou víru a čisté úmysly mnoha jeho účastníků.

3.5.1. Ženská obřízka jako porušování lidských práv

„Mrzačení ženských genitálií je porušováním lidských práv žen a dětí, včetně jejich práva na zdraví, práva na život a tělesnou integritu, práva na život bez násilí, práva nebýt diskriminován a vystavován krutému, nelidskému a ponižujícímu zacházení a práva na nediskriminaci. Konkrétní články mezinárodních úmluv, např. Mezinárodního

paktu o hospodářských, sociálních a kulturních právech, Úmluvy o odstranění všech forem diskriminace žen a Úmluvy o právech dítěte stanovují povinnost států, které jsou smluvními stranami úmluvy, zajistit výše zmíněná práva ženám a dívkám.“ Human Rights Watch⁷⁴

Jeden typ argumentace proti ženské obřízce se týká požadavku na ochranu práv dětí, neboť obřízka (rovněž však mužská) se provádí u dětí, podle místní tradice se věk různí od novorozeckého až po věk adolescentní. Deklarace, resp. Úmluva OSN o právech dítěte⁷⁵ požaduje, aby veškeré jednání týkající se každého dítěte bylo podřízeno jeho nejlepšímu zájmu. Problematické v daném ohledu je to, že „nejlepší zájem dítěte“ nelze vnímat mimo kulturní kontext. Ti, kdo o zájmu dítěte rozhodují, tedy rodiče, mohou mít o zájmech a štěstí svých dětí v různých koutech světa hodně odlišné představy.

Nepřehlédnutelného kontextu tradice a kultury ve výchově a psychologickém vývoji dětí si v jedné ze svých úvah všímá i významná bojovnice proti ženské obřízce a autorka vlivné práce *Vězeňkyně rituálu* Hanny Lightfoot-Klein (1991), jejíž komentář se vztahuje především na velmi invazivní až extrémní (ve srovnání s celkovou praxí) způsob ženské obřízky prováděný v Súdánu:

„Takže už začíná být jasné, že když je dívka podrobena strašně děsivému, krutému a nesnesitelně bolestivému traumatu, také se cítí očištěná a zbavená velké hrozby, když je

⁷⁴ Human Rights Watch (HRW) je jednou z neznámějších, největších a nejvlivnějších mezinárodních nevládních organizací zabývajících se monitorováním a obhajobou lidských práv. HRW byla založena pod jménem Helsink Watch v roce 1978, aby sledovala dodržování tzv. Helsinských dohod ze strany bývalého Sovětského svazu. Citace z dokumentu Q&A on Female Genital Mutilation; URL: <http://www.hrw.org/news/2010/06/10/qa-female-genital-mutilation>

⁷⁵ Deklarace z r. 1959: UN Declaration on the Rights of the Child (UNDRC), viz např. stránky UNICEF: http://www.unicef.org/lac/spbarbados/Legal/global/General/declaration_child1959.pdf a z ní vycházející právně závazná úmluva z r. 1989, dostupná např. na stránkách Úřadu vysoké komisařky OSN pro lidská práva: UN Convention on the Rights of the Child, <http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CRC.aspx>

po tom. Postupně se zotavuje ze svého takřka nepředstavitelného traumatu. Nakonec se přes něj, s pomocí silné citové podpory laskavé a milující široké rodiny, přenesse. Znovu se pak vrací ke své obřízce jako k docela normální události, kterou podstoupí každá žena a která se děje „pro“ ni spíše než „na“ ní – to je nejdůležitější rozdíl – o jehož (morální) „oprávněnosti“ nikdy ani ve snu nezapochybuje.” (překl. do češtiny aut., uvozovky v originále)

Podobně kulturně podmíněné je také vnímání tělesné integrity. Argumentace „antimutilačního“ hnutí vychází ze západního pojetí, že my sami jsme vlastníky svých těl a že tělo je sídlem osobnosti, která je subjektem (lidských) práv a odpovědnosti. Tělo je také důležitou součástí individuální identity.

Z práva dítěte na tělesnou integritu vycházel rovněž rozsudek zemského soudu v Kolíně nad Rýnem ze dne 26. 6. 2012, který soudil kauzu praktického lékaře, který provedl obřízku čtyřletého muslimského chlapce na žádost jeho rodičů. Zákrok se neobešel bez komplikací. Soud sice lékaře zprostil obžaloby, prohlásil ovšem, že právo dítěte na tělesnou integritu (neporušenost) má přednost před náboženskými a rodičovskými právy jeho rodičů.⁷⁶ Soud však zároveň zdůraznil, že chlapec by měl mít právo (ergo neměl by být zbaven tohoto práva) rozhodnout se pro obřízku eventuálně sám později. Legislativa zakazující provádění ženské obřízky v mnoha západních státech však tento zákrok delegalizuje absolutně.

3.5.2. Zdravotní rizika

„Mrzačení ženských genitálií má bezprostřední a dlouhodobé dopady na fyzické, sexuální a emocionální zdraví žen. Důsledky pro **tělesné zdraví** mohou zahrnovat těžké krvácení, šok vyvolaný bolestí, nebezpečí infekcí a problémy s vylučováním moči. K dlouhodobým komplikacím patří chudokrevnost, vznik cyst, jizvy, potíže s močením, poruchy menstruace, opakované záněty močových cest, tvorba píštělů (fistula), prodloužení porodní doby a neplodnost. Poslední výzkumy zjistily, že ženy, které podstoupily jakýkoli typ mrzačení ženských genitálií, včetně klitoridektomie, mají větší

⁷⁶ URL: http://www.lg-koeln.nrw.de/Presse/Pressemitteilungen/2012_06_26_Beschneidung.pdf

riziko komplikací během porodu. Těhotné ženy mohou častěji potřebovat provedení císařského řezu či nástřihu hráze (epiziotomie) a může se u nich objevit krvácení po porodu.“ Human Rights Watch⁷⁷

Provádění ženské obřízky je spojeno se zdravotními riziky. Čím je zákrok invazivnější, tím jsou rizika komplikací a trvalých následků vyšší. Literatura uvádí mezi riziky především krvácení, které může být např. při infibulaci velmi silné, a velkou bolestivost zákroku. Obojí může (byť ojediněle) vést k šoku a následné smrti. Velká ztráta krve způsobuje potenciálně anémii, která může mít v rozšířených podmínkách podvýživy v Africe velmi závažné následky, zejména, je-li obřízka provedena dívce v útlém věku. Kvůli nedostatečné hygieně a zřídka používaným antiseptikům se objevují infekce, tetanus či otrava krve. Řadu zdravotních rizik by mohlo vyřešit provádění obřízky ve zdravotnických zařízeních, WHO a mnozí aktivisté (a nyní i OSN jako celek) však tomuto trendu vzdoruje, neboť ženskou obřízku „legitimizuje“. (Boddy)

Chmurný obraz zdravotní kondice afrických žen, ještě zkomplikovaný a ztížený riziky spojenými s ženskou obřízkou však přesto nelze odpovědně posoudit jen na základě emotivních líčení a stejně emotivní percepce, ke které má západní publikum sklon. Šokující obraz krve, bolesti a celoživotních komplikací, nejsilnější zbraň, kterou aktivisté za vymýcení ženské obřízky disponují, však – jak ukazuje např. alternativní (ne-aktivistická), antropologická a lékařská literatura – neodpovídá realitě.

Řada zdravotních problémů, se kterými se v souvislosti s reprodukcí (a nejen s ní) potýkají africké ženy v podstatně větší míře než ženy na Západě a v jiných částech světa nesouvisí s ženskou obřízkou. Častější výskyt neplodnosti, porodů mrtvých dětí, problémů s menstruací a výskyt poškození v oblasti genitálií (např. pístětlů) se „neobřezaných“ žen dotýká přibližně stejnou měrou jako žen žijících v komunitách, které ženskou obřízku nepraktikují. (Morrison) Pravdou na druhé straně ale také je, že zdravotní rizika operativních zásahů do ženských genitálií mohou být dále prohlubována zhoubnými důsledky jiných tradičních zvyklostí, jako je např. brzký

⁷⁷ Citace z dokumentu Q&A on Female Genital Mutilation; URL: <http://www.hrw.org/news/2010/06/10/qa-female-genital-mutilation>

začátek sexuálního života, těhotenství v raném věku a celkově vysoké množství porodů.
(Boddy)

Skupina odborníků z oblasti antropologie, medicíny, práva, etnografie a feminismu vytvořila v roce 2012 neformální Poradenskou síť pro politiku ohledně problematiky operací ženských genitálií v Africe⁷⁸ za účelem poskytnutí kritické zpětné vazby a objektivních informací pro politická rozhodnutí. Z recenze lékařské a demografické literatury a porovnání vzorků obřezaných a neobřezaných žen, které tato skupina provedla, vyplývá, že – striktně z pohledu problematiky veřejného zdraví – je významná většina (vast majority) operací genitálií *bezpečná*, a to dokonce při současně používaných postupech, v současných podmínkách, které bychom na mnoha místech

⁷⁸ Skupina (Public Policy Advisory Network on Female Genital Surgeries in Africa) je neformálním sdružením, odborníků z různých oblastí, kteří se problematikou ženské obřízky zabývají z různých úhlů pohledu. Jejich cílem je, aby politická rozhodnutí vycházela z přesných a objektivních informací. Skupina se snaží také o to, aby vyvážený a spravedlivý byl i způsob, jakým informují média. Dokument *Sedm věcí, které je třeba vědět o operacích ženských genitálií v Africe* (“Seven Things to Know about Female Genital Surgeries in Africa”) je společným prohlášením tohoto uskupení, jehož členy jsou: Jasmine Abdulcadir (gynekoložka a porodnice, Ženeva, Švýcarsko), Fuambai Sia Ahmadu (antropoložka a poradkyně pro otázky veřejného zdraví v úřadu předsedy vlády, Freetown, Sierra Leone), Lucrezia Catania (gynekoložka a sexuoložka, Florencie, Itálie), Birgitta Essén (vysokoškolská učitelka – obor mezinárodního mateřského zdraví, porodnictví a gynekologie, Uppsala, Švédsko), Ellen Gruenbaum (antropoložka, West Laffayette, Indiana, USA), Sara Johnsdotter (profesorka na fakultě veřejného zdraví, Malmö, Švédsko), Michelle C. Johnson (antropoložka, Lewisburg, Pennsylvania, USA), Crista Johnson-Agbakwu (gynekoložka a porodnice, Phoenix, Arizona, USA), Corinne Kratz (antropoložka a afrikanistka, Atlanta, Georgia, USA), Carlos Londoño Sulkin (antropolog, Regina, Saskatchewan, Kanada), Michelle McKinley (asistentka na katedře práva, Eugene, Oregon, USA), Wairimu Njambi (vysokoškolská učitelka – ženská studia a soiologie, Jupiter, Florida, USA), Juliet Rogers (badatelka v oblasti sociálních a politických věd, Melbourne, Austrálie), Richard A. Shweder (antropolog, Chicago, USA), a Bettina Shell-Duncan (antropoložka, Seattle, Washington, USA). Tvrzení citovaná v této kapitole mé práce z dokumentu “Seven Things to Know about Female Genital Surgeries in Africa” se vztahují především k převažujícím typům ženské obřízky, což je podle závěrů skupiny z 90 % obřízka I. a II. typu (viz klasifikace WHO na začátku této kapitoly, v oddíl Popis). Tento zdroj pro zkrácení uvádím dále v závorce za citovaným textem jako Seven things, 2012.

Afriky označili za primitivní. Zúčastnění odborníci v oboru lékařství jsou toho názoru, že v lepších hygienických podmínkách, s lepší praxí a v kontextu celkově lepší kvality a dostupnosti zdravotní péče v Africe by bylo možné veškerá rizika dále podstatně omezovat.

Birgitta Essén, specialista v oblasti gynekologie a porodnictví, která se zabývá přímo sociokulturními faktory mateřské a dětské perinatální úmrtnosti za účelem zlepšení zdravotnických služeb poskytovaných znevýhodněným ženám, nenalezla ve svém výzkumu prováděném mezi infibulovanými (somálskými) ženami ve Švédsku žádnou oporu pro tvrzení, že infibulace je příčinou komplikací při porodu, např. ve smyslu jeho ztížení či prodloužení porodní doby, což může vést k poškození mozku novorozeného dítěte. V zemi s vysokým standardem zdravotní péče, kde může být proveden císařský řez a kde je kvalitní poporodní péče, k těmto komplikacím s fatálními následky nedochází. Z jejího výzkumu naopak vyplývá, že u žen pocházejících z komunit praktikujících obřízku tohoto typu je porodní doba všeobecně kratší ve srovnání s kontrolní skupinou neobřezaných žen⁷⁹. Rovněž stanovisko Světové zdravotnické organizace je takové, že ženská obřízka není důvodem ztížení či prodloužení porodu. (Johnsdotter, 2007, Ahmadu, 2009)

I jiní badatelé, především lékaři se zkušenostmi v terénu a antropologové, upozorňují na nedostatečnou důvěryhodnost dat uváděných v kampaních a rozdíl mezi dramatickým obrazem vytvořeným mezinárodním hnutím za vymýcení ženské obřízky a skutečnou zkušeností žen, kterých se tento problém dotýká. Rovněž místní zdravotníci citovaní v některých studiích jsou skeptičtí ohledně závažných zdravotních dopadů a trvalých poškození zvláště v případech mírnějších, méně invazivních forem obřízky, které v úhrnu jednoznačně převažují.

Ačkoli se odborníci v oboru lékařství a výzkumníci pracující v terénu shodují, že všechny formy ženské obřízky představují krátkodobé riziko v podobě infekce,

⁷⁹ Podle Essénové je tkáň jizvy po infibulaci zpravidla pružnější, než např. zhojená tkáň po tzv. epiziotomii (nastřížení hráze), která se běžně (rutinně) provádí ženám při porodu jak ve Švédsku, tak v jiných evropských zemích např. včetně ČR.

krvácení a silné bolesti, v hodnocení rizika se zcela podceňují faktory, jakými jsou zkušenost a zručnost obřezávačky, hygienické podmínky, dostupnost antiseptik a analgetik, místo, kde se operace provádí a vůbec dostupnost zdravotnické péče v dané zemi. Přes masivní zájem o téma a dostupnost finančních zdrojů na jeho výzkum poskytuje dostupná literatura do problematiky jen omezený vhled. (Hernlund, Shell-Duncan, 2007)

Také Carla Obermeyer, medicínská antropoložka a epidemioložka působící na Harvardově univerzitě, která byla v minulosti rovněž konzultantkou Světové zdravotnické organizace, ve svých dvou komplexních recenzích dostupné lékařské literatury (1999 a 2003) týkající se operací ženských genitálií v Africe⁸⁰ dochází k závěru, že tvrzení antimutilačních hnutí jsou velmi přehnaná a pravděpodobně neodpovídají realitě. V množství literatury je podle jejího zjištění relativně málo studií, které aplikují solidní metodologii a uvádějí konkrétní data namísto senzačních svědectví a zpráv z druhé ruky. Široce publikované lékařské komplikace při operacích genitálií v Africe jsou podle jejího názoru při kritickém posouzení dat spíše výjimkou, než pravidlem. Tvrzení o množství žen, které zemřely v důsledku podrobení se této tradiční praxi, není podle Obermeyerové podloženo důkazy. (Shweder, s. 209-210)

Skutečně, kdyby úmrtí byla častá, pravděpodobně by to negativně ovlivnilo vůli praktikujících komunit v této tradici pokračovat. Jenže navzdory velkému riziku vážného ohrožení zdraví, které představuje např. v severním Súdánu převažující infibulace, komunity samy a především právě ženy pokračování této tradice podporují. Jednotlivé ženy sice čelí potížím v těhotenství a při porodu, ale celkově tato praxe plodnost populace neohrožuje. Naopak, právě v severním Súdánu, porodí průměrná žena sedm (živě narozených) dětí a region se těší ročnímu 3 % populačnímu růstu. To jen potvrzuje místní chápání infibulace jako tradice, která podporuje plodnost a jejíž zachování má tudíž pro komunitu zásadní význam. (Boddy)

⁸⁰ Carla M. Obermeyer, "Female Genital Surgeries: The Known, the Unknown, and the Unknowable," *Medical Anthropology Quarterly* 13 (1999): 92 cituje Shweder, s. 212-213 a Ahmadu 2009, s. 15

Diskurz, ono foucoultovské pozadí a kontext každé promluvy (každého textu), je však dán. Publikum, kterému jsou zprávy o důsledcích provádění ženské obřízky určeny, je již předem nakloněno je určitým způsobem přijímat a interpretovat. Zpráva studijní skupiny pro mrzačení ženských genitálií a jejich důsledky pro porod připravená na základě zadání Světové zdravotnické organizace⁸¹ a publikovaná v lékařském časopise Lancet v r. 2006 byla následně hojně a až poněkud bulvárně citována ve světových médiích. Např. New York Times publikovaly o zprávě článek pod titulkem *Obřezání genitálií zvyšuje pravděpodobnost, že matky nebo jejich novorozené děti zemřou při porodu, až o 50 %, zjišťuje studie.*⁸² Zpráva však ve skutečnosti obsahuje fakta mnohem komplexnější povahy. Množství úmrtí dětí při porodu nebo v souvislosti s ním bylo ve sledovaném vzorku ve skutečnosti nižší ve skupině žen, které absolvovaly obřízku III. typu (193 úmrtí dětí na 6.595 porodů), ve srovnání se skupinou žen, které obřízku nepodstoupily vůbec (296 úmrtí dětí na 7.171 porodů). Úmrtí matek nebyla častá. (Při celkem 28.393 porodech zemřelo 44 žen, z toho 9 bez operativní změny genitálií, 15 žen s obřízkou I. typu, 23 s obřízkou II. typu a 7 s obřízkou nejinvazivnějšího III. typu, tzv. infibulace).⁸³ Studie nezohlednila úroveň zdravotní péče v jednotlivých

⁸¹ WHO Study Group on Female Genital Mutilation and Obstetric Outcome, “*Female Genital Mutilation and Obstetric Outcome: WHO Collaborative Prospective Study in Six African Countries,*” *Lancet* **367** (2006): 1835–41—cit. The Public Policy Advisory Network on Female Genital Surgeries in Africa. 2012.

⁸² Článek Elisabeth Rosenthal z 2.6 2006; URL: http://www.nytimes.com/2006/06/02/world/africa/02mutilation.html?_r=0

⁸³ Mateřská úmrtnost se podle definice WHO vykazuje jako celkový počet úmrtí žen v těhotenství, během porodu a do 42. dne šestinedělí na 100 000 živě narozených dětí. Vykazuje se a) *přímá (specifická) mateřská úmrtnost*, zahrnující úmrtí na onemocnění přímo související s těhotenstvím; b) *nepřímá (nespecifická) mateřská úmrtnost*, zahrnující úmrtí na diagnózy z neporodnických oborů, kdy průběh choroby však byl vlastní gestací ovlivněn a c) *nahodilá úmrtnost*, která gestací nebyla ovlivněna. Úmrtnost a) + b) je tzv. *očistěná mateřská úmrtnost* (maternal mortality rate). Mateřská úmrtnost v této, posledně jmenované kategorii byla v r. 2000 celkem 240 (0,24%), z toho 16 (0,016%) v rozvinutých zemích (dle ekonomické kategorizace OSN). Mateřská úmrtnost vyjádřená v procentech v šesti afrických zemích zahrnutých do studie WHO byla 0,15% (zde se však jedná o údaj z r. 2006). Hlavními příčinami

sledovaných zemích ani jiné faktory významně se podílející na mateřské úmrtnosti. Celkově výsledky studie ukazují, že obřízka není jako rizikový faktor ze zdravotního hlediska o mnoho závažnější než kouření v těhotenství. (Seven Things to Know about Female Genital Surgeries in Africa)

Současně stojí za pozornost, že studie publikovaná v časopise Lancet nebyla první velkou lékařskou studií o ženské obřízce (jak informuje text výše citovaného článku). Výzkum britské Rady pro lékařský výzkum⁸⁴ provedený na vzorku více než tisíce „obřezaných“ i „neobřezaných“ žen v Gambii publikovaný v r. 2001 se závěrem, že mnoho zdravotních obtíží spojených s reprodukcí používaných v argumentaci antimutilačních hnutí se v obou skupinách žen vyskytuje ve stejné míře; např. neplodnost je v obou skupinách 10%. (Morrison) Výsledky této studie v médiích publikovány nebyly. (Seven Things to Know about Female Genital Surgeries in Africa)

Richard Shweder na adresu dlouhých seznamů zdravotních rizik spojených s ženskou obřízkou provokativně ironicky poznamenává, že připomínají příbalové letáky léků, jež musí obsahovat popis všech možných vedlejších účinků, které se kdy vyskytly, bez ohledu na to, jak zřídka. Proto jsou velmi děsivé a také velmi zavádějící. (2000, s. 223)

Obermeyer ovšem zaznamenává i skutečně vědecky podložené vědecké poznatky, které se v souvislosti s ženskou obřízkou a jejími zdravotními riziky objevily, a proto svůj přehled uzavírá zdrženlivým tvrzením, že globální diskurz o důsledcích obřízky na ženské zdraví a sexualitu se nezakládá na *dostatečném* množství věrohodných informací. (1999)

Právě nedostatek konkrétních průkazných dat a analýzy souvislostí zdravotních problémů s ženskou obřízkou, na kterou poukazuje antropologická a další odborná

vysoké mateřské úmrtnosti je podle WHO: nízká úroveň či nedostupnost zdravotní péče a malárie a AIDS v těhotenství. Zdroje: Maternal Mortality Factsheet N°348, May 2012; WHO Health Statistics, URL: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs348/en/index.html>; Mateřská mortalita v České republice, URL: <http://lekari.porodnice.cz/materska-mortalita-v-ceske-republice>

⁸⁴ Medical Reserach Council: <http://www.mrc.ac.uk/index.htm>

literatura, lze považovat za selhání (pokud ne záměr) masového a významně financovaného západního antimutilačního hnutí. Jestliže se tón a obsah kampaní mívá se zkušeností většiny praktikujících komunit, je celé snažení nevěrohodné, a tudíž nepřiměřeně nákladné a kontraproduktivní.

3.5.3. Sexuální život obřezaných žen

„Sexuální a psychosexuální zdravotní komplikace mohou zahrnovat bolestivý pohlavní styk, sexuální dysfunkci a přecitlivělost v intimních partiích. Mrzačení ženských genitálií je také spojováno s neplodností, kterou mohou způsobit infekce nebo nedostatečné proniknutí během pohlavního styku. Ve společnostech, kde plodnost a rození dětí představuje hlavní roli ženy, je za selhání v tomto ohledu nejčastěji viněna žena. Neplodná žena může být odmítnuta svým manželem a jeho rodinou. Psychosexuální problémy mohou být zapříčiněny bolestí spojenou se zákrokem, bolestivou menstruací a bolestmi při pohlavním styku jako důsledku zákroku. Opakující se epizody nedostatku sexuální touhy a uspokojení během styku mohou také vyústit v problémy psychosexuální povahy. Mentální a emocionální zdravotní komplikace mohou zahrnovat deprese, úzkosti, fobie, posttraumatické stresové poruchy, psychosexuální problémy a další mentální problémy. Mrzačení ženských genitálií je zbytečným a nevratným zákrokem, který poškozují zdraví miliónů dívek na celém světě.“ Human Rights Watch⁸⁵

Další skupina „pádých“ argumentů antimutilačního hnutí souvisí s tvrzením, že ženská obřízka negativně ovlivňuje či přímo znemožňuje uspokojivý sexuální život žen, které ji podstoupily. Pro západní (nejen) feministicky smýšlející ženy a muže je práve zbavení ženy jejího sexuálního prožitku symbolem utlačování. Např. hlavní text na webových stránkách kampaně Stop FGM Now,⁸⁶ na které se podílí i Waris Dirie, někdejší uprchlice ze Somálska, později modelka a dnes velvyslankyně dobré vůle

⁸⁵ Citace z dokumentu Q&A on Female Genital Mutilation; URL: <http://www.hrw.org/news/2010/06/10/qa-female-genital-mutilation>

⁸⁶ URL: <http://www.stop-fgm-now.com/why-are-we-having-campaign>

OSN pro boj s ženskou obřízkou,⁸⁷ bez dalšího uvádí: „*Praxe mrzačení ženských genitálií, při kterém se zcela uzavře či zúží poševní otvor, způsobuje, že pohlavní styk a porod jsou extrémně až nesnesitelně bolestivé.*“

Výzkumy gynekologů a dalších odborníků, např. sexuologů, však prokázaly, že vysoké procento žen, které podstoupily operaci genitálií, vede bohatý sexuální život, je schopno pociťovat sexuální touhu, vzrušení, orgasmus a celkové sexuální uspokojení, přičemž frekvence jejich sexuálního života není omezena. Tuto „dispozici“ má však jen o 10 % žen, které podstoupily obřízku nejinvazivnějšího III. typu, tzv. infibulaci. (Seven things) O tento typ ženské obřízky (který podle svědectví Waris Diriové praktikoval rovněž její rodný kočovný somálský kmen) se jedná ve výše uvedeném textu kampaně Stop FGM Now. Výrok uvedený jako obecně platný však navozuje dojem, že zmíněné následky se týkají *všech* typů ženské obřízky, a vyznívá ve smyslu, že uváděné závažné následky jsou zcela nevyhnutelné, což vědecká literatura nepotvrzuje.

⁸⁷ Waris Dirie se narodila v kočovné rodině v somálské poušti nedaleko hranic s Etiopií v r. 1965. V pěti letech podstoupila ženskou obřízku. Ve třinácti letech, po nuceném sňatku s o mnoho let starším mužem, uprchla. Po odvážném útěku a mnoha strastech dorazila do Londýna, kde našla zaměstnání nejdříve jako služebná a později u McDonald's. V 18 letech ji objevil jeden z předních britských módních fotografů a ona se stala modelkou a známou osobností. V roce 1987 ztvárnila roli v bondovce *Dech života*. V roce 1996 ji generální tajemník OSN Kofi Annan jmenoval Zvláštní velvyslankyní pro odstranění mrzačení ženských genitálií. V roce 1997 vyšla Waris Diriové autobiografická kniha *Květ pouště* (*waris* znamená v jazyce kmene Waris Diriové „květ pouště“) a stala se mezinárodním bestsellerem. Prodalo se jí 11 miliónů exemplářů v celkem 65 edicích. V roce 2002 založila Waris Dirie vlastní nadaci pro boj s ženskou obřízkou se sídlem ve Vídni. Od roku 2010 nese tato nadace název „Desert Flower Foundation“ a snaží se o širší přístup k problematice ženské obřízky, např. formou ekonomických projektů v Africe. Waris Dirie získala četná mezinárodní ocenění, např. v roce 2007 ji ocenil francouzský prezident Nicolas Sarkozy řádem Rytíře čestné legie. V roce 2008 byl podle knihy *Květ pouště* natočen stejnojmenný film, jehož prezentaci doprovázela velká vlna kampaně proti ženské obřízce. Její ozvěny v českých novinových článcích analyzuji dále v této kapitole. Zdroj: <http://www.desertflowerfoundation.org/en/about-waris-dirie/>

Carla Obermeyer ve svém kritickém přehledu literatury věnované ženské obřízce z r. 1999 konstatuje, že: „Studie, které systematicky zkoumají sexuální prožitky žen a mužů v komunitách, ve kterých se provádějí operace genitálií, jsou vzácné, takže nedostatek informací sám o sobě zpochybňuje tvrzení, že operace ženských genitálií jsou zásadně antietické ve vztahu k ženské sexualitě a neslučitelné se sexuálním uspokojením.“ (Ahmadu 2009, s. 15)

Antropologové specializující se na ženskou obřízku docházejí na základě výzkumu praktikujících komunit, získaných buď přímo v Africe či na západě mezi imigranty, k závěru, že ženská obřízka nemá valný vliv na schopnost žen pociťovat sexuální vzrušení a uspokojení, nepotlačuje ženskou sexualitu a není účinná ani jako prevence promiskuity (Hernlund, Shell-Duncan 2007). Ahmadu (2007) je mimoto přesvědčena, že omezení sexuální touhy a sexuálního chování, které by překračovalo místní společensky danou hranici, není ani zamýšleným (alespoň ne hlavním) cílem operací ženských genitálií u žádného z praktikujících etnik.

Hanny Lightfoot-Klein, se ve svém příspěvku na konferenci věnované problematice orgasmu⁸⁸ na počátku 90. let svěřila s příznačnou zkušeností ze svého výzkumu prováděného v Súdánu, kde je na mnoha místech praktikována tzv. faraónská obřízka neboli infibulace. Jejím zamýšleným cílem je podle autorky zajistit cudnost a zdrženlivost žen, které jsou vizitkou rodinné cti.

„Když jsem začala dělat rozhovory se ženami, měla jsem z nich pocit, že jejich zájem o sex je malý nebo žádný. Sex je pro muže. Pro ženu je jen prostředkem k naplnění smyslu jejího života, což je zajistit pokračování mužova rodu, čili porodit syny. (...) Říkaly mi, že při sexu musí ležet nehybně jako kus dřeva. Také říkaly, že by byla velká hanba dělat cokoli jiného. Žena, která by projevila zájem, by byla označena za

⁸⁸ Příspěvek byl pod názvem “Orgasm in ritually circumcised African women” přednesen na 1. mezinárodní konferenci o orgasmu, která se uskutečnila v Dillí, 3. – 6. 2. 1991; URL: <http://www.lightfoot-klein.com/orgasm.html>

prostopášnou, bezesporu a neodvolatelně. Její manžel by se s ní mohl nechat okamžitě rozvést. Tyto ženy popírají jakýkoli zájem, potěšení a vypadá to, že nevědí, o čem mluvím, když se ptám, jestli někdy měly orgasmus. Chvíli tomu všemu věřím. (...) Ale co si neumím vysvětlit je, že ty samé ženy, které údajně nemají žádný zájem o sex, se tak snadno od srdce rozesmějí. Velmi často je vidět, že vůbec nejsou nespokojené se svými životy, a zdá se, že jsou velmi hrdé na své muže. Jejich neverbální projevy jsou smyslné a uvolněné, jejich oči září, a všechny tyto projevy nějak nejdou dohromady se soustavným sexuálním útlakem anebo nezájmem o sex. Prostě to nedává smysl. A pak mám štěstí, že hovořím s jednou neobyčejnou ženou (...) Interview probíhá prostřednictvím jedné mé tlumočnice. Je to Súdánka, která sama absolvovala faraónskou obřízku. Je kvalifikovaná zdravotní sestra vyškolená v Londýně a nyní vede úspěšnou vedlejší praxi jako „obřezávačka“ podobě jako většina ostatních zdravotních sester v Súdánu. Nejdřív se ptám na život té ženy, rozhovor probíhá celkem normálně. Pak se začnu ptát na její manželství a zeptám se také, úplně nevinně: „Užíváš si sex (jsi toho schopná)?“ Moje tlumočnice jí položí otázku a ta žena se začne smát. Směje se a směje a směje, čím dál víc a víc. Směje se tak, že nakonec spadne ze židle. Když ji to konečně přejde a je schopná se nadechnout k odpovědi, moje tlumočnice se začne smát taky. Tak ty dvě smíchy vřískají a vykřikují, až nakonec moje tlumočnice spadne ze židle smíchy taky (...) a já přemýšlím, o co tady jde, protože nemám nejmenší ponětí, čemu se smějí a co to všechno znamená. (...) A když je moje tlumočnice konečně schopná ze sebe vypravit odpověď, jako když mě osvítlí. Vysvětlí mi: „Ta žena říká, že musíš být buď blázen, nebo hlupák, aby ses někoho takhle zeptala. Říká, že se jí samozřejmě líbí sex! Které ženě ne? Ani faraónská obřízka to nemůže změnit! Říká, že ať už ti odříznou cokoli, nikdo nemůže tohle změnit!“

U obřízky I. a II. typu není sexuální život operovaných žen tímto zákrokem nijak ovlivněn až v 90 % případů. (Seven things, Ahmadu 2012) Možným vysvětlením je to, že chirurgická redukce vnější tkáně ženských genitálií zásadně neovlivňuje vnímavost,

neboť většina nervových zakončení se nachází hlouběji pod jejich povrchem.⁸⁹ Toto zjištění koresponduje také se současným vědeckým porozuměním sexuality jako složitého vzájemného působení mentálních pochodů, citových vazeb, a neuropsychologických a biochemických mechanismů. Také je pravda, že případy sexuální dysfunkce a bolestivosti při pohlavním styku se vyskytují i u žen, které žádnou operaci genitálií nepodstoupily.⁹⁰ Je tedy nepochybně zapotřebí další, přesnější a zodpovědnější výzkum, abychom pochopili, jak různé typy ženské obřízky ovlivňují fyzickou a psychickou kondici žen. (Hernlund, Shell-Duncan, 2007)

Lidská sexualita se rozvíjí v sociálním a kulturním kontextu, je kulturně (a historicky) podmíněná a rozhodně se neomezuje pouze na fyzické prožitky související se stimulací nervových zakončení v určitých partiích těla. Ani samotné tělesné prožitky tedy nelze oddělit od souvislosti s kulturou. To, že určité podněty pocítujeme a prožíváme určitým způsobem, je projevem kultury, a nikoli naopak přirozeným východiskem kulturní konstrukce vytvořené *a posteriori*. (Boddy) Obermeyer poznamenává, že možná právě proto jsou zjištění o sexuální spokojenosti obřezaných žen tak znepokojivá; protože „znamenají, že co je prezentováno jako nepochybná fyziologická realita, může být ve skutečnosti sociálním konstruktem.“ (Obermeyer, 1999, cit. Boddy, 2007, s. 58)

Kultura je podstatným determinantem ženské sexuality. Láskyplný a harmonický vztah s partnerem a spokojenost s vlastním tělem je však pro uspokojivý sexuální život důležitá pro ženy na Západě stejně jako pro ženy žijících ve společnostech praktikujících ženskou obřízku (Ahmadu, 2007). A naopak, sexuální dysfunkce, jeden z často uváděných následků tradičních operací genitálií se nevyhýbá ani západním

⁸⁹ Stojí za pozornost, že plastičtí chirurgové, kteří provádějí operace ženských genitálií z kosmetických důvodů v Evropě a Severní Americe tvrdí, že po těchto zákrocích obvykle nedochází k dlouhodobému omezení citlivosti v těchto partiích při pohlavním styku.

⁹⁰ Zajímavá je také hypotéza, nakolik se potíže tohoto typu objevují u žen, které podstoupily obřízku, a později emigrovaly do některé ze západních zemí, mimo zázemí své tradiční komunity, a tam se poprvé setkaly s tvrzením, že ženská obřízka je nezvratně fyzicky, psychicky i sexuálně zmrzačila (dále viz oddíl Obřízka v exilu).

ženám, jak o tom často a podrobně informují sexuologické studie i populární časopisy. A je otázkou, zda právě všudypřítomný model ničím neomezeného sexuálního potěšení, který si západní žena může (musí?) dopřávat, není zdrojem úzkosti z přehnaných očekávání a následné dysfunkce.

3.6. Obřízka v exilu

„Co mohou udělat politici pro odstranění problému mrzačení ženských genitálií? Mohou udělat opravdu hodně. Musí tady být účinný zákon. Musí být kontrola. Dívky, které tady chodí do školy, se musí kontrolovat. Musí být vzdělávání pro lékaře, porodní asistentky, zdravotní sestry, učitele. Ti všichni musí být poučeni, protože jinak nemohou pomoci, když nerozumí problému, se kterým se setkávají. A musí být kontrola... Nemůžete separovat lidi, segregovat je a umístit je někde tamhle za roh, aby si dělali, co chtějí, a nikdo neměl ponětí, co se tam děje. Musí být větší kontrola, lidé se musí integrovat. A musí být zákon, že opravdu, když imigranti přijedou z míst, kde se provozují nějaké násilné zvyklosti, nejen mrzačení ženských genitálií, tak jakmile vstoupí na území, musí být poučeni: „Tohle nesmíte dělat, tohle ano a tohle ne.“ Celé to násilí... víte, oni se o tom musí vzdělat. Oni to nepřijmou, sedí tady, pokračují v tom a zítra řeknou: „My jsme tohle nevěděli. Na tohle je zákon?“ Musí být jasný pokyn.“ Waris Dirie⁹¹

Migrace přiblížila fenomén ženské obřízky západním společnostem, ovšem pouze z hlediska geografické vzdálenosti. Kulturní kontrast se spíše ještě prohloubil a ženská obřízka se stala jen dalším důvodem k pohrdání, podezřívavosti a volání po větší přísnosti vůči imigrantům.

⁹¹ Improvizované interview s Waris Diriovou; video je dostupné na webových stránkách kampaně Stop FGM Now zaštitěné její osobou a nadací Desert Flower Foundation, kterou založila. Výpověď je pro písemný záznam upravena z mluveného slova beze změny významu, jen s ohledem na plynulost a srozumitelnost textu. URL: <http://www.stop-fgm-now.com/videos>

Poplašné zprávy o množství dívek, které podstupují ženskou obřízku ilegálně na území západních států anebo které jsou za tím účelem tajně převáženy do zemí, ze kterých pocházejí, mají povahu mýtu. Antropologické výzkumy tyto početní odhady nepotvrzují, ačkoli kriminalizace ženské obřízky obecně jistě stlačuje tento jev do ilegality, podílí se na větší četnosti případů, kdy jsou dívky za účelem obřízky posílány do zemí původu, a v zemích původu (zdrojových zemích migrace) se snižuje věk, kdy je obřízka prováděna.

Např. výzkum, který prováděla v somálské komunitě v Londýně poč. 90. let Aud Talle odhalil, že většina žen byla proti obřízce. Dívky narozené už v Británii a ty, které přijely ve věku mladším než 8 let, byly obřezány ani ne v polovině případů, zatímco dívky, které dorazily ve věku 9 let a starším, byly obřezány z 84 %. Výzkum prokázal, že somálská komunita od praxe ženské obřízky v exilu pozvolna upouští. Řada žen, především těch emancipovanějších, vzdělanějších, s odmítavým postojem k ženské obřízce, již do exilu s rozhodnutím nepodrobovat své dcery ženské obřízce odjela. Mezi imigrantkami jsou tedy někdejší aktivní propagátorky změn. Mnohé jiné ženy si fakt, že obřízka není nevyhnutelná, uvědomí právě v exilu. (2007)

Johnsdotter (2007), která sleduje situaci ve Švédsku, kde rovněž žije početná menšina Somálců, se pozastavuje nad tím, že mezi aktivisty, politiky, úředníky a novináři panuje přesvědčení, že Somálci v exilu v praxi pokračují v masovém měřítku, ačkoli ve Švédsku zatím nebyl odhalen a usvědčen jediný případ porušení protibřízkového zákona. Názor, že problém je méně závažný, než je obecně míněno, bývá však kritizován jako naivní, morálně laxní anebo relativistický.

Johnsdotter v této souvislosti kritizuje „kulturalistické“ hledisko, které chování etnických Švédů posuzuje podle konkrétních individuálních projevů a osobní situace (např. postavení ve společnosti), zatímco chování švédských Somálců *a priori* podle kultury, která je jim vlastní. Pochází-li někdo ze země, kde se praktikuje ženská obřízka, jeho kultura mu prostě velí se této tradice za všech okolností držet.

Důležité je však brát v úvahu také charakter společenských norem v daném prostředí a z nich vyplývající tlak na určitý způsob chování. Zatímco v Somálsku je společenský tlak jednoznačně ve prospěch obřízky, v západním exilu je tomu právě naopak.

Užitečný je v tomto směru úhel pohledu, který nabízí Mackieho *teorie rozpolcenosti* (Mackie, 2000). Jejím východiskem je předpoklad, že rodiče mají rádi své děti a chtějí pro ně to nejlepší. Ženská obřízka je v této souvislosti nahlížena jako strategie, kterou matky volí proto, aby pomohly zajistit svým dcerám co nejlepší životní perspektivu. To znamená, že stejné matky jsou ochotny tuto strategii změnit, pokud životní perspektivě jejich dcer prospěje spíše to, že se obřízce vyhnou, a tato situace nastává právě v případě přesunu do odlišného kulturního prostředí, které dává přednost jiným hodnotám a přednostem dívek coby budoucích manželek.⁹²

Johnsdotter (2007) se snaží obrátit pozornost ke skutečnému vnímání tradice obřízky v exilové komunitě, protože podle ní je právě diskrepance mezi veřejným míněním a realitou jednou z překážek toho, aby exiloví Somálci ve Švédsku praxi opustili zcela. Většina Somálců, se kterými ve Švédsku Johnsdotter hovořila, měla zájem o diskusi o úplném opuštění této tradice anebo přinejmenším z valné části, vyjma symbolické obřízky *sunna*. Protože ale exilová komunita nemá svůj „veřejný prostor“, imigranti mají jedni o druhých zkreslené představy např. právě ohledně vztahu k obřízce. Také tyto zkreslené představy se posléze odrážejí v poplašných zprávách (s. 113) Nepodstatný pak není ani vliv těch aktivistů, kteří ze šíření těchto zpráv těží, resp. díky vyvolaným obavám snáze získávají prostředky pro práci svých organizací. V morálně napjaté atmosféře kolem ženské obřízky je minimum těch, kteří by měli zájem tato

⁹² Zajímavé srovnání, jak může exilové prostředí významně proměnit zvyky už v první generaci imigrantů, nabízí Birgitta Essén ve své studii z r. 2000 věnované průběhu těhotenství a porodu u somálských žen žijících ve Švédsku. (Johnsdotter, 2007) Zatímco v Somálsku jsou tyto záležitosti striktně vyhrazené ženám a muži do nich nesmějí nijak zasahovat, ve Švédsku prakticky všechny Somálky rodí ve zdravotnických zařízeních za účasti svého manžela. Většina z nich pak tuto zkušenost zpětně hodnotí jako pozitivní. Vyvětení je nasnadě, za okolností, které určuje pobyt v exilu, v novém společenském kontextu, je manžel často ženinou hlavní nebo jedinou oporou. Přesto však oba musejí jednat v rozporu se silnou somálskou tradicí striktního dělení mezi mužskými a ženskými záležitostmi. Impulzem ke změně postoje k silné tradici může být např. také jiná (nová) interpretace islámského učení. (ibid.)

tvrzení zpochybňovat či ověřovat a „snižovat tak závažnost lidského neštěstí a utrpení.“ (s. 117 – 118)

Zakořeněnost a odolnost předsudků ohledně afrického barbarství ilustruje Boddy na své zkušenosti s výzkumným záměrem zjistit, zda a případně jak exilové prostředí mění tradiční pojetí pohlaví (genderu), náboženství, etnické příslušnosti apod. u súdánských žen žijících v Torontu. Součástí standardní univerzitní procedury bylo přezkoumání záměru etickou komisí. Jednou z podmínek, které komise stanovila, bylo, že Boddy s ohledem na nezákonnost ženské obřízky oznámí úřadům veškerá podezření, že v konkrétních případech by ve sledované komunitě mohlo dojít k provedení obřízky (tedy týrání dětí podle příslušného kanadského zákona), aby mohli sociální pracovníci zasáhnout a rodině dítě odebrat. Komise dále požadovala, aby badatelka informovala úřady o svých rozhovorech s konkrétními osobami a případně identifikovala „další možné způsoby týrání“, jakoby týrání dětí bylo nějakým notorickým kulturním rysem Súdánů (což autorka ironicky glosuje, že většina příslušníků jí vybrané komunity byli političtí uprchlíci, kteří museli vynaložit mimořádné úsilí, aby se pokusili zajistit svým dětem bezpečnější život v exilu). Když na pokyn univerzitní komise Boddy posléze konzultovala sociální pracovníky s dotazem, jak případně řešit situaci, kdy zjistí, že v konkrétním případě by mohlo dojít k provedení obřízky, bylo jí doporučeno, aby rodičům sdělila, že je tito sociální pracovníci navštíví, aby je „naučili zásadám správného rodičovství“. Přes dobře míněné záměry příslušných úřadů a odpovědných osob jsou takové postoje státu a jeho úředníků povýšené a neinformované a pro vytváření vztahů s komunitami imigrantů (a menšin všeobecně) škodlivé. Jde-li skutečně primárně o vymýcení ženské obřízky jako zdravotně rizikové – a v západním prostředí morálně problematické – tradice, bití na poplach a spouštění dalších kampaní příliš nepomůže. Bylo by účinnější s pomocí odpovídajících (např. antropologických) metod zjistit, co se skutečně v komunitách imigrantů děje, a zbavit se „kulturalistických, morálně nadřazených, voyeuristických a stigmatizujících stanovisek“. (Johnsdotter, 2007, s. 131)

Johnsdotter na základě své švédské zkušenosti potvrzuje soustavnou obavu přistěhovalců ze sociálních pracovníků, kteří mohou prakticky kdykoli přijít a odebrat jim děti z takřka jakéhokoli důvodu. (2007)

V exilovém prostředí je také namístě mnohem pečlivěji a zodpovědněji zvažovat možné psychické, psychosexuální a emocionální problémy související s ženskou obřízkou. Obřezané africké dívky a ženy si v exilu osvojují západní stereotypy a předsudky ohledně žádoucího vzhledu těla a teprve tam (zde) mohou začít vnímat vlastní genitálie jako nedostatečné a „zmrzačené“. „Jizva po obřízce, znamení znamenitosti (excellence), vyryté na jejich těle, když byly ještě velmi mladé, se [v exilu] stává znamením odlišnosti a nedostatečnosti...“ Na pláních v Somálsku byly tyto ženy bytostmi s perfektním tělem, v ulicích Londýna jsou „zmrzačenými dušemi ve zmrzačeném těle“. „Jsou symbolem příběhu, který samy nenapsaly; a jejich tělo se stalo místem, kde se odehrává světová debata o morálce.“ (Talle, 2007, s. 103)

V Súdánu, kde má prakticky každá dívka a žena starší deseti let provedenu infibulaci, je tato zkušenost normální a dívky se těší velké podpoře ze strany komunity, především ženského společenství. Pokud je však obřízka typu a rozsahu infibulace provedena dívce žijící na Západě, mimo těsné sepjetí široké komunity, psychologické následky mohou být strašné. (Boddy, 1007) Je přitom otázkou, zda větší potenciální škodu představuje samotný akt odříznutí klitorisu anebo všudypřítomná a často velmi explicitní antimutilační kampaň, která vystavuje zobrazení „jejich“ genitálií k podrobnému prozkoumání všem.

3.7. Pohled odjinud, pohled zevnitř

3.7.1. Nový feminismus

V rámci tzv. třetí vlny feminismu se koncem 80. a na počátku 90. let objevuje kritika dosavadní feministické ideologie a hlavních cílů feministického hnutí, které reprezentovalo výhradně pohledy bílých heterosexuálních žen, zpravidla pocházejících ze střední vrstvy některé západní země. V nové generaci feministicky orientovaných autorek a autorů vystupují nové osobnosti se zcela odlišnou životní zkušeností, a tudíž i jiným pojetím genderu a sexuality. Feministická antropologie přesouvá svůj zájem od hledání univerzálních vysvětlení ke specifickému etnickému, třídnímu, rasovému a

historickému pohledu na ženu žijící v konkrétní době na konkrétním místě. (Soukup, 2012)

Např. ústřední myšlenkou tzv. černého feminismu je tvrzení, že mocenské vztahy mezi černými a bílými ženami byly strukturovány pod vlivem kolonialismu a rasismu. Mezi afroamerické autorky třetí vlny feminismu patří např. **bell hooks**, která ve své knize *Ain't I a Woman?: Black women and feminism* z roku 1981⁹³ hovoří o zkušenosti černošských žen, především těch z chudších poměrů, které jsou v pracích bělošských feministických autorek střední třídy „neviditelné“. Antropoložka Fuambai Ahmadu si otázku z titulu knihy hooksové vypůjčuje pro svou práci věnovanou ženské obřízce, aby ji v jiném kontextu položila bílé (i černé) vzdělané západní ženě, „která zírá mezi nohy obřezaných Afričanek jakoby ony samy jako osobnosti s vlastními příběhy plnými energie, s vlastní kulturou a tradicí byly „neviditelné“. (2007, s. 279)

Americká postkoloniální literární teoretička indického původu Gayatri Chakravorty Spivak, působící na Kolumbijské univerzitě v New Yorku,⁹⁴ zastává názor, že západní feminismus vychází z evropské osvícenské tradice, a proto jsou některé jeho klíčové koncepty etnocentrické a diskriminující. Ve své eseji *Can the Subaltern Speak?* (1988)

⁹³ bell hooks (svůj pseudonym záměrně píše s malými počátečními písmeny) ve své knize mj. rozebírá, jak byly (a nejspíše dodnes jsou) na černošské ženy vztahovány stereotypy dříve spojované se ženami všeobecně, a to především sklon k nemorálnosti a promiskuitě. Otroctví podle ní v bílé společnosti pomohlo vytvořit ideál (bílé) ženy jako obrazu čisté božské panny. Proto např. bělošské abolitionistky tak střežily svou pověstnou morálku, že se nechtěly stýkat s černošskými aktivistkami a raději spolupracovaly s mužskými představiteli černošského abolitionistického hnutí. (Wikipedia, URL: [http://en.wikipedia.org/wiki/Ain%27t_I_a_Woman%3F_\(book\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Ain%27t_I_a_Woman%3F_(book)))

Pojmenované po legendárním výroku americké černošské aktivistky, bývalé otrokyně Sojourner Truthové: „Cožpak také nejsem žena?“ V polovině 19. století se Truth angažovala za zrušení otroctví a volební právo pro ženy. Svým projevem na jednom shromáždění sufražetek proneseném v r. 1851 protestovala proti tomu, že je jako černoška v rasistickém světě „neviditelná“. Zdroj: Internet Modern History Sourcebook, Fordham University; URL: <http://www.fordham.edu/halsall/mod/sojtruth-woman.asp>

⁹⁴ Profil na stránkách Kolumbijské univerzity: <http://english.columbia.edu/people/profile/409>

říká, že dokud feminismus „zůstane nevšímavý ke své vlastní teorii, zůstane ‚žena Třetího světa‘ jako objekt jeho studia i nadále utvářena hegemonickými intelektuálními praktikami Prvního světa“.⁹⁵ V další části eseje rozebírá Spivak příklad védského obřadu *satí*⁹⁶ spočívajícího v rituálním sebeupálení vdovy spolu s tělem jejího zemřelého manžela a obrací pozornost k dobovým mocenským a rasovým souvislostem zákazu provádění tohoto obřadu, který vydala britská koloniální správa v roce 1829. Upozorňuje na skutečnost, že vše, co se můžeme dočíst o *satí*, jsou zprávy pocházející od britských kolonistů či místních vůdců, ale vlastně nevíme nic o tom, jak o *satí* smýšlely a jak ho prožívaly samy jeho aktérky. Neexistence záznamů těchto svědectví vede Spivakovou k otázce, která dala název celé eseji, totiž zda utlačovaní mohou vůbec mluvit anebo jestli jsou zcela němí.

3.7.2. Kulturní kontext

Podobnost příkladu, který uvádí Spivak, s hlavním proudem literatury o ženské obřízce je nasnadě. Místní, domorodá vysvětlení jsou prezentována mimo kontext, jsou zjednodušená nebo přehnaná. „Hlasy dotčených dětí a žen jsou buď nepřítomné anebo pečlivě vybrané pro svůj strašlivý účinek; málokdy můžeme vyslechnout ty, které chtějí pokračovat ve své tradici... A zatímco hlas afrických žen a jejich zkušenosti jsou v textech o ženské obřízce umlčovány, jejich těla a části jejich těl jsou všudypřítomné.“ (Boddy, s. 53 – 54)

Podobně účinná, až ikonická jsou svědectví žen, které se vzepřely, účast v rituálu odmítly a z toho důvodu většinou svou komunitu také navždy opustily a v novém (západním) prostředí daly svému příběhu nový, univerzalistický rozměr. Z individuální revolty se tak stalo poselství a z jediné ženy mluvčí všech skutečných i domnělých

⁹⁵ URL: http://www.mcgill.ca/files/crclaw-discourse/Can_the_subaltern_speak.pdf; cit. Soukup 2012, s. 43

⁹⁶ V sanskrtu *satí* znamená dobrá nebo ctnostná žena. Název i původ obřadu je údajně odvozen od jména bohyně Satí, která se vrhla do obětního ohně, neboť nemohla snést pokoření svého manžela boha Šivy ze strany svého otce Dakši. Zdroj: Encyclopaedia Britannica, URL: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1569904/Sati>

obětí ženské obřízky např. v případě již zmíněné Waris Diriové. Síla osobního svědectví podpořená navíc zkušenými strategy nevládních organizací a vlivnými populárními médii tak zcela překryla skutečnost, že Waris Dirie ví o ženské obřízce jen to, co se týká bezprostředně jí samotné, a co věděla v době, kdy prchala od své rodiny, aby unikla nechtěnému sňatku. Její názory na ženskou obřízku pak formovalo výhradně západní aktivistické prostředí a postoje, které jsou předmětem kritické analýzy v této práci. Zkušenost Waris Dirieové je unikátní, a právě proto ji nelze zevšeobecňovat.

Univerzální platnost pojmů, teorií a hodnotících soudů, které jsou spjaty s tradicí západního feminismu, zpochybňuje také americká antropoložka Lila Abu-Lughod. Značný ohlas vyvolala její kritika tvrzení západních feministek, že zahalování muslimských žen je výrazem jejich útlaku, společenské podřízenosti a islámského maskulinního tradicionalismu. Podle Abu-Lughodové ale není možné hodnotit tyto vzorce chování bez ohledu na lokální společenské konvence, detailní znalosti způsobu života dané islámské komunity, a především individuální pocity muslimských žen. (Soukup 2012)

Právě individuálním pocitům žen – členek komunit praktikujících ženskou obřízku, nuancím konkrétní praxe a kulturnímu kontextu věnuje velkou pozornost současná alternativní antropologická literatura o ženské obřízce.

„Je pro mě těžké přijmout – když vezmu v úvahu množství obřadů, které jsem sledovala, včetně toho, kterého jsem byla sama součástí – že to, co vypadá jako výraz radosti a extatické oslavy ženství, ve skutečnosti skrývá zkušenost útlaku a porobení. Opravdu myslím, že ženy kmene Kono, které masově dodržují tyto rituály, tak činí proto, že samy chtějí. Těší se nadpřirozenou mocí svých rituálních vůdkyň nad muži ve své společnosti a posilují právoplatnost ženské autority, především autority svých matek a babiček.“ „Já také sdílím obavy feministek a aktivistů, kteří vedou kampaň proti této praxi, obavy o fyzické, psychické a sexuální zdraví žen [které podstupují ženskou obřízku] a také o to, jak se tyto tradiční rituály odrážejí na jejich postavení a vlivu ve společnosti. Pocházím z etnické skupiny, v níž jsou ženská (a mužská) iniciace a obřízka institucionalizovány a tvoří středobod kultury a společnosti, a protože jsem sama podstoupila tento tradiční proces „stávání se ženou“, je pro mě čím dál těžší smířit

své vlastní zkušenosti s převažujícím globálním diskurzem na toto téma.” (Ahmadu, cit. Shweder, 2000, s. 210 – 211)

Osobní zkušenost Ahmaduové, kterou je ona sama schopna analyzovat a zasadit do kontextu díky svému antropologickému vzdělání a poznatkům z výzkumu, vypovídá o tom, jak jsou rituály zahrnující úpravy genitálií hluboce zakořeněny v životech mnoha afrických komunit a především žen. Zástupy žen, které se účastní těchto rituálů, nikdy nevyjevily západním očím a uším, jak vnímaly „svůj“ iniciační rituál a jak na něj vzpomínají, jak vnímají své tělo a svou ženskou identitu. Jejich příběhy se nikdy neobjeví na stránkách amerických či evropských novin, nezazní v americkém Kongresu, v Evropském parlamentu, na půdě OSN ani na mezinárodních konferencích jako hlas Waris Dirieové.

Ahmadu ve své antropologické práci věnuje velkou pozornost symbolice, rituálům a učení, které je v jejím rodném kmeni spojeno s intimním životem dospělého heterosexuálního páru. Velmi komplexní sexuální chování, které zahrnuje činnosti daleko za rámcem fyzické interakce, a učení starších skutečně potvrzuje, že se jedná o kulturu, která je duální, oslavuje mužskou i ženskou sílu a spojení obou, o kulturu, kde nedominuje jedno (mužské) pohlaví. Součástí učení je např. i to, že sexuální uspokojení je nejen vrozenou dispozicí ženy, ale také jejím právem po uzavření manželství.⁹⁷

Americký historik a sexuolog Thomas Laqueur, který se ve své provokativní knize *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (1990) zabývá kulturní konstrukcí pojmů pohlaví a gender, vyjadřuje názor, že v západní kultuře jsou zhruba od 19. století reprodukční orgány pojímány metonymicky, jako vyjádření samotné esence pohlaví, neboť jej současně reprezentují i tvoří jeho podstatu. Zatímco ještě koncem 19. století byla ženská esence spojována s rozením dětí, vynález antikoncepce umožnil oddělit rození dětí od sexuálního života a pozornost se začala podstatně více soustřeďovat na sexuální uspokojení ženy (a klitoris jako jeho sídlo a zároveň jakýsi

⁹⁷ Někteří badatelé (Hernlund 2003) však upozorňují na to, že podobný komplexní rituální kontext představuje soubor praktik, které se ve své podstatě (svém účelu) liší od infibulace prováděné v jiných částech kontinetu.

symbol ženské emancipace). Podobně jako se kampaně proti ženské obřízce ještě ve 20. a 30. letech 20. století soustředily na konsekvence tohoto zákroku pro reprodukci, v 70. letech se i zde pozornost přesouvá ke klitoris a klitoridektomii a jejím důsledkům pro sexuální uspokojení. (Boddy, 2007, s. 55 – 57)

Feministický vliv etabloval v 70. letech v antropologii výkladové schéma vytváření (odvozování) sociálního subjektu (genderu) „z biologického základu“ (pohlaví) v rámci konkrétní kultury.⁹⁸ Sociální mechanismus vytváření pohlavní, resp. genderové identity však může v jiném kulturním kontextu fungovat i jinak, resp. opačně. Janice Boddy ve své monografii věnované vesnici Hofryiat v severním Súdánu⁹⁹ takový postup popisuje. Místní lidé praktikující obřízku u dívek i chlapců „formují anatomii pohlaví podle požadavku genderu“, čímž je tělům propůjčován potenciál pro plnění příslušné role ve společnosti tak, aby byly vzájemně komplementární, v souladu s požadavkem místní kultury. (Boddy, 2007, s. 61)

Zajímavou protiváhou západního obrazu ženské obřízky jako brutálního prostředku jejich zotročování jsou – podobně stereotypní – představy tradičních společností o západním vztahu k sexualitě, na něž mimochodem narážejí badatelé zabývající se ženskou obřízkou v kulturním kontextu. Všeobecná sexuální nevázanost a promiskuita západních žen patří k nejčastějším. Africké tradicionalistky pocházející většinou z prostředí, které pěstuje vzájemnou provázanost a komplementaritu obou pohlaví, kritizují západní ženy za zdůrazňování jejich vlastního sexuálního uspokojení, čímž snižují celkový význam a posvátnost manželství a propagují sexuální zhýralost pod zástěrkou ženské autonomie. (Johnson 2007, Ahmadu 2007) Stereotypy, usuzování z dílčích zkušeností na celek a mylné představy jsou vlastní všem společnostem v jejich hodnocení těch druhých, jak si už v 30. letech minulého století povšimla Ruth Benedict. (1999)

⁹⁸ Původně a především americká antropoložka Gayle Rubin ve své vlivné esaji „The Traffic in Women“ z r. 1975 (Soukup, 2011)

⁹⁹ Boddy, Janice. 1989. „Wombs and Alien Spirits. Women, Men, and the *Zar* Cult in Northern Sudan“. University of Wisconsin Press (Boddy, 2007)

3.7.3. Ženská obřízka jako symbol patriarchální dominance

„Na světě je velmi málo kultur, pokud vůbec nějaké, kde se operace genitálií provádějí dívkám a nikoli chlapcům¹⁰⁰, je však mnoho kultur, ve kterých se provádějí pouze chlapcům anebo oběma pohlavím. (...) Jinými slovy, ženská obřízka je (...) mnohem více příkladem společnosti, která zachází s chlapci i dívkami z hlediska zvykového práva rovným způsobem a uvádí je do období zodpovědné dospělosti obdobně.“ (Shweder, 2000, s. 221)

Asymetrii v rituálech vymezujících status žen a mužů přitom považuje za příčinu nerovnosti mezi pohlavími řada feministicky zaměřených autorů a autorek, např. Michelle Zimballist Rosaldo, podle níž se ve většině kultur setkáváme s přesvědčením, že pro mladou dívku je poměrně snadné stát se ženou, že tento proces je jí dán jaksi samozřejmě, od přírody, s níž je její přirozenost spojována, a proto jsou jí na rozdíl od mužů odepřeny rituály potvrzující ženství jako zvláštní kategorii, resp. jsou v jejím případě zbytečné. Naproti tomu muži, spojování se světem kultury, jsou jako tvůrci sociálního řádu do tohoto symbolického statusu slavnostně uváděni. (Soukup, 2011) Obecně obřízka – mužská stejně jako ženská – patří mezi rituály, jimiž se člověk vědomě odlišuje od zvířat (stejně jako je v naší kultuře obvyklé věnovat pozornost úpravě zevnějšku, oblečení, účesu, zdobení těla, ať už líčením, tetováním či piercingem, depilací atd.). V případě úpravy genitálií je pozornost obrácena k zásadně důležitému kulturnímu povýšení sexuality na specificky lidskou.

„Mnoho patriarchálních kultur v Evropě a Asii neprovozuje vůbec žádné úpravy genitálií anebo (jako v případě židů, mnoha neafrických muslimů a mnoha afrických etnik) dívky z účasti na této významné události vylučuje a vyhrazuje ji pouze chlapcům. (...) Africké etnické skupiny, které obřezávají dívky (a chlapce), se velmi liší příbuzenstvím, náboženstvím, ekonomikou, rodinným životem, obřady atd. Některé

¹⁰⁰ Boddy (2007) prohlašuje, že si případu, kdy by nějaká etnická skupina prováděla obřízku dívkám, a nikoli chlapcům, není vědoma.

jsou muslimské, některé ne. Některé jsou patriarchální, některé ne (např. kmen Kono je matrilineární společností). Některé praktikují formální iniciace do velmi uznávaných ženských organizací, některé ne. Některé věnují velkou pozornost ženské cudnosti, mimomanželské sexuální zdrženlivosti a společenskému usměrňování touhy, ale některé (jako např. Kikujové) jsou ve věcech předmanželského sexu uvolněnější a nejsou nijak puritánské. Ale pokud jde o ženskou iniciaci a úpravy genitálií, tato praxe je téměř vždy kontrolována, prováděna a nejvýrazněji prosazována ženami, ačkoli mužští příbuzní poskytují materiální a morální podporu. Obvykle však mají muži poměrně málo společného s těmito ženskými operacemi, mnoho o nich zřejmě nevědí a mohou mít pocit, že jim nepřísluší do nich zasahovat anebo říkat svým manželkám, matkám, tetám a babičkám, co mají dělat. V těchto společnostech jsou ženy kulturními specialistkami na tuto intimní ženskou oblast a nijak zvlášť se nehodlají vzdávat své moci a dělit se o svá tajemství.“ (Shweder, 2000, s. 221 – 222)

Operace ženských genitálií jsou v Africe typicky organizovány a vedeny ženami. Podobně o mužskou obřízku se starají muži. Muži i ženy hrají každý svou roli v udržování tohoto obyčeje v rámci společné kultury. Podle průzkumů demografů a zdravotníků si ženy ve stejné nebo dokonce větší míře než muži přejí pokračování tradice operací genitálií. (Seven things) Pokud je tedy hlavním cílem boje proti ženské obřízce zajistit, aby ženy měly právo o sobě rozhodovat, pak je ironií, že antimutilační kampaně volající po „rušení“ těchto rituálů a represi oslabují váhu ženského hlasu v tradičních společnostech a usilují o to, aby kontrolu převzali většinou mužští náboženští a političtí vůdci. “Je ironií, že výsledkem některých antimutilačních kampaní v Africe je, že těla a životy žen se dostávají pod nadvládu místních náboženských a politických vůdců – mužů.” (Ahmadu 2012, s. 21)

Naproti tomu Aud Talle ve svém pojednání o obřízce praktikované v Somálsku upozorňuje na jiné významné rysy a místní specifika této praktiky. Somálským dívkám jsou při obřízce odstraněny části tkáně vnějších genitálií považované za „nečisté“, „mužské“, přičemž ale samotná jizva po operaci má symbolizovat penis. Tento znak činí z dívky součást rodové linie, do které se přivdala, do značné míry jí odebírá individuální identitu a činí z ní pouhého člena, příbuzného (agnáta), v rámci mužské linie, přičemž tato kolektivní reprezentace má být – jak dovozuje Talle – jejím hlavním

životním posláním. Poukazuje také na to, že fakt, že v rámci místní kultury jsou obřízky chlapců a dívek komplementární, neznamena, že mají stejnou společenskou váhu. Praxe tanzánských Barabaigů, které Talle rovněž studovala, je taková, že obřízka dívek probíhá v tichosti a soukromí, zatímco obřízka chlapců je předmětem velkých oslav za účasti stovek hostů. (Talle, s. 92 – 93) Diametrální rozdíl v symbolice a významu mezi různými typy praxe vynikne např. při srovnání s pozorováním a interpretacemi obřízky v kmeni Kono, jak je popisuje Ahmadu. Ze svého výzkumu v Somálsku si Talle dále odnesla také poznatek, že ženská obřízka – v Somálsku ve formě infibulace – i pro místní komunitu a především matku či sestru dívky představuje strach z násilí, krve, bolesti, nemoci a smrti. K jednomu úmrtí dívky den po operaci došlo v místě, kde se Talle zúčastnila výzkumu. Bolest je pro somálskou ženu natolik zjevně a těsně spojena s infibulací, že v její mysli zcela splývají. Také proto nemá smysl o jednom ani druhém hovořit. Přesto i Talle uvádí, že jsou to často právě ženy, které na dodržování tradice trvají. Je to tomu tak zřejmě pro jejich vnímání úzké souvislosti obřízky (mužské i ženské) a reprodukce (plodnosti), resp. podmíněnosti druhého prvním. (ibid, s. 97 – 98)

Jsou různé typy ženské obřízky, důvody k jejímu provádění jsou velice rozmanité a rovněž sociokulturní kontext jednotlivých typů této praxe se liší. (Hernlund 2003) Nelze tedy vyslovit závěr ve smyslu, že ženy obecně, vždy a ve všech případech tuto praxi podporují a nahlízejí ji jako svou výhradní doménu a zdroj své genderové autority. Ačkoli ženy bývají největšími zastánkyněmi pokračování tradice, roste také počet těch, které proti této praxi vystupují anebo požadují, aby byl zákrok menší a šetrnější. (Boddy)

Podobně však nelze vyslovit názor, že ženská obřízka, a zvláště ne ženská obřízka jako „celek“, je jednoznačným příkladem násilného útlačení žen v zájmu udržení mužské dominance ve společnosti, že činí z ženy objekt ponížení a sexuální deprivace a že tudíž vymýcení této praxe automaticky zlepší postavení místních žen a učiní je rovnoprávnějšími členy společnosti.

3.8. Pojetí krásy a estetična. Úpravy genitálií v západní kultuře.

Součástí kulturního kontextu ženské (a mužské) obřízky jsou estetická hlediska. Zatímco v západním diskursu převládá označení této procedury jako „mrzačení“, tradiční společnosti, které ji praktikují, ji často považují za zkrášlující. Genitálie dívek i chlapců jsou tak nejen zdokonalovány z hlediska své reprodukční funkce, ale mají se díky operaci také přiblížit estetickému ideálu a být pro budoucího manžela (manželku) více přitažlivé: hladké a čisté. To vše je důležité pro sexuální identitu a vzájemné soužití budoucích mužů a žen.

Ačkoli „kulturou vyžadované“ operace ženských genitálií jsou ve většině západních zemí nezákonné nebo veřejně odsuzované, velmi podobné zákroky mohou západní ženy podstoupit na speciálních klinikách z estetických důvodů anebo pro zvýšení sexuálního uspokojení¹⁰¹ ať už vlastního či svého partnera. Důvody přitom nejsou jiné než opět kulturní: snaha přiblížit se (populární a pornografickou) kulturou propagovanému ideálu po estetické i funkční stránce. Na tyto operace se pochopitelně nevztahuje zásada, že „kultura není žádnou omluvou pro mrzačení ženských genitálií“.¹⁰² (Johnsdotter 2007, Hernlund, Shell-Duncan 2007, Ahmadu, 2007).

Dostupnost zobrazení ženských genitálií radikálně stoupla díky internetu a spolu s ní i zájem o plastické operace intimních partií. Ačkoli celkové množství operací tohoto typu prováděných na Západě zatím není velké, jedná se o nejrychleji rostoucí odvětví plastické chirurgie v této části světa. (Seven things) Snaha o dosažení „ideálního“ hladkého a čistého (mladistvého) vzhledu přitom nápadně připomíná estetické standardy spojené s operacemi genitálií praktikované v Africe. Ženy, které podstoupily

¹⁰¹ Velmi paradoxně, když tradiční obřízka je spojována naopak se snížením sexuálního uspokojení...

¹⁰² I kosmetické operace (např. augmentace prsou, liposukce a různé omlazovací operace, jakož i kosmetické operace genitálií) jsou rovněž předmětem kritiky. Kritizují je lékaři, kteří poukazují na podceňovaná zdravotní rizika, a kritizují je také některé feministky, které je považují za důsledek tlaku na podřízení se ideálu ženské krásy, což je podle nich jen jiná forma zneužívání a podrobování žen. V případě kosmetických operací však probíhá kritická debata, aniž by někdo seriózně zpochybnil právo ženy se pro takovou operaci samostatně rozhodnout.

tuto chirurgickou úpravu genitálií, aby je přizpůsobily svým estetickým představám, uvádějí v osobních výpovědích důvody, které jakoby byly ozvěnou svědectví posbíraných antropology ve společnostech a komunitách provádějících ženskou obřízku: „Je to čistší, hygieničtější... je to vytvarované. Vypadá to hezky. Upřímně, cítím se více sexy.“¹⁰³

Úpravu zevních pohlavních orgánů může žena podstoupit i v České republice. Důvody jsou rovněž povětšinou estetické. „S pacientkou, která by zákrok potřebovala ze zdravotních důvodů, jsem se ještě nesetkal. Spíše jim, nebo jejich partnerům, vadí zvětšené malé stydké pysky z estetických důvodů...“¹⁰⁴ Klinik poskytujících podobné služby je v České republice několik a lze je nalézt snadno na internetu. Ovšem s výjimkou – na Západě obvyklého – vysokého hygienického standardu a dostupnosti anestetik se technicky vzato jedná o zákrok srovnatelný s méně invazivními typy ženské obřízky. Zajímavý je zejména výčet inzerovaných předností nabízených zákroků:

Laser Plastic, Praha 1,¹⁰⁵ nabízí „okamžitý efekt, jednoduchost, nekomplikovanost provedení a cenovou dostupnost“. Mezi přednosti nabízené labioplastiky (chirurgické úpravy stydkých pysků) patří např.: „dobrý a rychlý kosmetický efekt, jednoduchost zákroku s možností ambulantního provedení, minimální pooperační komplikace, minimální pracovní omezení, zkvalitnění sexuálního života, posílení sebevědomí a zdravotní bezrizikovitost výkonu“. Ústav estetické medicíny v Praze a Karlových Varech¹⁰⁶ na svých internetových stránkách inzeruje, že „velikost a tvar [stydkých

¹⁰³ Gorov, L. 1999. „The latest fad from La-La Land: A ‘designer vagina’” Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies: <http://www.jendajournal.com/v011/dvagina.html> cit. In: Hernlund, Shell-Duncan 2007

¹⁰⁴ Michal Fanta, gynekolog v článku v časopise Ona Dnes, Mám přešitý klín. Je hezčí a cítím se líp, tvrdí pacientka Monika. 24.9. 2009; URL: Zdroj: http://ona.idnes.cz/mam-presity-klin-je-hezci-a-citim-se-lip-tvrdi-pacientka-monika-p68-/krasa.aspx?c=A090921_105542_ona_krása_jup

¹⁰⁵ <http://www.laserplastic.cz/plasticke-operace/plastika-stydkych-pysku-labioplastika/>

¹⁰⁶ <http://www.uem.cz/zakroky/operace-stydkych-pysku-labioplastika>

pysků] se dá dle možností tkáně přizpůsobit požadavkům pacientky[, přičemž v]zhledem k tomu, že tkáně této lokality mají velmi dobrou schopnost regenerace, nebývá po plastické operaci stydkých pysků problém ani s hojením, ani s jizvami, které se během několika týdnů téměř ztratí a nejsou viditelné. Několik týdnů mohou přetrvávat změny citlivosti, které se postupně rovněž upraví.“ Gyncentrum Praha¹⁰⁷ uvádí, že „bolestivost po operaci není nijak veliká, pacientky většinou udávají pouze nepříjemné pálení asi dva dny po výkonu. K definitivnímu zahojení dochází asi za 2 týdny.“

V nabídce výše uvedených zařízení jsou dále méně časté, nicméně dostupné zákroky, např.: hymenoplastika (obnovení panenské blány), augmentace velkých stydkých pysků, plastická úprava poševního vchodu, rejuvenace (omlazení) genitálu atd.

3.9. Mužská versus ženská

Operace genitálií se – jak už bylo uvedeno výše – z tradičních důvodů provádějí jak dívkám, tak chlapcům. Všechny (anebo téměř všechny) společnosti praktikující ženskou obřízku, praktikují paralelně, v podobném rituálním kontextu a přibližně ve stejném věku také obřízku mužskou¹⁰⁸ a považují oba rituály (ačkoli podoba rituálu se může v obou případech lišit) za analogické v morálním a kosmologickém smyslu (Boddy).

Tradiční mužská obřízka (např. ta, kterou provádějí židé u novorozenců), prováděná *pouze* chlapcům, je dobře známá i v Evropě a ve Spojených státech. Přibližně 30 % všech mužů na světě absolvovalo nějakou formu operativní úpravy, často (jako v Turecku, Jižní Koreji a mnoha zemích Afriky) v pubertálním a adolescentním období.

¹⁰⁷ <http://www.gyncentrum.cz/labioplastika/>

¹⁰⁸ Boddy (1999) tvrdí, že alespoň v Africe není etnikum, které by praktikovalo výhradně ženskou obřízku, a nikoli mužskou, a to je právě vodítkem pro kulturní porozumění.

(Seven things) Americký kulturní antropolog Richard Shweder¹⁰⁹ provedl komparativní analýzu postupů při provádění obou druhů obřízky (mužské i ženské) a aplikoval na ně stejná kritéria, např.: zda byl poskytnut souhlas či ne, zda se jedná o osobu dospělou či nezletilou a zda je zákrok reverzibilní či nikoliv. Na základě svých závěrů pokládá otázku, zda „nestejné nakládání s tématy mužské a ženské obřízky ukazuje na pokrytectví, etnocentrismus anebo neopodstatněné meze tolerance kladené vůči etnickým menšinám ve Spojených Státech a Evropě?“ (Hernlund, Shell-Duncan 2007, s. 18)

Některé kultury zasahují do mužských genitálií podstatně zásadněji, než se děje u mužské obřízky známé rovněž na západě,¹¹⁰ aniž by to vzbuzovalo pozornost v čemkoli srovnatelnou se zděšením, které vyvolává obřízka ženská. Když jsou ženy obřízkou násilím oddělovány od své podstaty, jak tvrdí některé feministické autorky, proč to neplatí o podobných zákrocích do genitálií muže? (Boddy)

Rozsáhlé kampaně na vymýcení ženské obřízky přitom úplně mužskou obřízku prováděnou z tradičních (náboženských) důvodů opomíjejí. Z hlediska problému kulturního relativismu je zajímavé hledat důvody toho, proč tomu tak je.

Tento relativismus domyšlený do důsledků ilustruje na hypotetickém příkladu Shweder (2000): Africká matka žijící ve Spojených státech by mohla – z důvodů svého přesvědčení o tom, co je dobré pro blaho jejích dětí z hlediska tělesného, společenského i duchovního – nechat provést obřízku (odstranění předkožky) svého syna, neboť tento typ zákroku odpovídá americké tradici,¹¹¹ zatímco na zcela srovnatelný zákrok

¹⁰⁹ Citace z: Shweder, R., M. Minow, and H.R. Marcus, eds. 2002. *Engaging cultural differences: The multicultural challenge in liberal democracies*. New York: Russel Sage Foundation.

¹¹⁰ Např. tzv. subincize rozšířená mezi domorodými australskými kmeny spočívá v provedení hlubokého podélného řezu penisem až k močové trubici. Provádí se rovněž v rámci přechodových rituálů, obřadů dospělosti. Subincize je známá také v jiných částech světa, např. v Amazonii, u keňských Samburů atd. Zdroj: Wikipedia; URL: http://en.wikipedia.org/wiki/Penile_subincision

¹¹¹ Vysoké procento obřízek prováděných v USA ilustruje např. článek z internetového vydání The New York Times ze 16.8. 2010 nazvaný „Steep Drop Seen in Circumcisions in U.S.“ Uvádí, že zatímco v r.

(odstranění předkožky kolem klitorisu dívky, klasifikované WHO jako „mrzačení ženských genitálií I. typu) by se vztahoval zákonný zákaz. Je pozoruhodné, že v přísně právním státě a natolik multikulturním prostředí jsou v daném – hypotetickém, ale nikoli nereálném – příkladě potenciálně porušeny principy rovnosti, svobody náboženství, kultury a soukromí.

Skutečný příklad ze Spojených států uvádí Hernlund a Shell Duncan (2007). V soudním řízení Fishbeck versus Severní Dakota se matka chlapce, jehož otec nechal obřezat proti její vůli, domáhá uznání protiústavnosti legislativy zakazující ve Spojených státech ženskou obřízku těmito slovy: „Nikdo nepochybuje, že děti by měly být chráněny před zbytečným znetvořováním genitálií, se kterým nemohly vyslovit souhlas. Je otázkou, jestli má být dětem mužského pohlaví tato ochrana odmítána právě jen kvůli jejich pohlaví.“ Svědek matky, znalec v oboru medicíny, k tomu dodal: *„Komplikace vyplývající z operativních změn genitálií orgánů jsou podobné u žen i mužů. Rozdíly se vztahují pouze k pohlavně specifickým funkcím jako je menstruace, porod dítěte, impotence či předčasná ejakulace“ a dále: „důvody, které rodiny uvádějí pro operativní změny genitálií svých dětí jsou skoro identické, ať se jedná o dívku v Africe či chlapce ve Spojených Státech,“ a jsou to: „čistota, prevence nemocí, náboženství, to, aby vypadaly stejně jako jiné děti nebo jejich rodiče, obava z promiskuity a vnímání upravených genitálií jako atraktivnějších ze strany opačného pohlaví.“* (překl. aut.)

Faktem je, že vnímání obvyklé v našem (např. evropském) kulturním prostředí je takové, že nazývat mužskou obřízku mrzačením genitálií je přepjaté, a nenazvat ženskou obřízku stejným způsobem je cynické.¹¹² Máme pravděpodobně – především

2006 bylo v USA ve zdravotnických zařízeních obřezáno 56% novorozenců, v r. 2009 to bylo již jen 32,5%, přičemž tato data nezahrnují rituální obřízku prováděnou mimo zdravotnická zařízení a zákroky nehrazené zdravotní pojišťovnou; URL: http://www.nytimes.com/2010/08/17/health/research/17circ.html?_r=0

¹¹² Mužská obřízka může být předmětem vtipů a společenské konverzace i jako aspekt (byť třeba v České republice poněkud excentrický) životního stylu. V jedné epizodě seriálu Sex ve městě nazvané Šarpej jedna z hrdinek, Charlotte, poprvé v životě narazí na „neobřezaného“ sexuálního partnera. Ohledně vzhledu jeho penisu se vede v této epizodě dosti explicitní dialog. Přípustnost a srozumitelnost humorně

díky masivním kampaním za vymýcení ženské obřízky – představu, že ženský typ je podstatně krutější, bolestivější a závažnější. Ale může tomu být i naopak. Náš tolerantní, pozitivní či neutrální vztah k mužské obřízce může být dán tím, že je v západní kultuře obvyklá. Ženská obřízka je cizorodý, naší kultuře neznámý fenomén, který z povahy věci budí větší nejistotu, strach, a proto máme tendenci připisovat mu drastičtější účinky a předem odmítáme jakákoli jeho možná pozitiva. Pochopitelně, termín „ženská obřízka“ je dosti vágní a zahrnuje celou škálu zákroků od spíše symbolických až po velmi invazivní, při nichž dochází k odstranění značné části (většiny) tkáně vnějších ženských genitálií. Onen strach z cizorodého a neznámého je však nejspíše velmi nápomocným faktorem všech antimutilačních kampaní.

Světová zdravotnická organizace nedávno zveřejnila výsledky výzkumu, podle něhož obřízka u muže může snížit riziko, že se nakazí virem HIV při heterosexuálním styku až o 60% a tudíž ve společné kampani se Světovým programem OSN pro HIV/AIDS (UNAIDS) doporučuje provádění mužské obřízky jako jednu z forem vhodné (byť pouze částečně účinné) prevence.¹¹³ Zkoumat pozitivní zdravotní dopady mírnějších forem ženské obřízky, tedy těch, které jsou mírou invazivnosti srovnatelné s obřízkou mužskou (odstraněním předkožky) je naprosto nemyslitelné.

3.10. Obraz mužské a ženské obřízky v médiích, analýza textů

Média, především komerční média středního proudu, do určité míry reflektují a do určité míry spoluvytvářejí veřejné mínění. Odrážejí a zároveň upevňují stereotypy, ukazují nám, jak je co vnímáno, a zároveň podsouvají, jak bychom měli tytéž věci vnímat také my. Příklady stereotypů jsou často až humorné.

Marketing postavený na stereotypu pomohl v roce 1975 uvést do módního světa modelku somálského původu Iman Abdulmadžíd. Iman „objevil“ americký módní

nadsázky je dokladem toho, že mužská obřízka je na Západě, zejména ve Spojených státech, pokládána za jev známý, takřka „domácí“.

¹¹³ <http://www.who.int/hiv/topics/malecircumcision/en/>

fotograf Peter Beard v Nairobi, kde v té době žila se svou rodinou jako uprchlice. Iman však vyrostla jako příslušnice somálské elity, byla dcerou lékařky a diplomata, někdejšího somálského velvyslance v Saúdské Arábii, který musel uprchnout ze země z politických důvodů. Iman studovala na nairobské univerzitě politické vědy díky stipendiu poskytnutému keňskou vládou a hovořila pěti jazyky. Těsně před tím, než přijela s Beardem do New Yorku, však vyšel celostránkový článek v New York Post, který ji popisoval jako členku domorodého kmene, která ještě před necelým rokem neuměla slovo anglicky, žila kočovným způsobem života a pásla kozy v africké buši. Iman sama ten rozruch, který záměrně Beard kolem její osoby vyvolal, později (s nechápavým úsměvem, snad nad zaostalostí západního publika) komentovala: „*To, jak jsem byla představena tisku, bylo velmi sexistické.*“ „*Vždycky jsem říkala, že jsem nebyla nikým objevena, protože jsem nebyla ztracená.*“ „*K čemu to bylo dobré, ještě v roce 1975?! Vždyť nemluvíme o roce 1945 nebo osmnáct set něco...*“¹¹⁴¹¹⁵

Témata a jevy, které jsou neznámé, nové, pro někoho překvapivé či cizí – jako například somálská kráska na módním mole v New Yorku v polovině 70. let – podléhají stereotypům častěji a důkladněji, než úkaz, který lze pozorovat v dostupném a kulturně srozumitelném okolí.

¹¹⁴ Rozhovor s Iman, pořad InnerViews with Ernie Manouse americké televizní stanice PBS z 25. 7. 2006; URL: <http://www.youtube.com/watch?v=8FTYAGzoLS4>; překlad aut.

¹¹⁵ Zajímavým detailem je, že Iman nikdy nespojila své jméno s kampaní proti ženské obřízce ani se na toto téma veřejně nevyjadřovala, ačkoli se zapojila do práce některých charitativních a lidskoprávních organizací, včetně těch, které jsou aktivní v tématech v Africe velmi kontroverzních. Např. jí podporovaný Enough Project se zaměřuje na genocidu, válečné zločiny, etnické čistky a závažná porušování lidských práv jako je např. zotročování a verbování dětí v Africe, především v Súdánu, Kongu a Somálsku. Výzkum neziskové organizace Enough Project se zabývá také souvislostmi s těžbou a nelegálním světovým obchodem s drahokamy pocházejícími z Afriky.

3.10.1. Chlapce lze obřezávat...

Články, které následovaly v českých médiích po rozhodnutí soudu z května roku 2012 v Kolíně nad Rýnem,¹¹⁶ který zakázal rituální obřízky malých chlapců poté, co se u jednoho z nich objevily po provedení zákroku zdravotní komplikace, se vyznačovaly vyvážeností. V článcích se objevilo jak stanovisko odpůrců obřízky, poukazujících kromě zdravotních rizik především na otázku tělesné integrity a nutnosti zachovat dítěti možnost samostatné svobodné volby do věku, kdy je jí schopno odpovědně učinit (hovořilo se většinou o věku kolem 14 let), tak důvody obhájců obřízky, představitelů židovské a muslimské náboženské komunity.¹¹⁷ V článcích bylo seriózně nadneseno téma náboženské svobody a tolerance, především s poukazem na citlivost dodržování židovské tradice v zemi s nacistickou minulostí. V článcích byla citována (tradiční) náboženská autorita, rabín Goldberg, jehož se původní rozsudek kolínského soudu také týkal. Goldberg sdělil agentuře Reuters, že za svůj život obřezal na čtyři tisíce chlapců a v žádném případě nedošlo ke zdravotním komplikacím.¹¹⁸ Zcela odlišná, než je tomu v případě obřízky dívek, byla v německé kauze i reakce politiků. Na návrh ministryně spravedlnosti Sabine Leutheusserové-Schnarrenbergerové schválil německý parlament do několika měsíců nový zákon, který stanovuje pravidla obřízky chlapců z náboženských důvodů a dovoluje ji v případě, že jsou dodržena lékařská pravidla a že s úkonem u dětí souhlasí rodiče. U chlapců mladších půl roku přitom mohou zákrok provádět nejen lékaři, ale i vyškolení představitelé náboženských obcí. Tím zákon vyšel vstříc židovské komunitě, kde obřad provádí rituální obřezávač, takzvaný mohel. Ministryně spravedlnosti schválení zákona komentovala slovy: „*Zákon o obřízce*

¹¹⁶ http://www.lg-koeln.nrw.de/Presse/Pressemitteilungen/2012_06_26_Beschneidung.pdf

¹¹⁷ „Obřízka spojila židy a muslimy. Společně bojují proti jejímu zákazu.“ Internetové vydání Lidových novin, článek ze dne 9. září 2012; URL: http://www.lidovky.cz/stovky-zidu-a-muslimu-demonstrovaly-v-berline-za-pravo-na-obrizky-10w-/zpravy-svet.aspx?c=A120909_182459_in_zahranici_jv

¹¹⁸ „Německý rabín provádí obřízky i přes zákaz. Teď čelí žalobě.“ Článek ze dne 23. srpna 2012; URL: http://www.lidovky.cz/nemci-obrizky-zatrhli-rabin-je-provadi-dal-ted-celi-zalobe-pmb-/zpravy-svet.aspx?c=A120823_104737_in_zahranici_jv

*zavádí zpět normální stav, který byl až do května letošního roku zcela samozřejmý.*¹¹⁹ Z politického hlediska je zajímavý postřeh komentátora Hospodářských novin Luboše Palaty, totiž, že ve dvaosmdesátimilionové Spolkové republice žije zhruba čtvrt milionu židů a na čtyři miliony muslimů, což představuje (pouze) asi 5% obyvatel. Bundestag přitom přijal zákon podle Palaty „jasnou většinou 434 hlasů proti 100 po tlaku vlivné židovské komunity, kterou podpořila několikamilionová komunita muslimů žijících v Německu,“ ačkoli prý polovina Němců náboženskou obřízku jednoznačně odmítá a žádá její úplný zákaz a mnozí ji údajně dokonce považují za podobně barbarský akt, jako obřízku ženskou¹²⁰. Proti zákonu podle České televize protestovaly některé lidskoprávní organizace, které poukazovaly na nevratný zásah do těla dítěte a ohrožení jeho zdraví.¹²¹

3.10.2. ... ale děvčata ne.

Články na téma ženské obřízky, které se ve stejných českých médiích¹²² objevily ve větším počtu v letech 2010 a 2011 (v období časově nejbližším článkům věnovaným problematice obřízky mužské z r. 2012) souvisejí s uvedením filmu *Květ pouště*

¹¹⁹ „Náboženská obřízka bude v Německu legální. Nesmí ale ohrozit zdraví dítěte.“ Internetové vydání Hospodářských novin, článek ze dne 12. prosince 2012, zdroj: ČTK; URL: <http://zpravy.ihned.cz/c1-58955390-nemecko-rozhodlo-nabozenska-obrizka-bude-legalni>; další zdroje: Události ČT ze dne 10. 10. 2012; URL: <http://www.ceskatelevize.cz/ivysilani/1097181328-udalosti/212411000101010/obsah/223327-obrizka-v-nemecku/>

¹²⁰ „Židé a muslimové se společně radují. Obřízka bude v Německu povolena.“ Internetové vydání Hospodářských novin, článek ze dne 12. prosince 2012; URL: http://zpravy.idnes.cz/obrizka-zustane-v-nemecku-povolena-du8-/zahranicni.aspx?c=A121212_192023_zahranicni_pul

¹²¹ „Němečtí poslanci: obřízka je legální.“ Internetové stránky ČT, článek ze dne 12. 12. 2012; URL: <http://www.ceskatelevize.cz/ct24/svet/207297-nemecti-poslanci-obrizka-je-legalni/>

¹²² Internetová vydání hlavních deníků iHNed, iDNES a lidovky.cz a internetové stránky České televize

natočeného podle románu o životě Waris Dirieové¹²³ na festivalu Febiofest (březen 2010) a s uvedením dokumentárního snímku českých filmařek *Latima* (Obřezané) o tradičním rituálu ženské obřízky prováděném kmenem Samburů v severní Keni (říjen 2011). V obou případech se jedná o filmy angažované (čemuž odpovídá tón a obsah článků jim věnovaných), jejich cílem je kromě prezentace exotického atraktivního tématu také „osvěta“, resp. další šíření odmítavého postoje k ženské obřízce. Umělecké filmové prostředky – jak u filmu dokumentárního, tak hraného (byť opřeného o skutečný příběh) podporují emocionalitu, subjektivnost a zkratkovitost sdělení.

V obou článcích věnovaných prezentaci filmu *Květ pouště*¹²⁴ jsou reprodukovány názory a zkušenosti režisérky filmu Sherry Hormannové z natáčení. Jsou tedy především pohledem filmového tvůrce, který přistupuje ke zvolené látce s určitým autorským záměrem. Její vyjádření v článku se často zakládají na osobních dojmech, pocitech a někdy i předsudcích, prostřednictvím kterých interpretuje svoje zážitky. Je pravděpodobné, že v západním prostředí málokdy narazí na vyhraněný opačný názor nebo informovaného oponenta: „*Vzpomínám si na projekci v Marrákeši pro 1500 lidí, kdy muslimové uprostřed filmu vstávali a tleskali.*“ (článek z 28. 3.) „*Byla jsem třeba na velké projekci v Marrákeši pro 1200 lidí, většinou tradičních muslimů. Tleskali během projekce, třeba ve scéně, kde si Waris konečně sundá čádor. Všude žijí lidé, kteří si přejí změnu k lepšímu. A podle mě je snadnější, když tradicím nastaví zrcadlo film natočený lidmi zvenčí, než když to udělá někdo zevnitř dané kultury. Pak je pro lidi jednodušší reflektovat sebe sama. To je moje zkušenost.*“ (článek z 30. 3.) Odlišnost v údajích může být způsobena překladem či chybou novináře, který vedl s režisérkou

¹²³ Životopis Waris Dirie a souvislosti vzniku knihy *Květ pouště*, z níž vychází scénář stejnojmenného filmu je uveden výše v této části mé práce věnované ženské obřízce.

¹²⁴ „Africká modelka proti ženské obřízce: Febiofest představil *Květ pouště*.“ Článek ze dne 28. března 2010; URL: http://www.lidovky.cz/afrika-modelka-proti-zenske-obrizce-febiofest-predstavil-kvet-pouste-1mb-/kultura.aspx?c=A100328_140845_in_kultura_mev a „Nesměla jsem uhnout očima, říká režisérka filmu *Květ pouště*.“ Článek ze dne 30. března 2010; URL: http://www.lidovky.cz/nesmela-jsem-uhnout-ocima-rika-reziserka-filmu-kvet-pouste-po8-/kultura.aspx?c=A100330_092454_in_kultura_tsh

interview. Každopádně je však Marrákeš rušné velkoměsto a nachází se v jižní části Maroka, země, kde se ženská obřízka podle dostupných informací neprovádí.¹²⁵ Za pozornost stojí automatismus, s jakým režisérka předpokládá, že změna k lepšímu je pro místní obyvatele změna směrem k západnímu způsobu života a s jakým dále předpokládá, že její dílo je součástí této pokračující „civilizační mise“.

„Ale jinak je „můj“ Květ pouště stoprocentně autentický – včetně té scény zmrzačení. Autentická je žiletka, kterou ji obřezou, trny ze stromu, kterými ji zašijí, dokonce i ta stařena, která to provede, obřízky provozuje i ve skutečnosti. Věrohodnost byl můj hlavní cíl.“ Autentičnost interpretace a sdělení se jistě nezakládá pouze na pravosti použitých kulis a rekvizit. Věrohodnost v tomto případě můžeme chápat spíše jako věrnost literární předloze, jejíž spoluautorkou byla Waris Dirie, která však odešla ze své rodné země ve věku 13 let a – jak vyplývá z jejích pozdějších vyjádření a angažmá – respekt ke kultuře svých předků si z různých důvodů s sebou neodnesla. K natáčení scény obřízky se tvůrcům filmu podařilo získat ženu, která tyto zákroky 40 let prováděla. Autorka spolupráci s ní interpretuje takto: *„Stavěla se k tomu ochotně, jakoby chtěla splatit dluh.“* Není však přinejmenším možná i varianta, že je ona žena na svou funkci obřezávačky hrdá a nevidí na svém povolání nic špatného?

Emocionalitě výrazu prospívají i exotické exteriéry filmu konvenující naší představě o Africe jako směsice krásného a krutého, tajemného a primitivního. Přestože autorka je přesvědčena, že ukazuje jiné než notorické obrazy, rozpraskaná půda a vyhublé děti se vzedmutými břichy jsou v dnešních západních médiích přinejmenším stejně časté jako záběry ze safari. *„V Evropě Afriku „známe“ z krásných fotek ve výpravných obrázkových knížkách, ale to je Keňa, sloni, tygři a tak. Tyhle estetizované záběry málokdy ukazují třeba vyprahlou rozpraskanou půdu. Nebo vyhublé domorodce. Je to krása smíchaná s hrůzou. O něco takového jsem se pokoušela.“*

Autorka se netají svým angažovaným postojem: *„Ale celý štáb byl do tématu tak ponořený (bez ohledu na bezpečnostní rizika, která musel podstoupit během natáčení), že nám záleželo jen na tom, aby se náš film podařilo dokončit a dostat do světa. Cítili*

¹²⁵ Např.: <http://www.african-women.org/FGM/myths.php>

jsme za to téma zodpovědnost – angažovanost.“ „Jsem sice bílá, ale podle mě u tohoto tématu na barvě pleti nezáleží. Jsem žena, jsem matka a jsem člověk. A všichni jsme kdysi byli dětmi. Jádro toho příběhu podle mě leží v tom, že dětem se nesmí ubližovat.“ „V Benátkách to bylo poprvé (co autorka zažila nadšenou reakci publika), potila jsem se trémou. S Waris jsme se celé nervózní držely za ruce. Diváci plakali, ale přitom byli rádi, že se něco dozvěděli. Vstávali a ptali se, co můžou udělat. Říkaly jsme jim, ať začnou se svým okolím.“ Angažovanost souvisí i s autorčíným pocitem poslání: „Obřízka je tam (v Džibutsku, kde se natáčelo namísto Somálska, kde se ve skutečnosti Waris Dirie narodila) oficiálně zakázaná, ale pořád se děje. Víтали nás, protože jsme přivezli peníze a práci. Ale zároveň jsme byli běloši, kteří se odvážili kritizovat jejich rituály. Takže třeba při scéně na tržišti byli lidé okolo velmi agresivní, házeli na nás kameny.“

Článek o filmu *Latima*¹²⁶ je směsí popisu tradičního rituálu probíhajícího v exotických, primitivních kulisách sdělovaném s jistým odstupem a zprostředkováním fyzické bolesti, tedy toho jediného, co je (zdánlivě) mezikulturně srozumitelné: „*Oholená hlava, slavnostní náhrdelník a žiletka. Ženská obřízka vypadá v celé severní Keni skoro stejně. „Ráno mi oholili hlavu a oblékli slavnostní náhrdelník. Vlastně celý den byl velmi slavnostní.“ „Večer mne položili na kůži před vchodem do domu. Ženy mě držely za ramena a za nohy. Strašně to bolelo,*“ vypráví Elisabeth u své chýše ve vyprahlé vesnici Nangida. Jednatřicetiletá žena patří ke kmeni Samburů, kteří obývají suché pláně a hory v severní Keni. Podobně jako ostatní ženy z osamocené vesnice uprostřed polopouště Elisabeth zdobí čelenka z barevných korálek, náramky, velké mosazné náušnice a tradiční šaty z pestrobarevných látek. Zářivé barevné ozdoby patří k samburské tradici. Stejně jako ženská obřízka.“ Článek podává obraz nevyhnutelnosti a zároveň naprosté nesrozumitelnosti zákroku, a to i pro samotnou samburskou komunitu: *Ač je bolestivé mrzačení žen v zemi zakázané, z kmene Samburů ho*

¹²⁶ Účelem je zde srovnání novinových článků stejného žánru (internetová vydání hlavních českých deníků) o mužské a ženské obřízce. Z tohoto důvodu se nezabývám obsahem filmů, o kterých články pojednávají.

podstoupí skoro všechny. Nikdo už neví, kdy se s bolestivým rituálem začalo, ani proč se dělá. „Dělali to naši předkové, musíme v tom pokračovat, je to tradice,“ zní jako mantra z úst mnohých Samburů. Pokud žena není obřezaná, nemá pro okolí žádnou cenu. Ostatní v ní stále vidí dítě a muži jí začnou opovrhovat. Žádný samburský bojovník si nechce vzít neobřezanou ženu.“ Vybraná svědectví žen potvrzují apriorní stereotypy diváků filmu, které ale vzhledem k dostupné etnografické literatuře nelze považovat za reprezentativní. „Žena je pouhý nástroj k plození,“ říká další obyvatelka Nangidy Josephine. „Muž má rád jen děti, mě ne. Porodila jsem mu jich jedenáct, a přesto jsem pro něj nic neznamovala,“ popsala osud většiny žen z vesnice.“ Toto svědectví bez konkrétního kontextu naznačuje, že ženská obřízka je jako symbol nerovnoprávnosti ženy zásadní překážkou její životní spokojenosti.

Přímá svědectví, kusá a vytržená z kontextu (např. jaký je životní styl Samburů, jaké vyznávají hodnoty a co považují za štěstí, jaký je rituální význam obřízky prováděné jak u dospívajících dívek, tak chlapců)¹²⁷ se v článku mísí s obecnými informacemi známými z kampaní proti ženské obřízce: *Co na tom, že pro obřezanou ženu je pak každý pohlavní styk bolestivý a často ho doprovází krvácení a následné infekce.* Zajímavé, ale spíše bezděčně, jsou v daném kontextu postřehy v závěru článku: *„Vzepřít se krvavé tradici není jednoduché. (Je to tedy možné.) Mnozí se domnívají, že odpor k obřízce do Afriky zanesl západní svět. (Západní kampaně proti ženské obřízce tedy působí často spíše kontraproduktivně.) Přesto se najdou ženy, které se nechtějí nechat obřezat. Musí se však smířit s tím, že je nejspíš zavrhne rodina a budou vyhnány z vesnice. Někdy se však celá rodina s dcerou raději odstěhuje, než by ji nechala obřezat. Vytrvalému tlaku okolí totiž dokáže odolávat jen málokdo. „Je to na nás,“ věří*

¹²⁷ Jak např. uvádí na více místech ve své více než čtyřsetstránkové dizertační práci věnované materiální kultuře Samburů Katherine Mary Grillo. 2012. *„The Materiality of Mobile Pastoralism: Ethnoarchaeological Perspectives from Samburu, Kenya.“* Washington University in St. Louis, Electronic Thesis and Dissertations; URL: <http://openscholarship.wustl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1956&context=etd> Mezi samburskými pastevci je navíc praktikována obzvláště invazivní forma mužské obřízky, tzv. subincize spočívající v podélném naříznutí penisu, Wikipedia; URL: http://en.wikipedia.org/wiki/Penile_subincision

některé emancipovanější ženy z Nangidy. „Měly bychom chodit vesnici od vesnice a snažit se ostatní přesvědčit, že obřízka není nic dobrého,“ říkají s tím, že je nutné tradici změnit. (Žádná společnost a žádná kultura, ani tak výrazně tradiční a od okolního světa izolovaná, jako je komunita a kultura Samburů, nejsou neměnné a imunní vůči reflexi vlastních tradic, která ústí ve změnu.)

3.10.3. Tabulka 1. Přehled dominantních postojů v analyzovaných mediálních výstupech.

Mužská obřízka	Ženská obřízka
<ul style="list-style-type: none"> • nezaujatost, popis problému, „který se nás netýká“ 	<ul style="list-style-type: none"> • angažovanost, emocionalita, snaha mobilizovat k pomoci a zúčastnit se „kampaně“, fascinace tématem
<ul style="list-style-type: none"> • objektivita, nestrannost 	<ul style="list-style-type: none"> • subjektivita, jednostrannost
<ul style="list-style-type: none"> • ohled na náboženské svobody, respekt k jiné tradici 	<ul style="list-style-type: none"> • etnocentrismus, kulturní nadřazenost vůči „primitivnímu“
<ul style="list-style-type: none"> • uznání rovnoprávnosti „těch druhých“ (židů, muslimů) a práva do určité míry o sobě rozhodovat (tato podmíněná benevolence se týká především muslimů) 	<ul style="list-style-type: none"> • touha pomoci „nesvéprávným obětem“ (africkým ženám)
<ul style="list-style-type: none"> • vnímání kontextu a souvislostí, konkrétních detailů 	<ul style="list-style-type: none"> • přehlížení či záměrné odmítání kontextu a souvislostí, vypomáhání si stereotypy a „obecně známými fakty“
<ul style="list-style-type: none"> • řešení vycházející z otevřenosti, porozumění, tolerance a kompromisu 	<ul style="list-style-type: none"> • řešení vycházející z apriorního odmítání alternativ, neporozumění, nekompromisní hodnotové soudy
<ul style="list-style-type: none"> • politika plurality, multikulturalismus 	<ul style="list-style-type: none"> • politika nivelizace, universalismus

3.11. Koloniální obraz – negramotná týraná žena jako oběť

Radhika Coomaraswamy, bývala zvláštní zpravodajka OSN pro násilí na ženách, ačkoli sama věnovala velké úsilí boji proti němu a zvláště ve spojení s různými tradičními praktikami, ve své pozdější akademické práci připustila, že světové tažení proti násilí na ženách učinilo z ženy v tzv. třetím světě bezmocnou oběť, neschopnou přesvědčivého vyjádření se a racionálního rozhodování.¹²⁸ (Herlund, Shell-Duncan 2007, s. 29)

Zdůrazňování bezmocnosti na úkor aktivity, samostatnosti a autonomie je v logice současného lidskoprávního diskurzu. Jeho ústředním konceptem je *zranitelnost* (vulnerability). Obětí porušování lidských práv je typicky osoba, která je z nějakého důvodu bezmocná, neschopná se rozhodovat ve vlastním zájmu a nucená snášet různé formy bolesti a utrpení. Obvyklé kategorie obětí jsou ženy a děti, původní obyvatelé, chudí lidé a marginalizované etnické a rasové skupiny. Bezmocnost oběti volá po tom, aby ji někdo zastoupil v obhajobě jejích zájmů a zasadil se o ukončení jejího utrpení. Toto pojetí oběti porušování lidských práv je natolik zásadní, že aktivisté (a dokonce zranitelné osoby či skupiny samy) mají tendenci pokud možno vždy a důsledně argumentovat v tomto smyslu. (Merry, 2007)

Paradoxem přitom je, že k současné ekonomické marginalizaci a postavení žen v subsaharské Africe, které budí účast, zájem a aktivitu zastánců genderové rovnosti na Západě, významně přispělo nejen otroctví v předkoloniální éře, ale také cizorodé kulturní konstrukty jednotlivce, manželství a rodiny, které do Afriky přineslo misionářské působení ve vzdělávání. Kolonialismus koncem 19. století pak zformalizoval patriarchální dominanci jednak povahou koloniální ekonomiky (orientovanou na těžbu a produkci na export), způsobem fungování koloniální správy

¹²⁸ V letech 1994 – 2003, nyní je zástupkyní generálního tajemníka OSN a zvláštní představitelkou pro otázku dětí v ozbrojených konfliktech; citováno z: „*Fighting violence against women as an international right.*“ Paper presented at the University of Washington Speaker Series: Human Rights from the Bottom Up, Seattle, March 8

(spoléhající výhradně na místní mužské představitele) a instrumentalizací a kodifikací zvykového práva. (Akyeampong, Fofack 2012)¹²⁹

Mezi diskurzy, které se tak či onak dotýkají situace v Africe, vynikají ve viktimizaci žen kampaně proti ženské obřízce západních nevládních organizací. Arogance a povýšenost, která tyto kampaně často provází, nezohledňuje dostatečně místní kontext a procesy změn, které přirozeně probíhají v samotných komunitách, nezřídka za aktivní ženské účasti či vedení. Coomaraswamy, sama původem ze Srí Lanky, poznamenává, že u ní tento přístup vyvolává strach z dědictví imperialismu, který nadřazoval západní kulturu všem ostatním a v jejím zájmu potíral místní svobodu, autonomii a právo na rozhodování o vlastních záležitostech. (Hernlund, Shell-Duncan, 2007, s. 29) Snižování, pranýřování a zesměšňování tradic jiných jako morálně zastaralých či zdegenerovaných a vnucování změn „pro jejich vlastní dobro“ skutečně připomíná ideologii kolonialismu, a nic na tom nemění fakt, že některé účastnice západního boje proti ženské obřízce v Africe jsou afrického původu.¹³⁰

¹²⁹ Akyeampong a Fofack vycházejí ve své studii ze závěrů kritické knihy dánské ekonomky Ester Boserupové *Women's Role in Economic Development* z r. 1965. Boserupové hlavní závěr byl, že ekonomický rozvoj v zásadě snížil ekonomickou soběstačnost žen v tzv. Třetím světě a zvýšil nároky na ně kladené a tím i jejich závislost na mužích. Nader (1989) uvádí řadu autorů, kteří tento závěr Boserupové během dalšího dvacetiletého výzkumu industrializace Asie, Afriky a Latinské Ameriky a specifických odvětví průmyslu potvrdili; životy žen doznaly značných změn díky ekonomickému rozvoji, ovšem nikoli nutně změn k lepšímu z hlediska jejich postavení. Přesto v rozvojovém i lidskoprávním diskurzu mýtus, že ekonomický rozvoj přispívá k emancipaci žen, nadále přetrvává a určuje základní trend v práci organizací jako je Světová banka.

¹³⁰ Řada kritiků kampaní za vymýcení ženské obřízky (např. Ahmadu) ostatně poukazuje na to, že „africký původ“ nutně neznamená, že dotyčný aktivista či politik si je vědom kulturního kontextu a významu ženské obřízky, zvláště pokud pochází z etnika, které žádnou obřízku či iniciační rituály, jejichž je obřízka, u chlapců i děvčat, součástí, nepraktikuje. To je případ např. nigerijské lékařky a aktivistky Olayinky Koso-Thomasové (nositelky Ceny prince asturského za mezinárodní spolupráci z r. 1998). Jiní (např. Boddy) si všímají toho, že řada afrických aktivistů, politiků či akademiků antimutilační diskurz následuje zkrátka proto, že je natolik dominantní a určující pro celou řadu dalších oblastí.

Nezájem o složitost a detaily místního kontextu a neschopnost stavět na místní dynamice je možná důvodem, proč výsledky boje proti ženské obřízce označují jeho samotní aktéři a podporovatelé po více než dvou dekádách za nedostatečné. Ústup praxe je ve většině případů malý a pomalý a praktikující komunity ve své většině při této tradici setrvávají. Důvodem slabých výsledků, které si uvědomují dárci, implementující agentury, vedoucí projektů, aktivisté i akademici je však také měřítko úspěchu; při „nulové toleranci“ může být úspěchem právě jen úplné a nevratné vymýcení ženské obřízky. Ani postavení ženské obřízky mimo zákon (jak doporučuje mj. i výše analyzovaná rezoluce OSN) není nejlepším nástrojem vedoucím ke změně chování.¹³¹ Efektem může být zatlačení praxe do ilegality s ještě horší dostupností lékařské péče, další snižování věku, ve kterém se obřízka provádí, a tudíž zvýšení zdravotních rizik (Herlund, Shell-Duncan, 2007), nehledě přitom na politické a kulturní aspekty jako je mezietnické soužití na kontinentu zmínaném konflikty či negativní dopady represe na život jednotlivých komunit a postavení žen v jejich rámci.

3.11.1. Nulová tolerance... ke svobodě volby

Rezolutně odmítavé stanovisko k jakémukoli kompromisu pokud jde o invazivnost zákroku (byť by byl symbolický), věku, ve kterém se provádí, a eventuální informovaný souhlas dotyčné osoby nejvýrazněji vyjadřuje prohlášení Meziafrického výboru pro tradiční praktiky 6. února za Den nulové tolerance k mrzačení ženských genitálií v r. 2003. Velcí mezinárodní dárci se k tomuto stanovisku brzy připojili.

Na rozhodnosti, se kterou kampaně za vymýcení ženské obřízky volají po nulové toleranci jménem afrických žen,aráží, jak málo pozornosti a sluchu se věnuje otázce volby. Svoboda volby západní ženy, na základě které je uznáno její právo nakládat se svým tělem podle libosti, kontrastuje obrazem bezvládnosti afrických žen, které nejsou schopny vykročit mimo diktát své tradiční opresivní kultury a za které je proto potřeba

¹³¹ Mackie je toho názoru, že „trestní zákony fungují proto, že zloději a vrazi jsou ve společnosti v menšině“. Ženská obřízka je ale v praktikujících komunitách rozšířená více méně všeobecně, takže zákony, které ji zakazují, jsou prakticky nevynutitelné. „Není možné kriminalizovat populaci jako celek nebo celou ohraničenou menšinu v rámci populace bez použití metod masového teroru.“ (2000, s. 78)

jednat. Předpoklad, že žena žijící v zajetí svých tradic a není schopna autonomní volby, zakládá důvod jí toto právo nepřiznávat. Fakt, že legislativa ve Švédsku zakazuje provádění ženské obřízky plošně, bez ohledu na věk či vůli dotyčné osoby, ačkoli plastické operace genitálií jsou pro švédské ženy bez problémů dostupné, komentuje Johnsdotter takto: „*Je to přijatelné, pokud je motivem ženy estetická stránka a potíže pociťované při jízdě na kole, ale nepřijatelné, pokud se odvolá na tradici nebo náboženství?*“ (cit. Hernlund, Shell-Duncan 2007, s. 20)

Universalismus jako štít Západu v prosazování lidských práv ve světě zde dostává povážlivou trhlinu. Je univerzálnější právo na zdraví, bezpečnost a fyzickou integritu a právo na ochranu proti mučení, krutému, nelidskému a ponižujícímu zacházení¹³² anebo právo na svobodu volby, která není omezena preferencemi a vkusem jiných, resp. právo na kulturu? Anebo se tu starost o lidská práva dostává do úzkých ve stavu „přeprávnění“, kdy je každá politika, každé hnutí a každá dobře míněná snaha převedena do jazyka lidských práv, aby si získala větší vážnost a ohlas? A je-li natolik zásadní právo na tělesnou integritu, proč mohou západní ženy podstoupit libovolné množství takřka libovolně invazivních operativních zásahů do svého těla, ať už z estetických či jiných důvodů údajně nesouvisejících s kulturou, a právo afrických žen rozhodovat o svém těle a své kulturní identitě (ať už ji definují jakkoliv) omezuje legislativa a krajně netolerantní stanovisko západní veřejnosti k tradičním operacím ženských genitálií? Není snad legislativa ukládající dospělým ženám jedné konkrétní skupiny omezení v tomto smyslu podle standardních právních měřítek diskriminační?

3.12. S čím bojujeme – násilím na ženách nebo s vlastními představami?

Boj proti ženské obřízce se stal „vlajkovou lodí“ zápasu západních feministek a způsob, jakým dokázaly ovlivnit globální veřejné mínění a rozhodování vlád i mezinárodních

¹³² Výčet práv porušovaných prováděním ženské obřízce dle faktografického přehledu Světové zdravotnické organizace; URL: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/en/index.html>

institucí, měřítkem jejich úspěchu a vlivu. Je to ale zástupná válka. Americká antropoložka Laura Nader je přesvědčená, že „mužská dogmata“ jsou v současných společnostech běžnou realitou a i když se jejich podoba liší a „spor o nadřazenosti jednoho nad druhým jen odvádí pozornost od faktu, že kontrolují ženy v obou těchto světech.“ (1989, s. 323) Podle Naderové na Západě i na Východě¹³³ funguje model ženské podřízenosti, tam i tam se uplatňují patriarchální systémy kontroly, v obou částech světa společně vládou muži, ženy více pracují, v obou kulturách ženy a děti představují většinu mezi chudými a nejchudšími, a ačkoli v obou částech světa existují ideologie, které postavení žen glorifikují, v obou zároveň bývá horší postavení žen zdůvodňováno jejich přirozenou méněcenností. Na Východě i na Západě je podřízenost žen institucionalizovaná, racionalizovaná prostřednictvím kultury a ústí v závislost, bezmocnost a chudobu. A nakonec v obou těchto kulturách je domácí genderový konstrukt idealizován ve srovnání s kulturami ostatními, což umožňuje lidem na Východě i na Západě pociťovat nadřazenost vůči ostatním, přičemž se ignorují společné rysy. (ibid., s. 334)

Evidentní pocit nadřazenosti však umožňuje vložit do diskurzu morální tón. Prakticky každá kritika ženské obřízky je považována za oprávněnou, i když je přehnaná, agresivní, zesměšňující či dogmatická. Leccos lze říci „ve službách dobré věci.“ Politici mohou vystavit na odív své morální rozhořčení, média přinést šokující zprávy a detailní popisy „zmrzačených“ intimních partií, feministky nabrat síly a motivaci pro nový zápal a západní veřejné mínění se může těšit pocitem morálního zadostučinění.

Jak ukazuje Obermeyerové analýza, i v odborné literatuře o ženské obřízce jsou běžné generalizace a zkreslování či „dotváření“ faktů, na mezinárodních konferencích a

¹³³ Nader používá ve svém eseji *Orientalismus, okcidentalismus a kontrola žen*, ze kterého cituji, protikladu Východ a Západ. Západem jsou primárně Spojené státy, její vlast, ale také západní Evropa a Východem Blízký Východ, odkud pocházejí její rodina. Protiklad lze ovšem stejně dobře uplatnit na Západ jako severoatlantický svět a Východ jako zbytek světa, čili „the West and the Rest“, což je známý bonmot Kishoreho Mahbubáního, singapurského vysokého státního úředníka, akademika a diplomata, který použil ve svém známém článku „The Dangers of Decadence: What the Rest Can Teach the West“ pro časopis *Foreign Affairs* (September/October 1993, vol. 72, no. 4)

politických fórech tím spíše. Badatelé vstupují do problematiky již předem ovlivněni silou tohoto diskurzu a jeho morálním „závazkem“. Výzkumnice citované v této kapitole se ve svých pracích zmiňují o tom, jak je v této atmosféře kontroverzní zpochybnit jakákoli tvrzení, o kterých se má za to, že jsou platná.¹³⁴ Znamená to vysloužit si nálepkou zastávce této zhoubné tradice a napříště své argumenty vyloučit z vážné diskuse. (např. Essén, cit. Johnsdotter, 2007)

V Africe se pak antimutilační diskurz prosazuje často ještě neomaleněji. Africké univerzity a nevládní organizace finančně podporované z rozvojové pomoci jsou si vědomy, že respektovat západní intelektuální *status quo* je podmínkou pro získání určitého postavení a finančních prostředků. Angažovat se v boji proti ženské obřízce znamená své šance zvýšit, být kritický či skeptický k jednotlivým aspektům tohoto boje, znamená fakticky ohrozit svou existenci. Nikdo z těch, kteří jsou více méně závislí na grantech, si nemůže dovolit být „politicky nekorektní.“ (Ahmadu 2007)

3.13. Závěr

Pouhá otázka „A co ženská obřízka?“ zřejmě sama o sobě nestačí, sama o sobě není dostatečným argumentem proti kulturnímu pluralismu.

„Náš opatrovaný ideál tolerance (...) by neznamenal mnoho, kdyby se omezil jen na to, že konzumujeme vzájemně svou kuchyni a udělujeme si povolení navštěvovat na několik hodin koncem týdne různé svatostánky. Tolerance znamená odložit své hned rozvášněné a silně negativní pocity ohledně zvyklostí menšinových skupin imigrantů dávno předtím, než si vyjasníme všechny skutečnosti a než se zapojíme do seriózního morálního dialogu s „těmi druhými“. Mnohem více by bylo zapotřebí než jen rozčilená rétorika a dotčené city, abychom ospravedlnili kulturní kampaň za „vymýcení“ ženské obřízky. A není třeba říkat, že otázka tolerance nebo vymýcení způsobů života, kterých si jiní lidé vysoce cení, není jen ženskou otázkou.“ (Shweder 2000, s. 227)

¹³⁴ Essén konkrétně výsledky svého výzkumu zpochybnila přehnaná, resp. nedostatečně fakty podpořená tvrzení o porodních komplikacích způsobených infibulací.

Ženská (a mužská) obřízka je ve všech příkladech, které uvádějí mnou citovaní antropologové (antropoložky) v této kapitole – a jsou to příklady analyzované prostřednictvím dlouhodobého, často opakovaného terénního výzkumu – velmi hluboce zakořeněna do komplexu vztahů mezi pohlavími té které konkrétní komunity, do struktur manželství a příbuzenství, místních hospodářských vztahů a dokonce architektury.¹³⁵ Autorky a autoři, z jejichž etnografické práce čerpám, přitom rozhodně ženskou obřízku kolektivně nepodporují a neschvalují. Jejich názory na tuto praxi a způsob, jakým by se ji mezinárodní společenství mělo pokoušet ovlivnit, jsou velice různorodé.¹³⁶

Přes všechny pochybnosti o věrohodnosti a oprávněnosti západní antimutilační kampaně a přes všechny relativismus, který je v ní nepřiznaně přítomen, se domnívám, že prokázaná zdravotní rizika, která zhoršují kondici a celkovou situaci afrických žen, už tak ovlivněnou množstvím často fatálně nepříznivých faktorů, je pádným důvodem se touto problematikou zabývat na příslušných mezinárodních fórech, která byla za tímto účelem zřízena. A v neposlední řadě je důvodem i univerzalizovaný (jakkoli ne univerzální) koncept lidských práv a jednotlivce jako jeho subjektu s jeho právem na

¹³⁵ Jak konkrétně ukazuje Janice Boddy na příkladu severosúdánské vesnice Hofryiat, který uvádím na jiném místě této práce.

¹³⁶ Např. někteří spoluautoři (signatáři) dokumentu „Seven Things to Know about Female Genital Surgeries in Africa“, mezi nimiž jsou i někteří autoři citovaní v této kapitole, podporují dobrovolné opouštění všech operativních zásahů do genitálií u dětí, jiní jsou toho názoru, že rodiče by měli nadále mít možnost nechat provádět obřízku u chlapců, ale ne u dívek, někteří se domnívají, že je právem rodičů zachovávat náboženské a kulturní tradice a koncept “normálního” tělesného vzhledu a genderové identity, a tudíž pokračovat v operativních změnách genitálií u chlapců i dívek, pokud nejsou škodlivé. Jiní ze zúčastněných autorů by upřednostnili práva dětí se o případném takovém zásahu do vlastního těla samostatně rozhodnout. Všichni však zároveň deklarovali, že bez ohledu na své etické ideály a preference konkrétních řešení, jsou přesvědčeni, že jakákoli vážně míněná politická debata o těchto záležitostech musí vycházet z co nejdůvěhodnějších informací.

(Seven things)

osobní volbu a tělesnou integritu. Tento koncept je pozadím a formujícím principem snad všech dnešních národních i nadnárodních debat o morálních otázkách.

Dosahuje-li globální hnutí za vymýcení ženské obřízky v současnosti jakéhosi stádia kritické reflexe, kdy jsou znovu podrobovány diskusi intervenční přístupy, stanovení priorit a cílů (Hernlund, Shell-Duncan, 2007), je to příležitost změnit charakter diskuse. V alternativní literatuře jsou k dispozici věcně správnější analýzy s využitím konkrétních kulturních kontextů (neboť kultury praktikující ženskou obřízku jsou stejně jako povaha a průběh tohoto zákroku velmi různorodé). V debatě je také zapotřebí účasti „obou stran“, tedy i zastoupení těch žen, které považují tradici ženské obřízky za významnou a chtějí v ní nějakým způsobem ve svých komunitách pokračovat. Tyto ženy by měly mít prostor se vyjádřit, aniž by na ně okamžitě někdo útočil, ostrakizoval je a hrozil jim odebráním dětí. Je třeba diskutovat znovu v tomto kontextu o rodičovských právech, tělesné integritě, problematice veřejného zdraví, náboženské a kulturní svobodě, postavení žen a různých konceptech genderové rovnosti.

Teprve na základě této diskuse bychom mohli dospět k představě o přípustných (legálně proveditelných) operacích změny genitálií, ať už z kosmetických či tradičních důvodů. Strategie, postoj a rétorika „nulové tolerance“ je kontraproduktivní a překáží kritické diskusi, mezikulturnímu dialogu a přirozeně probíhajícím změnám.

Na závěr zbývá uvést model, jak případně v této věci ohleduplněji a smysluplněji postupovat.

Senegalská organizace Tostan¹³⁷ se od r. 1991 soustřeďuje na komplexní terénní rozvojové aktivity podporující zlepšení materiální úrovně života a (neformální) vzdělávání v místních komunitách. Zlepšení životního standardu a nové informace dávají účastníkům projektů, většinou ženám, možnost lépe posoudit svou situaci a svobodněji (díky menším materiálním omezením) a odpovědněji (díky získaným informacím) se rozhodnout v mnoha praktických věcech, včetně např. toho zda nadále

¹³⁷ Tostan znamená „průlom“ v jazyce Wolofů, jedné z etnických skupin žijících převážně na území Senegalu.

praktikovat ženskou obřízku v původním, tradičním rozsahu či nikoli. V roce 1995 začal Tostan pracovat ve vesnici Malicounda Bambara (asi 1500 obyvatel) v západním Senegalu, cca 85 km vzdálené od hlavního města Dakaru. Malicounda Bambara byla první vesnicí v Senegalu, která formou kolektivního veřejného prohlášení odstoupila od praxe provádění ženské obřízky, a to na základě iniciativy žen, které po absolvování dvouletého vzdělávacího programu organizace Tostan přesvědčily vesnickou radu. Veřejné prohlášení a kolektivní rozhodnutí zrušily společenskou normu obřízky jako podmínky pro sňatek v rámci vlastní etnické skupiny, takže matky mohly nadále volit jiné, výhodnější (např. s ohledem na zdravotní kondici neohrožené rizikem komplikací spojených s obřízkou) strategie, jak zvýšit vyhlídky svých dcer.¹³⁸ (Obiora, 2007)

Znalosti a dovednosti nabyté díky programu podpořily sebevědomí a vynalézavost místních obyvatelek, aby mohly samy způsobem, jaký si zvolí, přispět k hospodářskému a společenskému rozvoji. Tostan se hlásí k africké tradici účasti v rozhodování a vzájemnému respektu,¹³⁹ inspiruje se místní kulturou a znalostmi a zkušenostmi místních obyvatel, ke kterým přistupuje nikoli jako ke statické příčině problému, ale naopak k dynamickému zdroji žádoucí změny.

Z hlediska feminismu organizace Tostan staví na uvolnění a využití potenciálu, který představuje účast žen na rozhodování o společných záležitostech. Takový přístup je

¹³⁸ Tostan se při tvorbě svého programu opíral o *teorii konvence*, ve které Gerry Mackie na základě studia čínské tradice svazování chodidel tvrdí, že právě kolektivní rozhodnutí je podmínkou opuštění zdravotně rizikové či škodlivé tradice, která je však nazírána jako žádoucí pro (v obou těchto případech) dívku z hlediska jejích vyhlídek na budoucí sňatek. Mackie na základě čínského příkladu tvrdí, že samotná materiální úroveň života a probíhající internacionalizace kulturních norem nehraje dostatečnou roli srovnatelnou s kolektivním závazkem členů komunity a především rodičů, že nebudou konkrétní tradici sami aplikovat ani ji od jiných vyžadovat. (Mackie, 2000, s. 36 – 38) Obiora na základě vlastních zkušeností dodává, že kulturní norma může být podstatně silnější než individuální preference a rovněž, že vztah mezi vzděláním a upouštěním od tradičních praktik není za každých okolností jednoznačný a přímý. (2007, s. 78 – 80)

¹³⁹ Zdroje: Tostan mission statement; <http://www.tostan.org/>; The Tostan Community Empowerment Program; <http://www.unesco.org/ui/litbase/?menu=9&programme=86>

mnohem „feminističtější“ než volání po represí, která v sobě nese potenciál konfliktu a kterou bychom intuitivně ztotožnili spíše s patriarchálně-dominantním modelem řešení problémů. Utíkáni se k represí jako neúčinnějšího prostředku v ochraně lidských práv také prozrazuje podcenění autonomie lidských společností a participace a posiluje nezdravý (a v lidskoprávní praxi již jednou překonaný) dojem, že ochrana lidských práv je záležitostí státu a úřadů a nikoli každého z nás, který by měl dbát o práva svého bližního v rámci své odpovědnosti.

Globalizace už dávno vyvolala tlak na dříve izolované komunity žijící tradičním způsobem života a tento tlak se nejspíše v dohledné době nebude snižovat, spíše naopak. Poskytnutí prostředků a dovedností k adaptaci a chápání kultury jako nejlepšího zdroje strategie nutné změny je férovou a jak ukazuje příklad organizace Tostan i dlouhodobě účinnou formou rozvojové intervence.

4. Potraty

Hledání univerzálně sdíleného základu dnešního pojetí lidských práv vede nejčastěji k závěru, že jím zcela samozřejmě musí být právo na život. Je logické, že lidský život je nejvyšší hodnotou uznávanou všemi kulturami, neboť lidská společnost, která by neuznávala hodnotu lidského života, by postrádala základní sebezáchovný mechanismus. Zásada respektu k bližnímu, jeho životu, zdraví, tělesné a duševní integritě apod. je jako princip nejspíše skutečně všeobecně rozšířena, zřídka se však v plné míře týká kohokoli mimo příslušníků dané kultury. Cítíme, že respektovat práva a potřeby neznámého „bližního“ z jiného koutu světa není stejně přirozené a rozšířené jako projevit respekt k právům a potřebám kolegyně z práce, souseda anebo kamaráda z dětství. A čím více se jako členové určité společnosti cítíme neuspokojeni ve svých – především materiálních – potřebách, tím spíše klesá naše ochota se jakkoliv, o cokoliv, byť jen symbolicky dělit, i kdyby mělo jít jen o místo k životu.

Kulturní antropologové mají k dispozici dostatek až absurdně výmluvných argumentů, že nic takového jako všeobecný respekt k ostatním lidským bytostem, a tudíž ani žádné všeobecné „právo na život“ neexistuje. *„Mohli bychom předpokládat, že všechny národy budou shodně odsuzovat zabití. Skutečnost je právě opačná; lze se setkat i s názorem, že šlo o bezúhonný čin, když mezi sousedními zeměmi byly přerušeny diplomatické styky, pokud zvyk velí své první dvě děti zabít nebo má manžel právo zabít manželku či je povinností dítěte zabít rodiče dříve než zestárnou. Může se stát, že jsou zabíjeni ti, kdo ukradli slepici, narodili se ve středu, nebo komu se dříve prořezaly horní řezáky.“* (Benedictová, s. 46) Ruth Benedictová staví vedle sebe různé „výjimky“ z respektu k lidskému životu, ty záměrně šokující vedle té, která je v euroamerické civilizaci široce uplatňovaná: ve válce je přípustné a dokonce hodné úcty zabít nepřátelského bojovníka. A nic na tom nezměnilo ani mezinárodní úsilí o humánnější způsob vedení ozbrojených konfliktů a závazky států vyplývající z mezinárodních

úmluv.¹⁴⁰ Univerzální je totiž právě onen kulturní kód, podle něhož jsou vždy „moji“ více než „cizí“.

Podívejme se však podrobněji na úctu k životu v mnohem menším než globálním či trans-kulturním měřítku. I tak je stále velmi obtížné formulovat jakoukoli konkrétnější zásadu, než je jen obecná teze, že lidský život představuje mimořádnou hodnotu, a proto si zaslouží ochranu a respekt. Dokonce ani prosté „*Nezabiješ*“, ke kterému se hlásí celý křesťanský svět, není vůbec nijak jednoznačný princip. Mnoho záleží na okolnostech. Na tom, o čí lidský život se v konkrétní situaci jedná a jak lidský život definujeme, jak stanovíme jeho počátek a konec. Relativitu úhlu pohledu na počátek a konec života vtipně vystihuje známá anekdota, podle které katolík, evangelík a žid diskutují o tom, kdy začíná lidský život. „*Lidský život začíná početím*,“ prohlásí nekompromisně katolík. „*No možná začíná spíš až narozením nebo někdy před tím*,“ oponuje evangelík. „*Já myslím*,“ uzavře zadumaně žid „*že život začíná, když děti vypadnou z domu a chcípne vám pes*.“

Hypotetické „právo na život“ je obklopeno množstvím sporných otázek i v poměrně kulturně homogenních, moderních a otevřených západních společnostech. Jako zvětšovací sklo přibližuje kulturní odlišnosti v pojetí práva na život spor o přípustnost umělých potratů.¹⁴¹

140 Jedná se především o čtyři Ženevské úmluvy a další prameny válečného a mezinárodního humanitárního práva. Ženevské úmluvy obsahují pravidla vedení ozbrojeného konfliktu a zajišťují ochranu osobám, které nejsou nebo dále nemohou být účastny bojů, např. zranění a nemocní, váleční zajatci, civilisté a zdravotnický a církevní personál. Viz např. webové stránky Mezinárodního výboru Červeného kříže; který je největší humanitární organizací světa. URL: <https://www.icrc.org/en/war-and-law/treaties-customary-law>. (7.7. 2015)

141 Tento oddíl pojednává výhradně o *potratech umělých*, kdy je lidský plod usmrcen a/nebo odstraněn z těla matky *z její vůle* na rozdíl od potratu *spontánního*, ke kterému dochází samovolně z fyziologické příčiny na straně matky či plodu, či potratu *nepřímého*, který nastává v důsledku jiného lékařského zákroku, např. při operaci rakovinného nádoru u těhotné ženy. Předmětem mé úvahy nejsou ani potraty *nucené, násilné*, prováděné *proti vůli matky*. Potrat (lat. *abortus* – vyhnání, odstranění plodu) je podle

Boj proti potratům nebo naopak za jejich všeobecnou dostupnost ilustruje, že i ve světě, kde se mohou svobodně šířit informace a kde je proklamovaným ideálem kritické myšlení a prosazování vlastního názoru, podléhají postoje ideologizovaným schémátům a různým typům fundamentalismů. Pro dnešní západní svět jsou potraty – a zde mám na mysli především potraty na žádost ženy bez jakékoli zdravotní indikace – velkým, byť ne zcela uvědomovaným morálním dilematem.

Ve sporu o přípustnost potratů obrazně stojí na jedné straně nenarozené dítě a jeho předpokládaný zájem na zachování života vlastní všem živým organismům. Obrany tohoto zájmu se ochotně ujímají zastánci práva na život (odpůrci potratů), z jejichž vystupování a argumentace však často není zřejmé, jestli jejich primárním cílem je zachovat co nejvíce nenarozených životů anebo spíše omezit co nejprůběžněji dostupnost potratů, což zdaleka není totéž. Na druhé straně stojí právo ženy svobodně rozhodovat o sobě, svém těle a svém životě. Hluboce paradoxní a často tragický „spor“ mezi matkou a jejím potenciálním potomkem se v praktickém životě mění podle politického,

toho, kdy nastal, buď časný (v prvních 12. týdnech gravidity), či pozdní (mezi 13. a přibližně 24. týdnem gravidity). Za orientační hranici mezi potratem a předčasným porodem je v současnosti považován cca 24. týden těhotenství, od kterého může již předčasně narozené dítě při patřičně intenzivní péči přežít mimo organismus matky. V této době je totiž zpravidla dokončen vývoj plic a dítě je schopno, byť s pomocí, dýchat. Hranice mezi porodem a potratem je např. v České republice stanovena od r. 2012 zákonem tak, že narození bez známek života s porodní hmotností mezi 500 a 1000 g, případně při délce těhotenství od 22 do 28 týdnů, jsou považovány za mrtvě narozené *děti*; při nižších hodnotách a v časnějších stádiích těhotenství se jedná o *potraty*. V textu používám jako synonyma termíny *potrat*, *umělé potrat*, (*umělé*) *přerušeni těhotenství* a *interrupce*.

Potrat je možné od konce 80. let minulého století způsobit také chemicky, podáním dávky syntetických hormonů. Tzv. *potratová pilulka* je od r. 1988 dostupná ve Francii, od r. 1991 ve Velké Británii, 1992 ve Švédsku a Německu a celé řadě dalších států západní Evropy, od r. 2000 v USA a od r. 2013 v České republice. Syntetický steroid obsažený v léku působí jako antagonistu hormonu progesteronu, který je nezbytný v počátcích těhotenství pro jeho udržení. Tato metoda je použitelná do 49. dne, resp. 9. týdne gravidity. Vedlejší účinky jsou minimální. Zdroj: webové stránky Státního úřadu pro kontrolu léčiv, URL: <http://www.sukl.cz/modules/medication/detail.php?code=0190545&tab=texts>, (21.6.2015)

případně náboženského kontextu v interakci vůle jednotlivé ženy s vůlí a autoritou veřejné nebo skupinové moci, která její svobodu rozhodování buď omezuje anebo naopak hájí. Argumentace žádného ze dvou krajních názorových táborů, za zákaz potratů anebo za jejich co nejširší dostupnost, není zcela logická a koherentní, i když ne vždy jsou rozpory v argumentaci na první pohled zřetelné a uvědomované. Žádný z postojů, pro liberalizaci potratů anebo proti, se nezakládá na žádných „přirozených“ zásadách, ačkoliv se oba na přirozenost a zdravý rozum odvolávají.

Tato kapitola se snaží ukázat, jak jsou postoje utvářeny konkrétní situací vzdálenými ohledy. Boj proti potratům může být například ventilem strachu ze změn tradičních společenských a rodinných vazeb, které s sebou přináší moderní způsob života, a (poněkud zoufalým) pokusem těmto změnám bránit. Potrat však není žádným novým fenoménem a pověstným zlem moderní doby, ba právě naopak; zbavování se nechtěného těhotenství je staré jako lidstvo samo; je to jev, o kterém etnolog George Devereux tvrdil, že je skutečně naprosto univerzální.¹⁴² Jeho výskyt není omezen časem ani místem, přestože jeho vnímání se v čase a místě liší zásadně, tak jako jsou různými společnostmi považovány za přirozené, správné či prospěšné často zcela opačné způsoby řešení konkrétních životních situací.

Pro studium k této kapitole jsem si vybírala záměrně materiály a literaturu podporující různé názorové proudy, oba krajní, stejně jako středové, umírněné. Její součástí je také analýza debaty, které se uskutečnila na podzim r. 2013 v polském zákonodárném sboru. Bližším (antropologickým) pohledem na hodnotový střet jsem se snažila odhalit kulturně-sociální konstrukty v pozadí jednotlivých hodnotových východisek. Domnívám se totiž, a tím směřuji k cíli své práce, že pokud nahlédneme původ a povahu hodnot, které vyznáváme, budeme schopni nahlédnout i sociální příčiny, stereotypy a kulturní vlivy skryté za vlastními morálními zásadami a lépe pak porozumět odlišným postojům.

142 George Devereux, 1967: *A Typological Study of Abortion in 350 Primitive, Ancient and Pre-Industrial Societies*, In: *Abortion in America*, ed. Harold Rosen; cit. Tribe (s. 65)

Paradoxní stanoviska, která v souvislosti se zdánlivě jednoznačným a nezpochybnitelným právem na život zastáváme zde, v naší části světa, jsou dobře známá. Bojujeme proti trestu smrti a zároveň obhajujeme právo na potrat.¹⁴³ Tento konsensus převládající v Evropě a Severní Americe, který připouští (i když do různé míry) umělý potrat a zároveň vylučuje nebo velmi omezuje přípustnost trestu smrti, je však nejvíce ze všeho jen *kompromisem*, navíc relativně křehkým, spíše než vnitřně koherentním morálním pravidlem.

Stejně jako v případě ženské obřízky se světonázorových rozdílů ochotně chápe politika, domácí i mezinárodní, která podporou a propagací určitých postojů sleduje paralelní cíle, které s narozením konkrétního dítěte či možností konkrétní těhotné ženy rozhodnout o osudu svého těhotenství často vůbec nesouvisí. Je to opět ženské tělo a životy konkrétních žen, o něž se vede symbolický kulturní, politický, morální, filozofický i právní boj mezi tábory „pro život“ (nenarozeného dítěte) a „pro (svobodnou) volbu“ (ženy), nemluvě o boji marketingovém, který v bohatších částech světa oslovuje ženy obrazem všeobecně žádoucích životních cílů a k nim vedoucího životního stylu. A tak je namísto pochybnost, kolik je v postojích, které nutí ženu (eventuálně její nejbližší okolí) rozhodovat se určitým způsobem, skutečně místa pro život a pro svobodnou volbu.¹⁴⁴

143 A *vice versa*. Striktní odpůrci potratů označující sami sebe za bojovníky za „právo na život“ bývají často zastánci trestu smrti. Např. někteří konzervativní křesťané se drží výkladu, že trest smrti je ustanovil Bůh: „*Kdo prolije krev člověka, toho krev bude člověkem prolita, neboť člověka Bůh učinil, aby byl obrazem Božím.*“ (Gn 9:6) Kdo zabije jiného člověka, popře posvátnost lidského života (která zároveň zdůvodňuje zákaz potratu), proviní se nenapravitelně proti Bohu, a proto zaslouží smrt. Podle ještě starších zásad tzv. retributivní spravedlnosti, které kniha Genesis nejspíše reinterpretuje v novém, náboženském kontextu, se usmrcením vraha obnovuje řád, který byl zločinem porušen.

144 Všeobecně se v daném kontextu používá jak anglická terminologie *pro life*, resp. *pro choice*, tak její varianty v dalších jazycích, česky: *pro život* a *pro volbu*.

Podle Guttmacherova institutu ženy podstupující potrat v 75 % uvádí, že si dítě nemohou dovolit, v 75 % mají za to, že by jim dítě překáželo v práci (kariéře), studiu anebo v péči o další závislé osoby, v 50 % nechtějí vychovávat dítě jako svobodná matka anebo mají problémy s manželem či partnerem.

Až na určité extrémní výjimky je po celém světě rozšířen názor, že žena by měla mít právo podstoupit potrat, pokud je v ohrožení její život, případně zdraví. Ale co když je ohrožena její existence, pověst nebo duševní zdraví? A jaké vyhlídky na život má dítě, jehož život je od počátku pro jeho nejbližší nechtěná přítěž? Jak postupovat ve výjimečných případech, kdy je plod poškozen těžkou vadou, s níž bude jeho život pro něj i jeho okolí utrpením, nebo pokud je těhotenství následkem trestného činu? Vždyť praktické ohledy na to, jaké bude postavení a život dítěte a jeho matky po narození a jak jejich osudy ovlivní životy ostatních, hrály v tradičních společnostech – navzdory mýtům a našim představám o nich – značnou roli. Je tedy permissivní přístup tím správným řešením? Nemůže mít i liberální legislativa a k potratům tolerantní politika své záporné stránky a v některých ohledech negativně ovlivňovat respekt k lidským právům a lidské důstojnosti?

4.1. Kdy začíná lidský život?

Jádro věci, pokud jde o přípustnost potratu v konkrétním kontextu, morálním i právním, souvisí s odpovědí na otázku, kdy počíná lidský život, ergo od kdy by měla být existence nenarozeného dítěte, zárodku či plodu chráněna. Nejde jen o samotný počátek života, ale rovněž o to, co činí tento život lidským, o to, co odlišuje lidské bytosti od ostatních živých organismů a kdy se tyto vlastnosti během těhotenství objeví. Tento moment by měl být oním vodítkem pro objektivní rozhodnutí, do kdy má zákon a

Všechny uvedené důvody jsou podle Guttmacherova institutu důkazem, že volba ženy není výsledkem svobodného rozhodnutí, ale sociálního tlaku. Guttmacherův institut je vlivná americká nezisková organizace s mezinárodní působností. Jejím cílem je podpora reprodukčního zdraví a rozšíření práv žen souvisejících s potratem. Organizace byla založena v r. 1968 jako semiautonomní oddělení Americké federace pro plánované rodičovství. Osamostatnila se v r. 1977. V r. 2007 měla organizace příjmy ve výši 15,8 miliónů USD. URL: <http://www.guttmacher.org/> (12.1. 2015)

morálka stát na straně ženy a jejího práva na svobodné rozhodnutí a kdy už by měla být dána přednost nároku rozvíjejícího se života v jejím těle.¹⁴⁵

Vývoj lidské bytosti od jediné buňky po dospělého jedince je z biologického hlediska nastoupen oplodněním, což je moment onoho poněkud metaforického „početí“. Už buňka vzniklá splynutím spermie s vajíčkem má 46 lidských chromozómů charakteristických pro všechny příslušníky druhu *Homo sapiens*. Tato buňka se nemůže vyvinout v nic jiného než v lidskou bytost, pokud během jejího vývoje nedojde k fatální komplikaci, po které v naprosté většině případů následuje spontánní potrat.¹⁴⁶ Už v okamžiku početí je dána genetická výbava nového neopakovatelného jedince. Zárodek a plod jsou potenciálním jedinečným organismem, který např. nemusí s matkou sdílet ani krevní skupinu. Je však na matčině těle zcela závislý, matčino tělo mu poskytuje výživu a do určitého stádia nenahraditelné, bezpečné prostředí pro vývoj.

Stoupající úroveň vědeckého poznání o prenatálním vývoji člověka hranici našeho vnímání lidství v lidském plodu či zárodku nepřibližuje konci těhotenství, ale právě naopak onomu vědecky nepřiliš dobře uchopitelnému okamžiku „početí“.¹⁴⁷ William

¹⁴⁵ Plod či nenarozené dítě? Je zřejmé, že v debatě o přípustnosti potratů hovoří jeho odpůrci vždy o (nenarozeném) dítěti, zatímco zastánci potratů o zárodku (zárodek = embryo), resp. plodu (plod = fetus). Volba terminologie naznačuje názor mluvčího na otázku, od kdy je lidský život hoděn ochrany. V této práci proto volím terminologii ve faktografických částech podle kontextu, ve vlastních komentářích a závěrech často užívám oba termíny zároveň, abych se vyhnula nezamýšlenému zabarvení své výpovědi.

¹⁴⁶ Zajímavá v tomto kontextu je vysoká míra „ztrát“, ke kterým dochází ještě před začátkem těhotenství a v jeho raných stádiích. Celá polovina až dvě třetiny zygot (splynutých pohlavních buněk) nikdy nenastoupí další vývoj; cca 25 – 35% preembryí se neuhnízdí v děložní sliznici, dále až 30% z nich krátce po uhnízdění odumírá. 15% klinicky potvrzených těhotenství končí samovolným potratem plodu v některém z pozdějších stádiích těhotenství. Vývoj lidské bytosti mezi oplodněním a narozením je tedy značně nejistý a plný přirozených nástrah, což každý z názorových táborů vykládá jako argument pro vlastní postoj. Odpůrci potratů říkají, že tím spíše je každý lidský život vzácný a že není na člověku, aby jako Bůh rozhodoval o životě a smrti druhého; zastánci potratů tímto dokazují, že samo početí je sázka do loterie a eventuální rozhodnutí ženy podstoupit potrat je ve výsledku jen jeden z celé řady faktorů.

¹⁴⁷ Samo „početí“ není právě exaktní termín. Znamená nejspíše oplodnění, splynutí pohlavních buněk, resp. proniknutí spermie stěnou vajíčka, čímž vzniká tzv. zygota. Z lékařského hlediska však počíná

Liley označovaný za „otce moderní fetologie“ považuje embryo za člověka od sedmého dne po oplození, tedy od chvíle, kdy se vnoří do děložní sliznice. Tím, že potlačí matce menstruaci a začne pro sebe „budovat“ placentu a ochranný vak s tekutinou, demonstruje podle Lileyho svou fyziologickou sílu. Někteří fetologové považují za rozhodující známku počátek činnosti mozku, schopnosti myslet. Mozkové vlny s pravidelnými obrazy typickými pro člověka vysílá plod ovšem zhruba až po dovršení 30. týdne těhotenství, tedy na počátku tzv. třetího trimestru; plod mladší šesti měsíců ještě „myslet“ nemůže. Šířeji uznávaným milníkem je životaschopnost plodu, stupeň vývoje, od kterého je schopen, byť s dopomocí, přežít mimo organismus své matky, tedy cca 24. týden gravidity.

4.2. Pro život a pro volbu

Odpůrci potratů se považují za zastánce života a ten pro ně začíná početím. Svůj postoj, jeho obhajobu a prosazování chápou často jako poslání, službu morálce a Božímu řádu. Deklarovanou motivací odpůrců potratů je ochrana života, přestože globální statistiky potvrzují, že zákaz potratů prakticky nemá vliv na četnost tohoto jevu a naproti tomu restriktivní legislativa, o kterou se odpůrci potratů zasazují, vede přímo ke zvyšování počtu žen, které vyhledají nelegální poskytovatele potratu. V zemích s nízkou úrovní zdravotní péče představuje podstoupení nelegálního potratu značné riziko pro zdraví nebo dokonce život těhotné ženy. Nedostatečný přístup k jakékoli formě antikoncepce a minimální povědomí o problematice reprodukce četnost potratů včetně potratů nelegálních a nebezpečných ještě zvyšuje. (*Unsafe abortion*)

Tvrzení, že není rozdíl mezi lidským zárodkem starým několik dnů a několikaměsíčním plodem, podporují odpůrci potratů argumenty a obrazy, které jsou velmi často

těhotenství až uhnížděním oplodněného vajíčka v děloze. Asi tři týdny po oplodnění lze hovořit o lidském zárodku (embryu) a mezi koncem 8. a koncem 10. týdne gravidity se zárodek vyvíjí v tzv. plod.

emocionální a nezřídka i zavádějící.¹⁴⁸ „Hnutí pro život“, jak sami sebe nejčastěji nazývají nátlakové skupiny odpůrců potratů, se obvykle podobně razantně vymezují rovněž proti používání antikoncepce (jakékoli jiné než „přirozené“ využívající metody výpočtu plodných a neplodných dnů v průběhu menstruačního cyklu) a rovněž proti sexuální výchově a osvětě. Některá radikálnější hnutí proti potratům se snaží aktivně vystupovat a bránit provádění interrupcí například demonstracemi před klinikami, kde se potraty provádějí. Právě ochota a potřeba demonstrovat nesouhlas, v extrémních případech až násilně, je to, co přívržence hnutí pro život spojuje s jinými (náboženskými) fundamentalisty.

Zastánci možnosti volby, resp. „práva na potrat“ jsou naopak přesvědčeni, že je právem každého rozhodnout se, kolik chce mít dětí, kdy a v jakém časovém odstupu, neboť emancipované individuum a jeho možnost svobodné volby jsou jednou z nejvyšších společenských hodnot. Nikdo nemá právo zasahovat do této volby a především ne ženě, která nese veškerá rizika spojená s mateřstvím a většinu odpovědnosti za péči o dítě po jeho narození, se všemi důsledky pro vlastní život. Žena a nikdo jiný tedy musí mít právo rozhodnout, od kterého okamžiku je život jejího budoucího dítěte životem lidským. (Když dojde k oplodnění? Když se plod poprvé pohne? Když se dítě poprvé nadechne?)

Pokud se zárodek a posléze plod vyvíjejí v těle ženy, má právo ženy na rozhodnutí určitou logiku i z hlediska lidské biologie, a to i když žena nemá žádnou fyziologickou možnost, jak vypudit ze svého těla nechtěné dítě (čili její možnost „vlády“ nad ním je přirozeně omezená). Pro zastánce potratu je nepřijatelné, aby právo ženy na rozhodnutí o osudu těhotenství jakkoli „přecházelo“ na rodinu, společnost, stát, zákonodárce či

¹⁴⁸ V kampaních proti potratům se zásadně používají obrazy plodů, které už připomínají tvarem novorozené dítě, nikoli zárodků v podobě shluků buněk. Zobrazované lidské plody „po potratu“ jsou zpravidla znetvořené, rozdělené na části; k tomu však při odborně prováděných potratech v současnosti nedochází.

jakoukoli formu veřejné moci; žena je pro ně solitér nacházející se poněkud mimo čas, prostor, kulturní kontext, veřejné zdravotnictví i sociální systém.

Z konfrontací obou táborů je zřejmé, že ti, kteří se soustředí na lidství plodu a jeho práva, poněkud přehlížejí ženu, v jejímž těle se plod vyvíjí, a naopak ti, kteří uznávají plné právo ženy rozhodovat o vlastním těle, naopak přehlížejí plod, který se v něm rozvíjí a který má už od časných stádií těhotenství nepopíratelně lidský charakter (vzhled, genetickou výbavu, tělesné projevy včetně srdeční akce a mozkové činnosti, schopnost cítit bolest apod.).

Umírnění zastánci svobodné volby si uvědomují morální dilema, které umělý potrat představuje, řada z nich považuje přerušení těhotenství za krajní řešení a mnozí jsou pro určitá zákonná omezení v provádění potratů především s ohledem na metodu zákroku a stáří těhotenství. Liberální názor vtělený do legislativy bývá často vyvažován nejrůznějšími snahami, jako je vzdělávání, osvěta a zpřístupnění antikoncepce, aby se množství umělých potratů v rámci celé společnosti maximálně snížilo, neboť vysoké procento potratů není přes všechnu liberální rétoriku vizitkou, kterou by se nějaký stát chtěl chlubit. Většina liberálních právních systémů umožňujících provádění potratů bez zásadních omezení rozlišuje mezi právem na život nenarozeného dítěte, resp. zákonnou ochranou, která mu přísluší, a právem na život jako takovým, jehož nositelem může být pouze narozený člověk. Pomocí tohoto rozlišení pak řeší např. situace, kdy těhotenství ohrožuje život a zdraví ženy, popřípadě představuje neúměrnou zátěž v nějaké její složité životní situaci.

Z mnoha zajímavých názorů, které se nepřiklánějí ani k jednomu z krajních stanovisek, uvedu jediný. Feminismus 60. a 70. let minulého století, někdy označovaný také jako druhá vlna feminizmu, se ve věci potratů rozešel se stanovisky feminizmu časnějšího a začal důrazně až radikálně prosazovat legalizaci potratů a jejich co největší dostupnost v poněkud zjednodušeném ideovém rámci právo na potrat = emancipace žen. Jeden ze současných, byť menšinových feministických názorů tento léta uznávaný stereotyp zpochybňuje a tvrdí, že legalizace a rozšíření dostupnosti potratů ve skutečnosti snižuje společenské uznání mateřství (mateřství je vnímáno jako překážka v plném

profesionálním uplatnění ženy), rozměňuje společenskou odpovědnost vůči němu (mateřství je ženinou soukromou záležitostí), a má tudíž negativní dopad na respekt vůči ženám a jejich společenské postavení. Představitelka katolického feminismu (nebo také tzv. *pro-life* feminismu, který se staví do opozice vůči potratům a zastává se nenarozeného života, Erika Bachiochi je toho názoru, že podpora legální dostupnosti potratů je ve skutečnosti hluboce antifeministická.¹⁴⁹ Podobné názory zasluhují pozornost především proto, že upozorňují na negativní důsledky určitých trendů vnímaných jednoznačně jako „moderních“ a „pokrokových“.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Soubor esejí *The Cost of Choice* pojednává o škodlivých dopadech legalizace potratů na situaci žen. V opozici vůči převládajícím feministickým argumentům, které vidí těsnou souvislost mezi legální dostupností potratu „na žádost“ a rovnoprávností žen, se autorky snaží dokázat, že volně dostupné potraty ve Spojených státech zhoršují situaci žen po sociální, zdravotní, psychologické i obecně kulturní stránce.

¹⁵⁰ Jiným případem moderního výdobytku je hormonální antikoncepce, o jejíž negativních důsledcích pro ženu i životní prostředí se mluví stále častěji, a to nejen v nábožensky orientovaných kruzích. Řada závažných rizik spojených s užíváním hormonální antikoncepce nicméně zůstává nepopsána a neprokázána, neboť po průzkumu v této oblasti je jen velmi malá poptávka. Otázkou je, jestli příčinou je zdánlivé pohodlí a bezstarostnost, kterou s sebou hormonální antikoncepce přináší, anebo spíše zájem farmaceutického průmyslu, který si výzkum v této oblasti monopolizuje. Elisabeth Siegel Watkins ve svém článku *Jak se Pilulka stala drogou životního stylu* upozorňuje, že od r. 1960, kdy byla hormonální antikoncepční pilulka poprvé uvedena na trh, se nezměnilo tolik její složení a mechanismus účinku, jako především marketingová strategie farmaceutických firem. Zatímco zpočátku byla propagována výhradně jako prostředek kontroly plodnosti a plánovaného rodičovství, v 90. letech minulého století propagují výrobci už celou další škálu příznivých sekundárních dopadů hormonálních tabletek na kvalitu života, např. zlepšení stavu pleti trpící akné, zmírnění tzv. premenstruačního syndromu a celkové snížení frekvence menstruačního krvácení. (*How the Pill Became a Lifestyle Drug: The Pharmaceutical Industry and Birth Control in the United States Since 1960*, Am J Public Health. 2012 August; 102(8): 1462–1472. American Public Health Association; Published online 2012 August; URL: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3464843/> (10. 8. 2015)

4.2.1. Zdravotní a psychologické důsledky potratu

Pro spor zastánců a odpůrců potratů je jako pro každý vyhocený spor charakteristická účelová manipulace s argumenty jako jsou např. možné zdravotní a psychologické následky umělého potratu. Míru, do jaké lze úspěšně manipulovat daty i celými specializovanými výzkumy, dobře ilustruje příslušný oddíl v kapitole této práce věnované ženské obřízce. Není tedy nijak překvapivé, že odpůrci potratů možné zdravotní důsledky umělého přerušování těhotenství označují za mnohem častější a závažnější než jejich zastánci, kteří se naopak často tváří, jako kdyby umělý potrat žádné riziko nepředstavoval.

Potraty prováděné legálně a profesionálně představují v současných podmínkách zdravotní péče minimální riziko, riziko však není nulové. I v České republice, kde je přístup k potratům velice liberální a lékaři nemají ambice ženy jakkoli od potratů na vlastní žádost (bez zdravotní indikace) odrazovat zdravotními riziky, musí každá žena před zákrokem vzít písemně na vědomí rizika zákroku, jakkoli řídká. Mezi rizika patří poranění dělohy a následné krvácení do dutiny břišní, v krajním případě vedoucí až k nutnosti odstranit dělohu. Komplikace v pooperačním průběhu zahrnují zánět dělohy, následnou poruchu plodnosti a v krajním případě až sterilitu. Velmi vzácnou komplikací umělého přerušování těhotenství je jeho neúspěšné provedení, to znamená, že i po výkonu těhotenství pokračuje. O možných psychologických důsledcích potratu se informovaný souhlas obvykle nezmiňuje, což ale možná odráží i celkovou tendenci českého zdravotnictví podceňovat důležitost duševní kondice pacienta.¹⁵¹

Psychologické studie ukazují spíše na to, že pokud je žena v zásadě zdravá, její organismus se dokáže poměrně snadno přizpůsobit, ať už je těhotenství zakončeno porodem anebo spontánním či umělým potratem. Podobně jako v případě ženské obřízky tu však nelze opomíjet kontext zdravotního stavu konkrétní ženy, její

¹⁵¹ Viz např. informovaný souhlas, který podepisují pacientky v Oblastní nemocnici Kolín; URL: <http://www.nemocnicekolin.cz/viewfile.asp?file=2339> (21.11. 2014) Jiné nemocnice uvádějí ve stejném dokumentu dále např. nárůst počtu mimoděložních těhotenství, větší riziko spontánních potratů, popřípadě děložních srůstů, který je zvláště častý u pacientek, které prodělaly 2 nebo více kyretáží.

anamnézu, rodinnou situaci, věk, resp. duševní zralost a její vztah k vlastnímu těhotenství, tedy to, zda bylo chtěné či nikoliv. A podobně jako v případě ženské obřízky může mít na ženu a její psychosomatickou kondici značný dopad i celkové morální klima, diskurs, ve kterém se případný potrat odehrává. Nancy Russo, profesorka psychologie a ženských studií na Arizonské státní univerzitě, sledovala dopady potratů na duševní zdraví žen ve Spojených státech a došla k závěru, že klíčovými faktorem pro případné nastartování duševní poruchy po umělém potratu není zákrok samotný, ale předchozí duševní obtíže, kvalita partnerského vztahu a skutečnost, zda bylo těhotenství chtěné či nikoliv. Podobně jako u ženské obřízky i zde hraje zásadní roli rodinné a společenské klima. Jestliže v ženě okolí převládá přesvědčení, že potrat je špatný, může u ní vyvolat pocit viny a zahanbení; je to však právě nesouhlas okolí, který tyto pocity vyvolává, nikoli zákrok jako takový.¹⁵²

4.3. „Právo na potrat“ řečí mezinárodního práva

4.3.1. *Sexuální a reprodukční práva*

Právo ženy rozhodnout se pro potrat a podstoupit jej, aniž by byla nucena překonávat přílišné překážky v podobě restriktivní legislativy či finančních nákladů, odvozuji jeho zastánci z tzv. sexuálních a reprodukčních práv, konceptu, který se v jazyce mezinárodního práva objevuje – stejně jako mnohá jiná práva související s postavením žen – v 90. letech minulého století.¹⁵³

¹⁵² Cit. Disney – Poston, s. 289

¹⁵³ Právo na sexuální a reprodukční zdraví patří (stejně jako právo na zdraví obecně) mezi hospodářská, sociální a kulturní práva; v praxi jde o překlad nutných lidských nároků a potřeb do jazyka mezinárodního práva. Podobně je formulováno např. právo na adekvátní stravu, bydlení, vodu a základní hygienický standard (tedy zavedení odpadu či kanalizace), vzdělání, sociální pojištění, na účast v kulturním životě anebo právo na práci. V případě práva na sexuální a reprodukční zdraví jde o snahu o komplexní (rozvojový) pohled na problémy, kterým jsou v souvislosti se sexuálním životem a reprodukci vystaveny především ženy a mladí lidé v tíživé sociální a ekonomické situaci.

Tzv. sexuální a reprodukční práva mají zaručovat svobodné, informované a odpovědné rozhodování ve věcech souvisejících se sexuálním životem, manželstvím a plánováním rodiny, jakož i rozením dětí, bez diskriminace a donucování. Plné právo na rozhodnutí o vlastní reprodukci má být nedílnou součástí lidských práv a základních svobod. Nucení kohokoli k rodičovství je omezováním jeho svobody, stejně jako kdyby mu byla možnost stát se rodičem odpírána. Nedílnou součástí sexuálních a reprodukčních práv je také postulát nároku na zdravotní péči spojenou s reprodukcí, informace a prostředky potřebné ke kontrole plodnosti a plánování rodičovství a výslovně formulované právo ženy podstoupit legální a bezpečnou interrupci, pokud možno zdarma, v rámci veřejného zdravotnictví.

Právo na reprodukční zdraví, plánované rodičovství a na informace a vzdělávání v této oblasti jsou oficiálním programem mezinárodních organizací v systému OSN, jejichž primární snahou je už po desítky let prosazování opatření ke snížení dětské a mateřské úmrtnosti. Tzv. sexuální a reprodukční práva definovala Mezinárodní konference OSN o populaci a rozvoji v Káhiře v září r. 1994 a Čtvrtá světová konference o ženách konaná v Pekingu o rok později.¹⁵⁴

Dovedeme-li logiku reprodukčních práv, nesoucích výraznou stopu mezinárodního feministického hnutí, do důsledků, měla by žena mít možnost svobodně rozhodnout o svém těhotenství, neboť jinak je diskriminována a je obětí nátlaku (tradic, zvyklostí či společenských očekávání, neřkuli restriktivní legislativy). Na světě je řada států s velmi permissivní legislativou v této oblasti. Avšak v žádné ze zemí, kde je právo na potrat respektováno právě s ohledem na rovnoprávnost obou pohlaví a nepřijatelnost jakékoli diskriminace žen, není možno provádět potrat bez omezení, v dané souvislosti především bez ohledu na gestační stáří plodu. Provedení potratu v pozdním stadiu

154 V textu jsou použity citace anebo parafráze z textu oficiálních zpráv z obou mezinárodních konferencí. 1. Report of the International Conference on Population and Development (Cairo, 5-13 September 1994), A/CONF.171/13, 18 October 1994; URL: <http://www.un.org/popin/icpd/conference/offeng/poa.html> (28. 5. 2014). 2. Report of the Fourth World Conference on Women (Beijing, 4-15 September 1995), A/CONF.177/20/Rev.1; URL: http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/Beijing_full_report_E.pdf (29.5. 2014)

těhotenství je i v zemích s nejliberálnější legislativou možné jen výjimečně a po skončení 2. trimestru, resp. 24. (28.) týdne těhotenství je už vyloučeno. Uznání práva na potrat jako lidského práva tedy má své meze. Tyto meze přitom nejsou ničím jiným než implicitním uznáním určitých zájmů nenarozeného dítěte, ne-li bezpodmínečně práva na život, tak alespoň na určité šetrné, *lidské* zacházení.

Konsensuálně přijaté texty obou zmíněných mezinárodních konferencí jsou ve formulaci „práva na potrat“ obezřetné. Akční plán káhirske konference vyzývá vlády nejen, aby se zabývaly problematikou nebezpečných potratů a jejich důsledky pro zdraví ženských populací, ale také aby celkový počet umělých potratů (považovaný evidentně za vysoký) řešily rozšířením a zlepšením služeb v oblasti plánování rodiny, jinými slovy osvětou a zlepšením dostupností antikoncepce, jakož i dalších metod redukce plodnosti, „které nejsou protiprávní“. V žádném mezinárodním dokumentu plném přesvědčivých argumentů o prospěšnosti liberální potratové legislativy se nevyskytuje výzva k větší dostupnosti potratů bez dovětku „tam, kde není potrat nezákonný.“ O podobné formulace se v každém mezinárodním dokumentu svádí boj mezi potratovými liberály a konzervativci z řad členských států. Přestože závěry z podobných důležitých mezinárodních konferencí nejsou právně závazné, mají určitý vliv. Jsou důkazem, že debaty o lidských právech a hodnotách jsou skutečně globalizované a jejich referenční rámec je sice prozatím neurčitý a nespecifický, přesto však univerzálně sdílený.

4.3.2. Nebezpečné potraty

Problematika potratů je nejviditelnější a nejkontroverznější otázkou v problematice sexuálních a reprodukčních práv, až se má často za to, že otázkou jedinou. Z hlediska rozvoje, který sleduje např. Organizace spojených národů, je pak zásadní otázkou předcházení tzv. nebezpečným potratům, které jsou častou příčinou úmrtí nebo závažných zdravotních problémů žen a matek. Nebezpečným potratem (unsafe abortion) se rozumí umělý potrat vyvolaný ženou samotnou anebo provedený druhou osobou bez potřebné odbornosti nebo mimo zázemí zdravotnického zařízení anebo

obojí. Nejčastěji jsou takto prováděny ilegální potraty, které ženě zakazuje zákon země, ve které žije, nebo konvence uznávané v jejím kulturním a sociálním prostředí.¹⁵⁵

Globální průzkumy Světové zdravotnické organizace potvrzují Devereuxovu tezi o univerzálnosti umělých potratů. Ženy na celém světě se při neplánovaném otěhotnění velmi často (většinou) rozhodnou pro umělé přerušení těhotenství, a to bez ohledu na podmínky, které stanoví místní právo a bez ohledu na zdravotní rizika. Některé obskurní metody ukončení nechtěného těhotenství jsou známy už tisíce let. Současná literatura popisuje více než 100 tradičních postupů zahrnující ústní nebo nitrožilní podání různých látek, aplikaci různých přípravků do pochvy nebo cizích předmětů do dělohy, případně údery do břicha. Skoro všechny tyto metody jsou drastické, neúčinné a značně rizikové. Takřka polovina ze 42 miliónů žen, které podle WHO ročně neplánovaně otěhotní, se v důsledku nedostupnosti legálních potratů uchýlí k různým rizikovým metodám a jejich poskytovatelům. Přitom moderní a všeobecně rozšířené metody umělého přerušení těhotenství aplikované školeným personálem v

¹⁵⁵ Výzkumy Guttmacherova institutu dokládají těsnou vzájemnou souvislost legálnosti potratů a jejich bezpečnosti. Ženy žijící v zemích s restriktivní protipotratovou legislativou se pod tlakem okolností častěji uchylují k nebezpečným, nelegálním potratům, čímž ohrožují své životy a zdraví. (cit. Zampas, Gher 2008, s. 250)

odpovídajících podmínkách vykazují velice nízké riziko komplikací po zákroku. (Unsafe abortion 2007)¹⁵⁶

Legální možnost ukončení těhotenství a eventuální hrazení těchto výkonů z prostředků veřejného zdravotnictví je zřejmě jedinou možnou zárukou, že potraty budou prováděny bezpečně. Existence deklarovaného práva samozřejmě nezaručí možnost provedení legálního potratu v praxi, přesto je dekriminace potratů jedním z hlavních cílů OSN a Mezinárodní zdravotnické organizace v boji s mateřskou úmrtností. Zajistit ženám možnost podstoupit legálně a bezpečně přerušeni těhotenství doporučilo vládám členských států OSN několik mezinárodních konferencí: 4. světová konference o ženách konaná v Pekingu v r. 1995, Mezinárodní konference o populačním vývoji konaná v Káhiře v r. a Světová konference o lidských právech ve Vídni v r. 1993. (Unsafe abortion 2011)

Úmrtí v důsledku nebezpečného potratu tvoří asi 13% celkové mateřské úmrtnosti. V roce 2008 bylo na celém světě provedeno asi 21,6 miliónu nebezpečných potratů. Celosvětový průměr 14 nebezpečných potratů na 1000 žen ve věku od 15 do 44 let je vcelku stálý (celkový nárůst počtu nebezpečných potratů je způsobem nárůstem populace žen v reprodukčním věku). Četnost tohoto jevu také dobře ilustruje poměr cca 1 nelegální potrat na 7 živě narozených dětí. V celosvětovém průměru připadají asi 4 případy úmrtí na 1000 nelegálně provedených potratů. Riziko úmrtí po nelegálně

¹⁵⁶ Světová zdravotnická organizace používá v souvislosti s umělými potraty termín *unsafe* (nebezpečný, rizikový) jako protiklad k *safe* (bezpečný, bez rizika). Zde je třeba podotknout, že „bezpečnost“ umělého potratu není samozřejmě absolutní a není garantována ani v případě, kdy je interrupce prováděna v profesionálním zdravotnickém zařízení. Např. žena podstupující interrupci na vlastní žádost (tedy bez zdravotní indikace) v ČR musí předem podepsat souhlas se zákrokem, ve kterém je informována o jeho možných rizicích, které kromě standardních rizik spojených s celkovou anestezí zahrnují i možné komplikace jako rozsáhlejší krvácení a nutnost krevní transfúze, poranění dělohy, močového měchýře či močovodu, případně zánět dělohy v důsledku operace vedoucí k pozdější neplodnosti. Tyto komplikace se však při zákrocích prováděných ve zdravotnických zařízeních vyskytují jen ojediněle. Zdroj: Fakultní nemocnice Ostrava; URL: http://www.fno.cz/documents/informovane-souhlasy/Ukonceni_tehotenstvi_-_interrupce_IS_r02.pdf. Informovaný souhlas v ČR obecně nezmiňuje možné následky psychické označované souborně jako postabortivní syndrom, jenž se řadí mezi posttraumatické stresové poruchy.

provedeném potratu je přitom asi 700x vyšší než v případě potratu provedeném legálně. (Unsafe abortion 2011)

Počet žen, jejichž zdraví ročně utrpí vážnými trvalými následky nebezpečného potratu, se odhaduje na statisíce, jedná se o cca 25% žen, které podstoupily nebezpečný potrat. Následky přitom pocítí i již narozené děti takto postižených žen, jejich rodiny i celé komunity. V Chile, kde jsou všechny interrupce ilegální, bylo podle studie z roku 1990 78% žen přijatých do nemocnice pro komplikace po nelegálních potratech vdaných, nebo žijících v trvalých svazcích a 76% z nich již mělo děti. Doporučení zároveň apelují také na rozšíření dostupnosti antikoncepce a sexuální výchovy, neboť to je doposud jediná známá a osvědčená cesta ke snížení reálného počtu umělých potratů. Nizozemsko má vůbec nejliberálnější legislativu v této oblasti (stejně jako v mnohých jiných) a přitom je – především díky dostupnosti antikoncepce a osvěty – jednou ze zemí s nejnižším počtem umělých potratů na světě. (Karhan – Kovář) Dlužno podotknout, že organizace zapojené do boje s nebezpečnými potraty a různé nevládní feministické organizace a hnutí podporují myšlenku výzkumu antikoncepce podávané mužům.

4.3.3. Právo na život v mezinárodním právu

Mezinárodní právo, především Všeobecná deklarace lidských práv a z ní odvozené mezinárodní a regionální úmluvy o lidských právech, uznává za primární právo na život. Život je nejvyšší hodnotou. Všechny mezinárodní a regionální úmluvy o lidských právech, které z Deklarace vycházejí, si kladou za cíl ochranu lidského života. Stejně jako ona přitom nedefinují, kdy lidský život počíná. Problematika interrupcí se tak pohybuje na nejasném pomezí mezi právem na život, právem na osobní svobodu a soukromí, právem na zdraví (resp. právem na přiměřenou zdravotní péči) a osobnostními právy jako je právo na lidskou důstojnost, čest apod. Všechna tato práva vycházejí z obyčejů a mají svou oporu i v kodifikovaném mezinárodním právu lidských práv.

Právo na život je základním lidským právem, předpokladem všech ostatních práv. Mezinárodní právo uznává, že člověk získává toto právo narozením, mezinárodní i regionální lidskoprávní mechanismy shodně zastávají stanovisko, že jakákoli ochrana

života před narozením musí být v souladu s lidskými právy žen. Rozšíření práva na život na období před narozením, a zvláště už od okamžiku početí, by bylo s právy žen v rozporu, v teoretické i praktické rovině. Zastánci práva na potrat jsou přesvědčeni, že bezprostředním cílem hnutí za omezení nebo zákaz potratů je omezení práv žen. A v případě některých náboženských fundamentalistů, krajních konzervatistů a tradicionalistů tomu tak nepochybně je.

Všeobecná deklarace lidských práv z r. 1948 v čl. 3 uvádí: „Každý má právo na život, svobodu a osobní bezpečnost.“ Předcházející čl. 1 zároveň v první větou říká: „Všichni lidé se rodí svobodní a sobě rovni co do důstojnosti a práv. Jsou nadáni rozumem a svědomím a mají spolu jednat v duchu bratrství.“¹⁵⁷

Zastánci „práva na potrat“, mezi které patří např. vlivná nevládní organizace Center for Reproductive Rights¹⁵⁸ tradují, že použití slova *rodí* (born) v 1. článku ukazuje na snahu vyloučit případnou aplikaci práv vyhlášených deklarací na nenarozené děti. Deklarace tudíž považuje – alespoň podle tohoto výkladu – všeobecná lidská práva za nezadatelná (až) od okamžiku narození. (Whose Right to Life)

Deklarace však ochranu příslušející nenarozenému životu výslovně nevylučuje. Podle mého názoru se jí prostě nezabývá také z toho důvodu, že v době jejího vzniku bylo umělé přerušování těhotenství, a to jak jeho provedení, tak jeho podstoupení, vesměs nezákonné.¹⁵⁹ Z knihy Johannese Morsinka věnované detailům vzniku Deklarace

¹⁵⁷ Všeobecná deklarace lidských práv, čl. 1 a 3; URL: <http://www.osn.cz/dokumenty-osn/soubory/vseobecna-deklarace-lidskych-prav.pdf> (30.5. 2014); originální dokument: Universal Declaration of Human Rights, G.A. Res. 217 (III) A. U.N. Doc. A/RES/17 (III) (Dec. 10, 1948)

¹⁵⁸ The Center for Reproductive Rights (CRR) je americkou organizací s působností ve více než 45 zemích, jejímž cílem je s pomocí místních ústavních zákonů a mezinárodního práva zajistit ženám právo na potrat, které nazývá *reprodukční svobodou* (reproductive freedom). CRR považuje zajištění tohoto práva, resp. této svobody za předpoklad dosažení plné důstojnosti, sebeurčení a rovnosti všech žen tak, jak ji vyhláší Všeobecná deklarace lidských práv. Organizace byla založena v r. 1992 a sídlí v New Yorku. URL: <http://reproductiverights.org/en/about-us> (11.8. 2015)

¹⁵⁹ O historii liberalizace potratů včetně politiky, kterou uplatňovaly totalitní režimy 20. století, stalinský Sovětský svaz a hitlerovské pojednává podrobněji jeden z dalších oddílů.

vyplývá, že Komise pro lidská práva pověřená přípravou textu, o němž později hlasoval příslušný (Třetí) výbor Valného shromáždění OSN, pracovala především pod vlivem otrěsných dojmů z druhé světové války, i když negociacemi již prosvítaly rodící se nové geopolitické spory o poválečné uspořádání světa. Druhá kapitola této knihy nazvaná Druhá světová válka jako katalyzátor popisuje diskusi o čl. 3 a v něm vyhlášeném „*právu na život, svobodu a osobní bezpečnost*“ jako diskusi zřetelně motivovanou snahou předejít opakování nacistických zločinů. „*Členové Komise pro lidská práva věděli o hrůzách spáchaných nacistickým státem v koncentračních táborech i mimo ně. Sekretariát připravil zvláštní zprávu o procesech s válečnými zločinci [v Norimberku a Tokiu], které detailně rozebíraly mnohé nacistické zločiny a obžaloby z trestných činů, které se na ně vztahovaly. (...) K „právu na život, svobodu a osobní bezpečnost“ v článku 3 se ve zmíněné zprávě vztahuje odkaz na „politiku, která byla v Německu uplatňována do léta 1940, v jejíž rámci měli být všichni staří, choromyslní a nevléčitelně nemocní, ‚darmožrouti‘, přesunuti do speciálních zařízení, kde byli zabiti.“ Většina z 275 000 osob, které byly zabity tímto způsobem v pečovatelských domovech, ústavech a nemocnicích, byli němečtí občané. Pod dojmem této informace byla navržena řada změn textu, které nebyly přijaty, ale které ukazují, že text článku 3 je přímým důsledkem této konfrontace s válečnou zkušeností. Ta vedla chilskou delegaci k návrhu doplnění, že „nenarozené děti“, nevléčitelně nemocní, mentálně postižení a šílenci (sic) mají právo na život.“ (s. 40) Formulace „*lidé se rodí svobodní*“ se – spíše než účelovým ohraničením lidského života – zdá být podle Morsinkovy analýzy výsledkem složitého ujednání, které nakonec z Deklarace vyloučilo veškeré zmínky o Bohu a přírodě (přirozenosti) jako zdrojích, ze kterých je odvozována přirozenost lidských práv. Přívlastky [*člověku*] *vlastní* (inherent) a *nezadatelná* (inalienable) měly stejně jako formulace „*lidé se rodí svobodní*“ nahradit obrat „*přirozeně*“ (by [their] nature) v druhé větě čl. 1, který měl v určitém stádiu vyjednávání znít, že všichni lidé „*jsou přirozeně nadáni rozumem a svědomím.*“ Tato formulace měla být jakýmsi odkazem na křesťanskou přirozenoprávní teorii, měla připomenout nejen osvícenskou tradici, ale tváří v tvář nacistickým hrůzám také nade vší pochybnost prohlásit, že lidé mají práva díky své příslušnosti k lidskému druhu, nikoliv díky rozhodnutí vlád, soudů či zákonodárných sborů.*

Historie negociací základních lidskoprávních úmluv a nálezy orgánů určených k jejich interpretaci a ke sledování, jak jsou tyto úmluvy dodržovány, navozuje spíše dojem, že ochrana lidských práv v zásadě *nezahrnuje* lidský život před narozením. Všeobecná deklarace lidských práv se stejně jako z ní odvozené mezinárodní a regionální režimy lidských práv zabývají okolnostmi života na tomto světě, do kterého člověk vstupuje narozením, neboť otázka legálnosti neřkuli dostupnosti potratů nebyla ještě hluboko v druhé polovině 20. století na pořadu dne. Dokumenty současnější se zase z praktického hlediska výslovným definicím vyhýbají a ponechávají je v pravomoci národních států a vnitrostátních právních systémů, kam vzhledem k přetrvávající odlišnosti názorů i uvnitř jednotlivých kultur také patří.

Mezinárodní pakt o občanských a politických právech definuje právo na život v čl. 6, 1. odst. takto: „*Každá lidská bytost má právo na život. Toto právo je chráněno zákonem. Nikdo nebude svévolně zbaven života.*“¹⁶⁰ Během negociací byl prý odmítnut dodatek k tomuto odstavci připisující právo na život „*lidské osobě od momentu početí.*“¹⁶¹ (Whose Right to Life?) Zakotvení výslovné ochrany nenarozeného života nebylo akceptováno, nikdy ale také nebylo výslovně vyloučeno. O potratu zkrátka není v žádném odstavci paktu ani náznak ani zmínka. Poslední tři odstavce článku se ovšem týkají trestu smrti a 5. odst. upřesňuje, že trest smrti „*nebude vykonán na těhotných ženách,*“ čímž nenarozenému dítěti právo na ochranu života – i když jistě ne v plném rozsahu jako člověku narozenému – implicitně přiznává. I zde je důležité uvědomit si dobový kontext a fakt, že hnutí za dekriminální potratů zaznamenalo určité výsledky až později, v průběhu 70. let. „*V době přijetí textu v r. 1966 byl trest smrti uplatňován v*

¹⁶⁰ Mezinárodní pakt o občanských a politických právech, čl. 6(1); URL: <http://www.osn.cz/dokumenty-osn/soubory/mezinar.pakt-obc.a.polit.prava.pdf> (13.3. 2014); originální dokument: International Covenant on Civil and Political Rights, art. 6(1), GA Res. 2200a (XXI), U.N. GAOR, 21st Sess., Supp No. 16, U.N. Doc A/6316 (1966), 999 U.N.T.S. 171, (*entered into force* Mar. 23, 1976).

¹⁶¹ “The right to life is inherent in the human person from the moment of conception, this right shall be protected by law.” Text dodatku citován z dokumentu: U.N. GAOR Annex, 12th Session, Agenda Item, §§ 33, 96, 113 119, U.N. Doc. A/C.3/L.654.

mnoha právních rádech, provedení potratu na žádost však bylo zločinem ve většině zemí světa.“ (Puppinc, 155 – 156)

4.3.4. Kvazijudikatura smluvních výborů

Smluvní výbory, které kontrolují dodržování jednotlivých lidskoprávních úmluv ze strany států, které k nim přistoupily,¹⁶² vydávají posudky k situaci v jednotlivých státech a obecné komentáře a doporučení. Některé ze smluvních výborů mají také pravomoc řešit individuální stížnosti. Z vyjádření a doporučení smluvních výborů, které mají smluvním státům pomoci plnit závazky, které na sebe přijetím příslušné úmluvy vzaly, lze odvozovat aktuální interpretaci příslušných mezinárodních úmluv. Ta nijak překvapivě vyznívá v neprospěch výslovného uznání práva na život před narozením, které ve spojení s restriktivní legislativou radikálně omezující nebo vylučující přípustnost potratů ústí podle citovaných výborů v porušování práv žen.

Výbor OSN pro lidská práva zřízený ke kontrole dodržování Mezinárodního paktu o občanských a politických právech se opakovaně vyjádřil, že vystavuje-li stát příliš restriktivním zákonodárstvím ženu riziku úmrtí v důsledku nebezpečného potratu, porušuje její právo na život ve smyslu ustanovení čl. 6(1). (Whose Right to Life) Konkrétně např. ve svých závěrečných doporučeních Ekvádoru z r. 1998 dal Výbor do

¹⁶² Smluvní výbory (treaty bodies) monitorují dodržování všech hlavních mezinárodních úmluv o lidských právech: Mezinárodního paktu o občanských a politických právech z r. 1966 (Výbor pro lidská práva), Mezinárodního paktu o hospodářských, sociálních a kulturních právech (1966), Úmluvy o odstranění všech forem rasové diskriminace (1965), Úmluvy o odstranění všech forem diskriminace žen (1979) a dodatkového protokolu k této úmluvě (1999), Úmluvy proti mučení a jinému krutému, nelidskému či ponižujícímu zacházení nebo trestání (1984), Úmluvy o právech dítěte (1989) a dodatkových protokolů v této úmluvě (2000), Úmluvy o ochraně práv všech migrujících pracovníků a členů jejich rodin (1990), Úmluvy o právech osob se zdravotním postižením (2006) a Úmluvy na ochranu všech osob před nuceným zmizením (2006). Vedle těchto devíti výborů působí v systému OSN od r. 2007 ještě Podvýbor zřízený ke kontrole dodržování Dodatkového protokolu k Úmluvě proti mučení (2002), jehož členové v rámci návštěv států, které jsou smluvními stranami Úmluvy, navštěvují místa, kde jsou zadržováni lidé, aby kontrolovali respektování zásad obsažených v Úmluvě proti mučení. Ostatní výbory zasedají v Ženevě, v sídle Úřadu Vysoké komisařky OSN pro lidská práva. URL: <http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/Pages/TreatyBodies.aspx>

souvislosti místní restriktivní legislativu týkající se potratů a vysoký výskyt sebevražd mezi dospívajícími dívkami a označil zákon za porušující právo na život. (Abortion as a human right)

V r. 2005 došel Výbor v usnesení k případu *K.L. proti Peru* k závěru, že odmítnutí umělého přerušení těhotenství v případě ohrožení života a duševního zdraví ženy naplňuje podstatu krutého, nelidského a ponižujícího zacházení.¹⁶³ Sedmnáctileté Peruánce K.L. navrhli lékaři ukončení těhotenství. Plod byl postižen anencefalií (anencefalie = chybějící mozek), vrozenou vadou neslučitelnou se životem. Lékaři byli toho názoru, že pokračující těhotenství představuje pro K.L. ohrožení života a případně jejího fyzického a mentálního zdraví. Ředitel nemocnice však provedení potratu zamítl. Dítě zemřelo čtvrtý den po narození, K.L. je po tuto dobu kojila. V důsledku traumatické zkušenosti se u ní rozvinulo psychiatrické onemocnění. Psychiatrická zpráva konstatovala, že ohled na blaho nenarozeného dítěte v tomto případě způsobil závažnou újmu matce, která byla zbytečně nucena donosit dítě, které nemělo naději na přežití. Podobně v případě *L.M.R. proti Argentině* Výbor konstatoval, že odmítnutí zákonem přípustného přerušení těhotenství, k němuž došlo v důsledku znásilnění, je porušením zákazu mučení a krutého, nelidského nebo ponižujícího zacházení a práva na soukromý život těhotné ženy. (Whose Right to Life)

Výbor pro odstranění všech forem diskriminace žen monitoruje dodržování stejnojmenné úmluvy především z toho hlediska, jak dostupnost potratů ovlivňuje životy a zdraví žen a jejich postavení ve společnosti. Výbor se mnohokrát vyjádřil, že nedostupnost antikoncepce a tzv. metod plánovaného rodičovství,¹⁶⁴ včetně nedostupnosti finanční, má v kombinaci s restriktivní potratovou legislativou vliv na

163 *K.L. proti Peru*, UN Human Rights Committee, Communication No. 1153/2003, U.N. Doc. CCPR/C/85/D/1153/2003 (2005) cit. Whose Right to Life.

¹⁶⁴ Plánováním rodičovství je míněno ovlivňování počtu dětí a načasování jednotlivých těhotenství v souladu s vůlí partnerské dvojice. V daném feministickém a lidskoprávním diskurzu je to synonymum pro kontrolu porodnosti, tedy omezování plodnosti (různými antikoncepčními postupy včetně sterilizace) a potrat v širším kontextu. Zahrnuje rovněž osvětu a vzdělávání a poradenství v oblasti reprodukce, např. zavedení sexuální výchovy ve školách.

četnost rozhodnutí žen pro nebezpečný potrat. Nebezpečné potraty přispívají k vysoké mateřské úmrtnosti a celkovému zhoršování zdravotního stavu ženské populace. (Abortion as a human right) Na nemožnost podstoupit umělé přerušování těhotenství pohlíží výbor také jako na diskriminaci na základě pohlaví. Jako zastávce „reprodukční svobody“ upozorňuje na to, jak se biologická odlišnost při reprodukci mění v sociální rozdíly (ženy nejen přivádějí děti na svět, ale také o ně posléze pečují), které ústí v obecnou diskriminaci žen, např. v přístupu k zaměstnání. Odpíráním možnosti přerušit těhotenství se diskriminace žen stává právním či politickým standardem.¹⁶⁵ Výbor se proti diskriminaci v této věci vyjádřil ve svém výroku k případu *L.C. proti Peru*. Poněkud avantgardní logika antidiskriminačního přístupu zde však zaniká v tragických okolnostech případu, ve kterém byla stěžovatelkou třináctiletá pohlavně zneužívaná dívka, která se poté, co zjistila, že je těhotná, pokusila o sebevraždu. Přivodila si tím vážné zranění páteře. Lékaři jí však odmítli provést nutnou operaci s ohledem na její těhotenství.¹⁶⁶ Výše zmíněný Výbor pro lidská práva by v logice výše zmíněných příkladů pravděpodobně rozhodl rovněž ve prospěch L.C. a případ by tedy vyzněl podobně – jako porušení lidských práv stěžovatelky – i bez poněkud krkolomného antidiskriminačního hlediska.

¹⁶⁵ Sifris, R.: The major reproductive rights development from OP CEDAW cases, 13. 1. 2013; URL: <https://opcedaw.wordpress.com/2013/01/13/the-major-reproductive-rights-developments-from-op-cedaw-cases-dr-ronli-sifris/> (10. 6. 2014)

¹⁶⁶ Přestože v Peru je provedení potratu k záchraně života a zdraví těhotné ženy přípustné, operace L.C. byla kvůli jejímu těhotenství odložena. Dívka nakonec následkem zranění potratila. Operace, kterou podstoupila se čtyřměsíční prodlevou, neměla už na její stav žádný vliv a dívka zůstala ochrnutá. *L.C. v. Peru*, CEDAW Committee, Communication No. 22/2009, 8.15 U.N. Doc. CEDAW/C/50/D/22/2009 (2011); viz též *CEDAW Committee General Recommendation No. 24: Article 12 of the Convention (women and health)*, (20th Session, 1999), in *Compilation of General Comments and General Recommendations Adopted by Human Rights Treaty Bodies*, 11, U.N. Doc. HRI/GEN/1/Rev. 9 (Vol. II) (2008); URL: <http://reproductiverights.org/en/case/lc-v-peru-un-committee-on-the-elimination-of-discrimination-against-women>

Výbor pro práva dítěte se zaměřuje na možnosti dospívajících (nedospělých) dívek podstoupit potrat bezpečnou a legální cestou.¹⁶⁷ Na souvislost mezi vysokou mateřskou úmrtností a podstupováním tajných ilegálních nebezpečných potratů upozorňuje ve svých vyjádřeních také **Výbor pro hospodářská, sociální a kulturní práva**. (Abortion as Human Right)

Výbory pochopitelně nejsou soudními orgány a jejich závěry nejsou právně závazné, přesto mají potenciál ovlivnit zákonodárství a politická rozhodnutí na národních úrovních. Představují judikaturu svého druhu, která udává tón v rozvoji lidských práv. Státy s přísnější legislativou týkající se umělých potratů se tak dostávají pod určitý tlak nejen zevnitř společnosti, ale také ze strany mezinárodních organizací a jiných, liberálnějších států. Přes trend vedoucí k liberalizaci v oblasti tzv. reprodukčních práv, na kterém se smluvní výbory podílejí a který jednoznačně podporují, ale žádný z nich nevyjádřil explicitně požadavek na uznání práva ženy na provedení potratu buď zcela bez udání důvodu anebo s odvoláním na tíživou sociálně-ekonomickou situaci. Dosavadní interpretace zahrnuje požadavek „práva na potrat“ v případě ohrožení života a zdraví ženy, v případě, kdy je těhotenství následkem znásilnění či incestu anebo je pravděpodobné, že plod je vážně poškozen. Zastánci všeobecné dostupnosti potratů proto pracují nejčastěji s argumentem, že omezování dostupnosti potratu ústí v riziko, že se ženy budou nuceny uchýlovat k nebezpečným potratům. Tak lze argumentovat i v případech, kdy jsou důvody pro potrat sociálně-ekonomické či jakékoli jiné. Další časté argumenty typu práva na soukromí, (reprodukční) svobodu a tělesnou integritu rozebírám v oddílu věnovaném judikatuře Evropského soudu pro lidská práva.

4.3.5. Regionální mechanismy

Podobně jako systému OSN, i regionální režimy ochrany lidských práv monitorují, jak státy plní své závazky vyplývající z jednotlivých (regionálních) úmluv o lidských právech. Státy Rady Evropy jsou vázány Evropskou úmluvou o ochraně lidských práv a

¹⁶⁷ Committee on the Rights of the Child (CRC Committee), General Comment No. 4: Adolescent Health and Development in the Context of the Convention on the Rights of the Child (33rd Sess., 2003), U.N. Doc. CRC/GC/2003/4 (2003).

základních svobod, státy obou amerických subkontinentů Americkou úmluvou o lidských právech, africké země Africkou chartou lidských práv a práv národů. Asie v současnosti srovnatelný regionální režim ochrany lidských práv nemá.

Americká úmluva o lidských právech¹⁶⁸ ve svém 4. článku stanoví: „*Každý člověk má právo, aby jeho život byl respektován. Toto právo musí být chráněno zákonem, a to, obecně, od chvíle početí.*“ Podle Meziamerické komise pro lidská práva, jednoho ze dvou orgánů, který interpretuje ustanovení Úmluvy a sleduje její dodržování, však tato ochrana není absolutní. Úmluva proto připouští umělé přerušování těhotenství, a to i v případech, že příslušná legislativa je liberální.¹⁶⁹ V r. 2010 vydala Komise dokonce předběžné opatření za účelem ochrany života a zdraví ženy z Nicaraguy, které byla odmítnuta léčba rakoviny proto, že by vedla k potratu. Komise rozhodla, že stát nemůže odepřít ženě lékařskou péči nutnou k záchraně jejího života a zdraví. (Whose Right to Life) Stát tedy nemůže upřednostnit zdraví či prospěchu plodu na úkor těhotné ženy, jakkoli absurdně zní „zdraví a prospěch plodu“, který se vyvíjí v těle ženy trpící smrtelnou nemocí.

Africká charta lidských práv a práv národů¹⁷⁰ rovněž v čl. 4 stanoví: „*Lidské bytosti jsou nedotknutelné. Každá lidská bytost má právo, aby byl respektován její život a její*

¹⁶⁸ American Convention on Human Rights je regionální úmluvou o lidských právech, kterou přijaly státy amerického kontinentu v kostarickém San José 22. listopadu 1969, vstoupila v platnost 18. července 1978. Na dodržování úmluvy dohlíží dva orgány: Meziamerická komise pro lidská práva a Meziamerický soud pro lidská práva; oba zřízené Organizací amerických států (OAS); srov. Evropská úmluva o lidských právech a Evropský soud pro lidská práva. URL: http://www.oas.org/dil/treaties_B-32_American_Convention_on_Human_Rights.pdf (16.3. 2014)

¹⁶⁹ Rozhodnutí v případě *Baby Boy v. United States*, Resolution 23/81, Case 2141, IACHR, resol. No. 23/81, OEA/Ser.L./V/II.54, doc. 9. rev. 1, 18 (b) (Mar. 6, 1981); cit. Whose Right to Life

¹⁷⁰ African Charter on Human and People's Rights, tzv. Banjulská charta je regionálním lidskoprávním instrumentem určeným k podpoře a ochraně lidských práv a základních svobod na africkém kontinentě. Organizace africké jednoty (později Africká unie) rozhodla v r. 1979 o ustavení výboru expertů pověřených sepsáním celoafrické úmluvy o lidských právech po vzoru regionálních mechanismů Evropy a Ameriky. Charta byla přijata v r. 1981 a vstoupila v platnost v r. 1986. Interpretace a kontrola doržování Charty je úkolem Africké komise pro lidská práva a práva národů ustavené v r. 1987 v gambijském

*tělesná integrita.*¹⁷¹ Výslovná zmínka o ochraně lidského života od okamžiku početí byla při přípravě textu Charty prý odmítnuta. (Whose Right to Life) Protokol k Chartě věnovaný právům žen v Africe (tzv. Protokol z Maputa) rovněž nedefinuje počátek lidského života nijak výslovně, ale podporuje implicitní výklad, že právo na život získává člověk narozením. Státy jsou povinny přijmout opatření k „ochraně práv žen souvisejících s reprodukcí tím, že legalizují lékařské provádění potratů v případech znásilnění, incestu a v případě, kdy těhotenství ohrožuje duševní a fyzické zdraví [těhotné ženy] anebo život [těhotné ženy] či plodu.“ (Whose Right to Life). Maputský protokol tak zachází asi nejdále ze všech mezinárodněprávních dokumentů, pokud jde o právo ženy rozhodnout se pro umělé přerušování těhotenství, které zahrnuje mezi základní lidská práva. Představuje však jistou avantgardu v pojetí lidských práv a práv žen, jejichž reálný stav a vymahatelnost je na kulturně velmi pestrém a konfliktním africkém kontinentu velmi nejistý. Další věcí je pak odtrženost ambicí afrických elit od reality jejich společností, na kterou narážím také v kapitole věnované ženské obřízce. Na asijském kontinentě prozatím nevznikl žádný regionální systém kontroly dodržování lidských práv. Společnou **Deklaraci lidských práv**¹⁷² přijalo pouze **Sdružení národů jihovýchodní Asie (ASEAN)**. Deklarace je velice obecná a není nejen právně, ale ani politicky závazná. Mezi jednotlivými zeměmi ASEAN existují zásadní civilizační rozdíly (politické uspořádání, náboženství, historie, dodržování principů právního státu)

Banjulu. Protokol k Chartě přijatý v r. 1998 (vstoupil v platnost 25. ledna 2004) zřídil Africký soud pro lidská práva práva národů. Protokol o právech žen v Africe (Africký ženský protokol anebo také Protokol z Maputa) byl přijat v r. 2003. URL: http://www.achpr.org/files/instruments/achpr/banjul_charter.pdf

¹⁷¹ Ustanovení o respektu k tělesné integritě je zřejmým odkazem na tradiční a rituální úpravy těla včetně ženské obřízky.

¹⁷² Deklarace lidských práv Sdružení národů jihovýchodní Asie (ASEAN Human Rights Declaration) byla přijata na 21. summitu organizace v kambodžském Phnompenhu. ASEAN je regionální mezinárodní organizací, jejímž cílem je podpora ekonomického růstu, sociální a kulturní rozvoj a udržování dobrých vztahů mezi členy, jimiž jsou: Brunej, Filipíny, Kambodža, Indonésie, Laos, Malajsie, Myanmar/Barma, Singapur, Thajsko a Vietnam. Text deklarace: <http://www.asean.org/news/asean-statement-communicues/item/asean-human-rights-declaration> (16.3. 2014)

a chybí také jakékoli jiné pojitko, které např. pro africké státy dodnes představuje boj proti kolonialismu a jeho dědictví.¹⁷³ Obecné principy obsažené v deklaraci říkají: „(I) Všichni lidé se rodí svobodní a rovní v důstojnosti a právech. Jsou nadáni rozumem a svědomím a mají spolu jednat v duchu lidskosti.“ (Článek převzatý ze Všeobecné deklarace lidských práv s malými odchylkami; *persons* namísto *human beings* a *humanity* namísto *brotherhood*.) „(II) Každý má vlastní/vrozené (*inherent*) právo na život, které musí být chráněno zákonem. Nikdo nesmí být zbaven života, pokud to není v souladu se zákonem.“

Arabské a islámské deklarace lidských práv jsou významně ovlivněny *šarī'ou*, mravním a právním řádem odvozovaným z boží autority, který funguje v řadě států, ve které je islám státním nebo konvence určujícím náboženstvím, a to většinou paralelně vedle zvykového práva a (případně) norem stanovovaných sekulární vládní mocí.

4.3.6. Evropská úmluva o lidských právech

V evropském prostoru se uplatňuje Úmluva o ochraně lidských práv a svobod z roku 1950 (Evropská úmluva o lidských právech, případně Úmluva), doplněná dodatkovými protokoly. Dodržování úmluvy sledují a prosazují mezinárodní orgány při Radě Evropy.¹⁷⁴ Otázkou regulace umělých interrupcí se zabývaly mnohokrát.

¹⁷³ „Potratová legislativa“ je naprosto diferencovaná. Vietnam a Kambodža mají liberální legislativu evropského typu; Indonésie, Laos, Myanmar/Barma, Filipíny a Brunej naopak zákony značně restriktivní, vylučující umělé přerušení těhotenství zcela za všech okolností anebo pouze na záchranu života těhotné ženy; Thajsko a Malajsie připouští i potrat v zájmu ochrany zdraví těhotné ženy. Zdroj: Center for Reproductive Rights, The World's Abortion Laws 2014; URL: <http://worldabortionlaws.com/map/> (16.3. 2014)

¹⁷⁴ Na ně se může obrátit kdokoli, je-li přesvědčen, že mu bylo odepřeno úmluvou či protokoly zaručené základní právo a jestliže vyčerpal všechny nástroje, které k jeho ochraně poskytl vnitrostátní právní řád státu, ve kterém k zásahu došlo, resp., jež zásah způsobil.

Evropská úmluva o lidských právech stanoví, že „právo každého na život je chráněno zákonem“.¹⁷⁵ Úmluva chrání „princip nedotknutelnosti života“, neboť „právo na život je neoddělitelným atributem lidské bytosti a představuje nejvyšší hodnotu v hierarchii lidských práv.“¹⁷⁶ Úmluva však dále nijak pojmy „život“ a „každý“ nespecifikuje. V obecné rovině platí, že posláním Úmluvy je chránit spíše více lidských práv než méně, v širším rozsahu, a to především s ohledem na znevýhodněné, slabé a zranitelné. Vylučovat a priori život před narozením z ochrany garantované Úmluvou by zřejmě bylo proti jejímu duchu (Puppinc), i když zastánci „práva na potrat“ argumentují, že slabou, zranitelnou a znevýhodněnou osobou je v situaci nechtěného těhotenství často právě žena – matka.

Evropský soud pro lidská práva (a dříve také Evropská komise pro lidská práva)¹⁷⁷ přistupuje k výkladu článku 2 Úmluvy o právu na život s ohledem na přípustnost

¹⁷⁵ Úmluva o ochraně lidských práv a základních svobod z r. 1950 (dále jen Evropská úmluva o lidských právech nebo Úmluva) je nejdůležitější lidskoprávní úmluvou sjednanou v rámci Rady Evropy a základem regionální mezinárodněprávní ochrany lidských práv v Evropě. Vstoupila v platnost v r. 1953. Council of Europe, *Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms, as amended by Protocols Nos. 11 and 14*. URL: <http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Html/005.htm>. (13.3. 2015) Práva na život se týká čl. 2 Úmluvy.

¹⁷⁶ Cit. z rozsudku Soudu ve věci *Streletz, Kessler & Krenz proti Německu* z 22.3. 2001, č. 34044/96, 35532/97 a 44801/98, §§ 92-94. (cit. Puppinc, s. 147)

¹⁷⁷ Evropský soud pro lidská práva (dále jen „Soud“) se sídlem ve Štrasburku byl zřízen v r. 1959, aby projednával porušení Evropské úmluvy o lidských právech. Za půl století své existence vydal více než 10 000 rozsudků. Může státy Rady Evropy, jejímž je orgánem, přimět ke změně politiky, přiznání odškodnění či novelizaci zákonů. Jeho rozsudky jsou pro dotčené státy závazné a často vedou vlády ke změně legislativy a politické a správní praxe v mnoha oblastech. Soud se zabývá nejožehavějšími otázkami lidských práv současné Evropy. Projednává jak mezistátní stížnosti, tak stížnosti individuální (fyzických osob, nevládních organizací či skupin osob). Podle původního znění Úmluvy se kontrolní mechanismus kromě Soudu skládal ještě z Evropské komise pro lidská práva, která projednávala příslušnost stížností zaslaných jednotlivci, zjišťovala skutečnosti a případně se angažovala ve smírném řešení sporu. Soud pak projednával ty případy, které mu předložila Komise nebo některý ze smluvních států. Nepružnost a pomalost systému si vyžádala změnu uskutečněnou Protokolem č. 11 k

potratů obezřetně. Přistupuje tak ke všem otázkám souvisejícím s morálkou a tradicemi.¹⁷⁸ Judikatura Soudu je názornou ilustrací toho jak kulturně pestrý a diverzifikovaný je evropský prostor. Soud obvykle interpretuje jednotlivá ustanovení Úmluvy s ohledem na zcela konkrétní okolnosti případu. A zřídka se vyjádří jednoznačně.¹⁷⁹ Jasná stanoviska v otázkách tradic a morálky podle Soudu přísluší vnitrostátnímu právu jednotlivých států Úmluvy a domácím institucím; „[v] národním právu smluvních stran je [totiž] nemožné nalézt jednotnou evropskou koncepci morálky. Pohled na požadavky morálky, ztělesněný v jejich příslušných zákonech, je proměnlivý v čase i místě, zvláště pak v naší éře, která je charakteristická rapidním a dalekosáhlým vývojem názorů na toto téma.“¹⁸⁰

Úmluvě. Od 1. listopadu 1998 funguje místo Komise a Soudu jen jediný orgán – stálý Soud. URL: <http://www.echr.coe.int/Pages/home.aspx?p=home> (12.6. 2014)

¹⁷⁸ V aplikaci článku 2 Úmluvy se kromě umělého přerušení těhotenství jedná rovněž o další kontroverzní otázky jako je euthanasie či asistované sebevraždy.

¹⁷⁹ V posunech v interpretaci hraje pochopitelně roli také proměnlivé složení Soudu. Soud je složen z tolika soudců, kolik je států Úmluvy (momentálně 47). Ty volí Parlamentní shromáždění Rady Evropy vždy ze seznamu tří soudců, které navrhne každý stát. Mandát soudce je devítiletý a nelze jej opakovat. Soudci jsou nezávislí na státu, který reprezentují, a musejí být nestranní. Vystupují sami za sebe, uplatňují své individuální názory a přesvědčení. Zdroj: The European Court on Human Rights in 50 questions; URL: http://www.echr.coe.int/Documents/50Questions_ENG.pdf (12.6. 2014)

¹⁸⁰ Soud zde aplikuje tzv. *margin of appreciation*, princip, který přiznává vládám volnost v posouzení místních okolností, a tudíž i (relativních) požadavků na dodržování lidských práv. Soud vychází z toho, že neexistuje jednotný a společný základ (*common ground*), podle kterého by bylo možné jednoznačně posoudit, co je morální a slušné a co naopak urážející a mravně odsouzené. Podle Soudu jsou vnitrostátní orgány v lepším postavení, aby posoudily mravní požadavky doby i místa a určily, co je v zájmu ochrany morálky nezbytné. Klasickým precedentem v tomto ohledu je případ *Handyside proti Spojenému království*. Předmětem přezkumu Soudu byla opatření orgánů Anglie a Walesu, kterými došlo k zákazu a zabavení knihy *Little Red School Book*, určené pro děti od dvanácti let. Kniha obsahovala podle odborného posudku obscénní materiál sexuální povahy způsobilý dle hodnocení britských orgánů vážně narušit morální vývoj nezletilé mládeže. Soud toto odmítl posoudit a uznal, že národní orgány byly (na rozdíl od Soudu) disponovány k hodnocení, jež provedly. (Barinka, 2005/6). Rozsudek *Handyside proti Spojenému království* ze 7. 12. 1976, č. 5493/72, §§ 48-49; URL: <http://hudoc.echr.coe.int/>

Skutečně, v době vzniku Úmluvy, koncem 40. let minulého století, bylo umělé přerušení těhotenství všeobecně nepřipustné a trestné a nenarozenému životu příslušela neoddiskutovatelná ochrana. Historické okolnosti vzniku Úmluvy však nejsou dostatečnou odpovědí na otázku, zda nenarozené dítě je či není „osobou“ ve smyslu článku 2 dnes, neboť Úmluva je zároveň „živým nástrojem, který musí být interpretován ve světle současných podmínek.“¹⁸¹ (Puppinc, s. 166)

V rozsudku k případu *Vo proti Francii*¹⁸² odkazuje Soud na pravomoc národních států posoudit otázku počátku lidského života, a to bez ohledu na jeho vlastní *evolutivní* interpretaci Úmluvy. Evolutivní interpretace přitom nemusí znamenat nutně jen potvrzení čím dále liberálnějšího výkladu přípustnosti umělých potratů vzhledem k období vzniku Úmluvy. Nové specializované vědní disciplíny jako je embryologie a fetologie přinášejí nové poznatky o tom, kdy (a jak brzy) se u plodu začínají objevovat specificky lidské procesy (např. v mozku), od kdy a jak plod pociťuje bolest apod. Moderní neonatální a prenatální medicína zase mění pohled na některé genetické a

[sites/eng/pages/search.aspx?i=001-57499#{"itemid":\["001-57499"\]}](http://sites/eng/pages/search.aspx?i=001-57499#{) (25.3. 2014) (cit. a přel. Barinka, s. 32). Od Barinky je rovněž převzat překlad termínu *margin of appreciation*: míra posuzovací volnosti, příp. posuzovací volnost.

¹⁸¹ Soud posuzuje vnitrostátní legislativu jen v kontextu konkrétní stížnosti, nikdy jako celek, *in abstracto*. (Puppinc)

¹⁸² Rozsudek ve věci *Vo proti Francii* (Velký senát) z 8.7. 2004, citován § 80 a § 85 (přel. G.S.). Stěžovatelce bylo předčasně ukončeno těhotenství v důsledku zákroku lékaře, při němž došlo k perforaci plodového vaku a úniku plodové vody. Lékař si spletl gravidní pacientku s jinou stejného jména, které měl vyjmout nitroděložní tělísko. Obě pacientky s příjmením Vo přítomné v čekárně shodou okolností ve stejném okamžiku byly vietnamského původu, přičemž stěžovatelka nerozuměla dobře francouzsky. Předmětem stížnosti paní Vo bylo porušení čl. 2 Úmluvy ze strany Francie jako smluvní strany, neboť zákrok lékaře, který způsobil smrt plodu, resp. jejího nenarozeného dítěte, nebyl francouzskými soudy kvalifikován jako neúmyslné zabití podle trestního práva, nýbrž nedbalost. Zadostiučinění (odškodnění) se stěžovatelce dle Soudu dostalo v civilním řízení. Soud dospěl většinou k názoru, že k porušení čl. 2 Úmluvy ze strany Francie nedošlo, resp. že Francie neselhala ve své povinnosti zákonné ochrany života ve sféře veřejného zdravotnictví. URL: [http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-61887#{"itemid":\["001-61887"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-61887#{) (25.3. 2014)

vývojové vady doposud považované za nezvratné a neléčitelné, postupují a zlepšují se možnosti péče o předčasně narozené děti. A nové právní instrumenty reagují na pokrok v oblasti biotechnologií a zavazují např. k ochraně lidské důstojnosti embrya.¹⁸³ Evropský soudní dvůr v r. 2011 např. prohlásil, že každý lidský zárodek a buňky z něho vzniklé v jakémkoli stádiu vývoje musí být chráněny na základě principu lidské důstojnosti a integrity.¹⁸⁴ Závěr Evropského soudu pro lidská práva z r. 2004, že „*neexistuje v Evropě konsensus ohledně vědecké a právní definice počátku lidského života*“¹⁸⁵ je tímto rozsudkem Evropského soudního dvora přinejmenším v rámci Evropské unie zpochybněn. Ačkoli trend liberalizace přístupu k potratům je zřejmě nezvratný, rozpory mezi různými výklady práva na život se nijak nezmírňují.

Soud je zatím každopádně toho názoru, že ani evolutivní interpretace ani sebevětší ohled na současné převládající mínění neopravňuje „*odvozovat z Úmluvy a jejích Protokolů práva, která v nich nebyla obsažená hned zpočátku*.“¹⁸⁶ Jinými slovy, Soud nemůže pomocí patřičné interpretace jakékoli nové právo vytvořit a např. přimět státy, aby rozšířily přístup k potratům nad rámec svého stávajícího práva na základě

¹⁸³ Např. Úmluva o lidských právech a biomedicíně, přijatá státy Rady Evropy v r. 1997 v Oviadu.

¹⁸⁴ Soudní dvůr Evropské unie (též Evropský soudní dvůr – ESD) je na rozdíl od Evropského soudu pro lidská práva, který je orgánem Rady Evropy, orgánem Evropské unie. Provádí výklad právních předpisů EU a zajišťuje jejich jednotné uplatňování ve všech státech EU a řeší spory mezi vládami jednotlivých členských států EU a orgány EU. Na Soudní dvůr se mohou obrátit i jednotlivci, podniky nebo organizace, pokud se domnívají, že některý z orgánů EU porušil jejich práva. URL: http://europa.eu/about-eu/institutions-bodies/court-justice/index_cs.htm (13.6. 2011) Zmiňované prohlášení učinil ESD v rozsudku v případě *Oliver Brüstle proti Greenpeace*, kterým zakázal patentování technik využívajících embryonální kmenové buňky, pokud by při jejich využití došlo ke zničení embrya. Poprvé definoval lidský zárodek jako v podstatě jakoukoli oplodněnou zárodečnou buňku, popř. zárodečnou buňku, jejíž další vývoj byl uměle vyvolán jinak než oplodněním, např. transplantací buněčného jádra.

¹⁸⁵ *Vo proti Francii*, § 82 (cit. Puppinc, 154 – 155)

¹⁸⁶ *Johnston & ostatní proti Irsku*, rozsudek z 18.12. 1986, § 53 a dále *Emonet & ostatní proti Švýcarsku*, rozsudek z 13.12. 2007, § 66, cit. Puppinc, s. 158 – 159.

formulace „*práva na potrat*“. Soud ale nemůže ani vyhlásit ochranu počatého lidského života a s tímto zdůvodněním omezovat či zcela vylučovat provádění potratů.

Z dosavadní judikatury orgánů Úmluvy (Komise a Soudu) vyplývá, že „nenarozené dítě není považováno za ‚osobu‘ přímo chráněnou článkem 2 Úmluvy“. Proto „pokud nenarozené dítě má ‚právo‘ na ‚život‘, je omezeno právy a zájmy matky.“ Možnost chránit nenarozené dítě s odvoláním na jeho právo na život ale zároveň není vyloučena. „Za určitých okolností může být ochrana [podle článku 2] rozšířena i na nenarozené dítě“. ¹⁸⁷ Ačkoli zde Velký senát v případě *Vo* proti Francii vyslovil přesvědčení, „že není potřebné a dokonce ani možné v dané situaci odpovědět teoreticky na otázku, zda nenarozené dítě je osobou ve smyslu článku 2 Úmluvy,“ zároveň prohlásil, že „může být považováno za společné východisko sdílené státy [Úmluvy], že zárodek/plod náleží k lidské rase,“ a že „si žádá ochrany ve jménu lidské důstojnosti.“ (cit. Puppinc, s. 151) To se v praxi odráží např. ve víceméně sdíleném názoru na nutnost omezit pozdní potraty, metody umělého přerušování těhotenství způsobující plodu bolest anebo selektivní potraty podle pohlaví. Z hlediska Úmluvy se jedná o aplikaci článku 3 o zákazu mučení a nelidského nebo ponižujícího zacházení.

Pokud konkrétní stát uznává nenarozené dítě za osobu v plném slova smyslu, připouští logicky jedinou situaci, kdy je přípustný potrat, a to ohrožuje-li těhotenství život matky. Státy jako Irsko, Malta či San Marino vztahují článek 2 Úmluvy takřka v plné míře i na lidský plod, resp. nenarozené dítě a tím přijímají odpovědnost za ochranu života již od okamžiku početí nad rámec bezprostředně stanovený a vyžadovaný Úmluvou. Tento přístup je ovšem plně v souladu s ustanovením článku 53 Úmluvy „o ochraně uznaných lidských práv“: „*Nic v této Úmluvě nebude vykládáno tak, jako by omezovalo nebo*

¹⁸⁷ Ze zdůvodnění rozsudku v případě *Bruggemann a Scheuten proti Německu* z 19.5. 1976, č. 6959/75; URL: [http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-74824#{\"itemid\":\[\"001-74824\"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-74824#{\) (26.3. 2014) cit. Korff (s. 9). Článek 8 Úmluvy se týká práva na respektování soukromého a rodinného života. Tento článek je ústředním argumentem obhájců rozšíření práva ženy rozhodnout se pro umělé přerušování těhotenství.

rušilo lidská práva a základní svobody, které mohou být uznány zákony každé Vysoké smluvní strany nebo každou jinou úmluvou, jíž je stranou.“

V případech vztahujících se k potratům Soud nejčastěji zvažuje rozsah a dosah interpretace článku 2, notoricky ve vztahu k článku 8, který pojednává o právu na respektování soukromého a rodinného života, případně k článku 3 o zákazu mučení a nelidského a ponižujícího zacházení nebo trestu.¹⁸⁸

V rozsudku v případě *A. B. a C proti Irsku*¹⁸⁹ Soud konstatoval, že „zákaz potratu k ochraně nenarozeného života není (...) automaticky oprávněn Úmluvou na základě bezvýhradné úcty k nenarozenému životu nebo na základě toho, že právo nastávající matky na soukromý život je menšího významu.“ Omezení přípustnosti umělého přerušování těhotenství musejí být v souladu se základními právy žen. Rozsudek v této mimořádně sledované a kontroverzní kauze tří stěžovatelek z Irsku na porušení jejich práva na soukromí vynesl nakonec Velký senát Soudu.¹⁹⁰ Rozsudek nakonec nepotvrdil ani naději zastánců práva na volbu ani obavy příslušníků hnutí pro život. V jednom z prozatím posledních rozsudků týkajících se problematiky potratů Soud znovu opakoval, že Úmluva nezakládá žádné „právo na potrat“ a potvrdil, že státy mají opravdu široké pole posuzovací volnosti s ohledem na: „obrovskou citlivost morálních a etických otázek, které s sebou přináší problematika potratů, jakož i veřejný zájem, který je v

¹⁸⁸ Stěžovatelé se dále odvolávají např. na článek 6, který zaručuje právo na spravedlivé soudní řízení (v této souvislosti konkrétně za účelem rozhodnutí o občanských právech nebo závazcích), na článek 10 o svobodě projevu (to v případě požadavku na svobodné šíření informací o problematice potratů), článek 13 o právu na účinný právní prostředek nápravy a článek 14 o zákazu diskriminace.

¹⁸⁹ *A, B a C proti Irsku*, URL: [http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-102332#{"itemid":\["001-102332"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-102332#{) (17. 6. 2014)

¹⁹⁰ Pokud jde o mimořádně závažnou kauzu, může Senát Soudu postoupit věc tzv. Velkému senátu složenému ne ze sedmi, ale ze sedmnácti soudců. Rozsudek Velkého senátu je pak konečný. Na Velký senát se mohou strany sporu ve výjimečných případech obrátit také do tří měsíců po vynesení rozsudku sedmičlenným Senátem.

sázce.“¹⁹¹ Soud shledal porušení článků 3 a 8 Úmluvy pouze u poslední ze tří stěžovatelek, u níž těhotenství představovalo reálné a zásadní ohrožení jejího života. Stěžovatelka byla oprávněna podstoupit potrat v souladu s irskými zákony, překážkou však byla faktická nedostupnost zákroku. Pokud stát provedení potratu za určitých podmínek povoluje, je jeho zodpovědností zajistit, aby mohl být proveden. S tím souvisí také další nutný požadavek, a to aby stát, který v rámci své posuzovací volnosti přijme zákonná omezení dostupnosti potratů, stanovil příslušný právní rámec jasně, tak „aby různé legitimní zájmy vystupující v dané situaci mohly být zohledněny adekvátně a v souladu se závazky vyplývajícími z Úmluvy.“¹⁹² (Puppinck, s. 144) To se týkalo ve značné míře rozsudků proti Polsku v kauzách *Tysięc proti Polsku, R.R. proti Polsku* a *P. a S. proti Polsku*. Soud v nich neposuzoval samotná ustanovení polského zákona a jejich relativní restriktivnost (v evropském kontextu), ale nejasnosti v jeho interpretaci a z toho vyplývající právní nejistotu zúčastněných a tudíž – v těchto konkrétních případech – faktickou nedostupnost zákroku pro stěžovatelky i v situacích, kdy ho zákon povoluje.

V rozsudku v případě *A. B. a C proti Irsku* se Soud závěrem vyjádřil obecně ve smyslu, že není důvod zásadně zužovat míru posuzovací volnost Irska jen proto, že mezi valnou většinou států Rady Evropy panuje konsensus připouštějící potraty v podstatně větší míře, než je tomu v Irsku.¹⁹³ (Puppinck, s. 166) Kompromis je v demokratické

¹⁹¹ *A, B a C proti Irsku*, § 233. Cit. Puppinck s. 165

¹⁹² *Tysięc proti Polsku*, č. 5410/03 z 20.3. 2007, *R.R. proti Polsku*, č. 27617/04 z 26.5. 2011 (§ 187) a *P. a S. proti Polsku*, č. 57375/08 z 30.10. 2012 (§ 99). Soud neposuzoval samotná ustanovení polského zákona a jejich relativní restriktivnost (v evropském kontextu), ale nejasnosti v jeho interpretaci a z toho vyplývající právní nejistotu zúčastněných a tudíž – v těchto konkrétních případech – faktickou nedostupnost zákroku i v situacích, kdy ho zákon povoluje.

¹⁹³ Šest soudců Velkého senátu vyslovilo ve svém disentním stanovisku přesvědčení, že konsensus panující mezi většinou členských států naopak je důvodem pro zúžení posuzovací volnosti. Podle jejich názoru je nebezpečné přehlížet evropský konsensus a podporovat zcela nesourodá „morální stanoviska“, která mohou být překážkou dynamického rozšiřování lidských práv, které je právě zásluhou Soudu a jeho interpretace Úmluvy jako „živého nástroje“ s ohledem na současné podmínky. (Puppinck, s. 166)

společnosti jediným možným východiskem. „*Zákony o potratech musí nutně být založeny na kompromisu mezi respektem k nenarozenému životu a jinými nutnými a vhodnými ohledy.*“ (Korff, s. 10 – 11)

Většina států Rady Evropy povoluje provádění potratů jako výjimku z principu, který představuje ono – zpravidla ústavou zaručené – právo na život. Například francouzský občanský zákoník vyhláší: „*Právní řád zaručuje prvořadost lidské osoby, zakazuje jakékoli zasahování do jeho důstojnosti a ochraňuje respekt k lidské bytosti od počátku života.*“ Francouzský zákon o veřejném zdravotnictví tuto zásadu opakuje a upřesňuje, že nutné výjimky musejí být stanoveny zákonem. Je-li však potrat nahlížen jako výjimka, znamená to, že právo na život *má* v principu chránit i život před narozením. „*Kdyby plod nebo embryo nebyly ničím nebo ničím více než bezvýznamnou součástí ženského těla, jako například vlasy, nebylo by zapotřebí žádného práva (tedy výjimky), které povoluje potrat,*“ dovozuje Puppink (s. 163)

V odůvodnění rozsudku v případě A. B. a C proti Irsku Soud uvedl, že „[č]lánek 8 nelze interpretovat tak, že těhotenství a jeho ukončení se týkají výhradně soukromého života ženy a že kdykoli je žena těhotná, její soukromý život se stává těsně spojený s rozvíjejícím se plodem.“¹⁹⁴ Soud ostatně nikdy nepřipustil, že by vůle ženy per se byla dostatečným ospravedlněním potratu podle Úmluvy. Soud odmítl stížnost v případě Maria do Céu Silva Monteiro Martins Ribeiro proti Portugalsku,¹⁹⁵ kde se stěžovatelka se domáhala provedení „potratu na žádost“ proti ustanovením vnitrostátního práva. Soud odmítl rovněž stížnost v případě Jerzy Tokarczyk proti Polsku¹⁹⁶ a v dalších případech lékařů, kteří byli podle vnitrostátního práva odsouzeni za napomáhání nelegálním potratům či jejich provádění.

¹⁹⁴ A, B & C proti Irsku, § 213 a § 238.

¹⁹⁵ Maria do Céu Silva Monteiro Martins Ribeiro proti Portugalsku, rozhodnutí Komise z 26.10. 2004

¹⁹⁶ Jerzy Tokarczyk proti Polsku, rozhodnutí Komise z 31.1. 2002

Nezakládá-li totiž Úmluva „právo na potrat“, nemůže se nikdo s odvoláním na ni domáhat práva na podstoupení potratu či jeho provedení jiné osobě. Puppincck na toto téma ironizuje: „*Například legálnost euthanasie, drog nebo prostituce nezakládá individuální právo být zabit, případně nárok na drogy či sexuální služby.*“ (Puppincck, s. 160)

Judikatura Soudu tak jednoznačně ukazuje, že „právo na potrat“ jako projev svobodného rozhodnutí jednotlivé ženy a manifestace jejího nároku na soukromý život a tělesnou integritu bez omezení je fikcí a poněkud radikálním projevem obhájců ženských práv. V odůvodnění rozsudku ve věci *Bruggemann & Scheuten proti Německu* a *Boso proti Itálii* konstatuje Soud výslovně: „*Těhotenství nemůže náležet výhradně do oblasti soukromého života.*“¹⁹⁷

Úkolem práva je chránit jednotlivce v kolektivním zájmu; jsou-li garantována práva jednotlivce, jsou zajištěna práva všech. Je-li společnost morálně i právně povinována chránit těhotenství ženy a vyjadřovat tomuto stavu jistou úctu, pak zřejmě není možné tuto povinnost odvozovat od individuálního, soukromého vztahu ženy k jejímu vlastnímu těhotenství nebo dokonce od toho, zda je chtěné či nikoliv.

Všechny mezinárodně-právní instrumenty, včetně zřejmě nejprogresivnější Evropské úmluvy o lidských právech, jsou ohledně přípustnosti umělého přerušování těhotenství neurčitě. Mezinárodní právo lidských práv na otázku po počátku lidského života či práva ženy na kontrolu nad vlastním tělem tak odpověď nedává a dát nemůže. Tato otázka hluboce spjatá s kulturou a tradicí, jejichž součástí jsou i příslušné náboženské výklady, se vzpírá univerzálnímu uchopení a jednoznačnému pravidlu i uvnitř jednotlivých společností.

¹⁹⁷ *Bruggemann & Scheuten proti Německu*, zpráva Komise z 12.7. 1977, §§ 59, 60 - 61 a *Boso proti Itálii*, rozsudek Soudu z 5.9. 2002 (cit. Puppincck, s. 147 - 148)

4.4. Historické a náboženské příčiny a souvislosti postojů k potratům

V naší části světa, především v Evropě a severní Americe, je převažující současný přístup k potratům mimo jiné projevem měnícího se postavení ženy ve společnosti a klesajícího vlivu náboženství a náboženských institucí. Je však dobré si za pomoci několika příkladů připomenout, že stejně jako hlediska morální či metafyzická jsou v lidských společnostech odpradáвна uplatňována i hlediska praktická a jedna s druhými se často prolínají anebo vzájemně splývají.

Morální hodnocení potratu vedoucího k ukončení nechtěného těhotenství v etnografické literatuře variiují na široké škále mezi postojem víceméně neutrálním až k představě nejtěžšího provinění. Možná obava z porušení řádu a harmonie v komunitě zrcadlí obavu z nelibosti nadpřirozených sil, které se obrátí proti ženě, její rodině a každému, kdo byl zákroku nápomocen. Tradiční společnosti často spojovaly a spojují s vyvolaným potratem různá tabu. Dívky, které ho podstoupily, bývají považovány za nečisté a budí obavy z nákazy ostatních; nákazu mohou šířit také ti, kteří se na zákroku podíleli, nemocnice, lékárny, zdravotničtí pracovníci, členové rodiny apod. Jedna z mayských tradic velí utopit ženu, která podstoupila potrat, aby se předešlo propuknutí úplavice. (Tribe)

Některé společnosti zvažují více praktické ohledy, např. životaschopnost a zdravotní kondici potenciálních potomků. Pro Masaje východní Afriky je potrat přijatelný, pokud je otec starý nebo neduživý. Mnoho společností připouští zabíjení postižených dětí. Pro zachování společenské harmonie je důležitá také otázka legitimacy potomků. V jižním Kamerunu, kde je tolerován sexuální život v různých formách mimomanželských vztahů, je potrat praktikován jako přijatelnější (jakkoli nevítaná) alternativa porození „nelegitimního“ dítěte. Pro život malých komunit, jejichž prostředky obživy se blíží subsistenčnímu minimu, jsou pochopitelně zásadní ekonomické ohledy. Na mikronéském atolu Nukuoro rozhoduje kmenový náčelník, zda se žena podrobí potratu či nikoliv poté, co posoudí, zda je společnost s to uživit dalšího člena. Lid na ostrově Tikopia v jižním Pacifiku zase dbá o svůj vysoký životní standard. V zájmu jeho zachování reguluje reprodukci pomocí různých antikoncepčních prostředků, ale připouští i zabíjení dětí. Specifické ohledy uplatňují například kočující společenství.

Během neustálých přesunů je matka totiž schopna se postarat jen o omezený počet dětí a zpravidla jen jedno může soustavně přenášet. Tyto společnosti proto obvykle stanovují minimální odstup mezi potomky jedné ženy například uvalením tabu na její sexuální aktivitu během těhotenství a kojení. Zemědělské společnosti si naopak děti spíše cení, neboť pro ně představují dodatečnou cennou pracovní sílu.(Tribe)

K hodnotě lidského života a k otázce jeho počátku se vyjadřují všechna velká náboženství. Zpravidla přinášejí kontext nadosobní morálky, eschatologického smyslu lidské existence a odpovědnosti vůči nadosobní či nadpřirozené autoritě. Zajímavé je proto sledovat cesty, jakými se prosazuje – a prosazuje se skutečně univerzálně, časem i prostorem – fenomén umělého přerušování těhotenství.

Starý zákon obsahuje několik zmínek o potratu, nejčastěji citovanou je Exodus 21:22–24: „Když se muži budou rvát a udeří těhotnou ženu, takže potratí, ale nepřijde o život, musí pachatel zaplatit pokutu, jakou mu uloží muž té ženy; odevzdá ji prostřednictvím rozhodčích. Jestliže o život přijde, dáš život za život...“ (zvýr. orig.) a dále známé : „Oko za oko, zub za zub, ruku za ruku, nohu za nohu...“¹⁹⁸ Začátek citované pasáže popisuje velmi konkrétní situaci. Není zřejmé, proč autor považoval za podstatný právě tento příklad, zda vycházel z vlastní zkušenosti nebo mu ležela na srdci četnost

¹⁹⁸ Z českého překladu vyplývá, že usmrcením pachatele bude potrestána smrt těhotné ženy, nikoli smrt (potracení) plodu. Podle Septuaginty se ale obojí trest vztahuje k plodu, resp. nenarozenému dítěti podle toho, v jakém stadiu vývoje se nachází. Je-li ještě malý a nevyvinutý, náleží za něj finanční náhrada, je-li však již vyvinutým, ale ještě nenarozeným dítětem, musí být jeho smrt potrestána smrtí. Talmudští učenci jsou naopak toho názoru, že újma na životě, která má být podle tohoto textu potrestána smrtí, se vztahuje k ženě, nikoli k plodu. To odpovídá i ustanovením jiných starověkých zákoníků (sumerského, asyrského či chetitského), kde je trest za způsobení potratu peněžní, případně se ukládá bičování, ale nikoli trest smrti. Chammurapiho zákoník (č. 209, 210) obsahuje podobnou pasáž jako kniha Exodus a možná právě odtud je citace převzata: „Pokud by muž udeřil těhotnou ženu a způsobil potrat jejího plodu, musí zaplatit deset šekelů za ztrátu dítěte. Kdyby žena zemřela, musí být ten, kdo udeřil, usmrcen.“ Zdroj: Jewish Virtual Library, URL: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/abortion.html> (25.7. 2014) Český překlad Bible tak odpovídá pravděpodobnější z obou možných interpretací.

podobných situací, jejich symbolický význam anebo ho ovlivnily prameny, ze kterých čerpal. Z ustanovení každopádně vyplývá, že usmrcení lidského plodu nemuselo být bezpodmínečně a vždy potrestáno smrtí, resp. že život plodu nedosahoval hodnoty života jeho matky. Zastánci potratů používají zpravidla tento citát jako důkaz, že život nenarozeného dítěte není ve Starém zákoně a v Bibli uznáván za posvátný ani nedotknutelný, když lze jeho ztrátu finančně kompenzovat.¹⁹⁹ To ale považuji za tvrzení vytržené z kontextu, v horším případě za manipulaci. Děti jsou na mnoha místech ve Starém zákoně zmiňovány jako dar, požehnání od Boha. Příslib početného potomstva je součástí smlouvy, kterou Hospodin uzavírá s Mojžíšem (např. Dt 7:13) i Abrahámem (např. Gn 15:5). Těžko si v takovém kontextu představit, že by způsobení či umělé vyvolání potratu bylo morálně bezvýznamné.

4.4.1. *Judaismus*

Judaismus neukládá za umělý potrat explicitní sankci. (Sproul) Halacha, židovské náboženské právo, definuje moment, kdy se plod stává lidskou osobou takto: „... *dítě se stává plnohodnotnou lidskou bytostí ve chvíli, kdy se jeho hlava vynoří z dělohy.*“²⁰⁰ Židovské učení tedy nelze ztotožnit ani s jedním ze současných vyhraněných názorových táborů; není jednoznačně ani „pro život“ ani „pro volbu“. V různých interpretacích náboženských (rabínských) autorit lze najít – podobně jako je tomu v islámu – značné rozdíly. Lidský plod „*není (lidskou) osobou, není člověkem, ale je samozřejmě potenciálním životem a podle toho je třeba s ním zacházet.*“²⁰¹

¹⁹⁹ Například anonymní autor internetové etické příručky BBC vyvozuje: „Starý zákon obsahuje několik právnických pasáží vztahujících se k potratu, ale ty jej pojmají jako majetkovou otázku, nikoli jako otázku posvátnosti lidského života.“ URL: http://www.bbc.co.uk/ethics/abortion/legal/history_1.shtml (10. 7. 2014)

²⁰⁰ V případě porodu koncem pánevním (a pravděpodobně i v případě operativního porodu) tento okamžik nastává tehdy, když většina těla dítěte je již mimo matčino tělo. Do této doby je plod *ubar yerekh imo*, „stehnem své matky“, tedy součástí jejího těla, nikoli samostatnou bytostí, a tedy jen „částečným životem.“ (Disney – Poston)

²⁰¹ Feldmann, David M.: *Birth Control in Jewish Law*. 1968. New York University Press. New York. Cit. Disney – Poston, s. 280. Současná izraelská právní úprava z r. 1979 vychází z liberální interpretace

4.4.2. Antika

Starověké evropské kultury, řecká a římská, byly podobně jako jiné starověké společnosti (např. perská či egyptská) k potratům tolerantní, což často připomínají současní příznivci rozšíření dostupnosti potratů. O důvodech a kořenech těchto postojů se však zastánci „práva na potrat“ zmiňují sporadicky, neboť danému účelu zas tolik nekonvenují. Především tento přístup nijak nesouvisel s (lepším) postavením ženy ve společnosti, o provedení potratu beztak rozhodoval muž, buď otec těhotné ženy anebo otec dítěte, podle toho, zda měl či neměl o dítě zájem, samozřejmě pokud se žena neuchýlila k potratu o své vůli tajně. Toto „liberální pojetí“ se opíralo o přesvědčení, že plod není živou bytostí. Nenarozené dítě nemohlo mít žádná práva, pojil se s ním pouze nárok, který na něj jako na potomka mohl uplatnit jeho otec. Starověká náboženství zřejmě potrat rovněž nezakazovala. (Tribe) Jak vyplývá z pozdějších pramenů křesťanských, ve starověkých kulturách bylo provádění potratů obvyklé, podobně jako zabíjení novorozenců. Rané křesťanství (a ostatně i judaismus) brojí proti obojímu a dovolává se (posvátné) hodnoty lidského života.

Většina řeckých filozofů považovala umělý potrat za regulérní prostředek kontroly plodnosti, avšak především vzhledem k zájmům obce. Platón byl toho názoru, že žena by měla podstoupit potrat v každém případě, když otěhotní po ukončení 40 let. (Tribe)

halachy. Potrat musí být proveden v registrovaném zdravotnickém zařízení na základě informovaného souhlasu těhotné ženy a kladného stanoviska tříčlenné komise dvou lékařů a sociálního pracovníka. Zákon vyjmenovává pět případů, v nichž je přípustné provést potrat: (1) když je žena nezletilá, resp. nedosáhla ještě věku, v němž může uzavřít manželství (je jí méně než 17 let) anebo je starší 40 let; (2) těhotenství je důsledkem zakázaného (trestného) nebo mimomanželského styku; (3) plod pravděpodobně trpí zdravotním nebo mentálním postižením anebo (4) když těhotenství ohrožuje život ženy anebo by jí mohlo způsobit fyzickou nebo psychickou újmu. Návrh zákona původně zahrnoval ještě pátý důvod spočívající ve špatné ekonomické nebo sociální situaci těhotné ženy a její rodiny. Především v náboženských kruzích však vyvolal tento bod nesouhlas právě proto, že se jako jediný neopíral o tradiční, byť liberální, halachický výklad. Zdroj: Jewish Virtual Library, URL: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/Judaism/abortion.html> (25.7. 2014)

Platón schvaloval i zabíjení novorozených dětí, pokud to zájem obce vyžadoval. (Sproul) Aristotelés byl zase toho názoru, že obec má určit, kolik bude mít rodina potomků a případný potrat je třeba provést za podmínky, že plod bude „vyhnán“ v přiměřeně časném stádiu těhotenství: „*Jest třeba ustanoviti počet dítek, a stane-li se některým rodičům, že by nad ten počet jejich obcování bylo plodné, má se plod, dříve než by začal pociťovati a byl oživen,*²⁰² *vyhnati; neboť to, co je dovoleno a co ne, musí se řídití okolností, pociťuje-li již plod a má život.*“ (POL, VII, 1335b 23).

Některé významné osobnosti starověké medicíny však rozšířenou praxi volně dostupných potratů neschvalovaly. Hippokratés (cca 460 – cca 377 př. Kr.), uznávaný jako největší lékař starověku, jehož se pro změnu dovolávají odpůrci potratů, ve svém slavném textu známém jako Hippokratova přísaha formuluje zákaz provedení potratu. Překlady se různí hlavně podle toho, kdo a za jakým účelem Hippokratovu přísahu cituje, a není výjimkou ani tvrzení, že Hippokratés vlastně odmítal jen jeden konkrétní, velmi rizikový zákrok způsobující potrat podáním jedu, aniž by nutně zavrhoval všechny ostatní. Historik antiky a lékařství Ludwig Edelstein je však toho názoru, že Hippokratova přísaha skutečně vyjadřuje negativní stanovisko k potratům, a to zcela zásadní. Byla totiž jakýmsi manifestem morálně striktní pythagorejské filozofické školy, která neuznávala tezi o opožděné animaci, a pokládala plod za živou bytost od okamžiku početí. Pythagorejci však byli se svými morálními nároky v tomto směru v tehdejší řecké prostředí podle Edelsteina poměrně osamoceni, takže Hippokratova přísaha rozhodně nereflektuje dobový standard. Edelstein dokazuje, že lékařská literatura až ke Galénovi (130 – 200 po Kr.) poskytuje důkazy o porušování skoro všech ustanovení Hippokratovy přísahy. Odpor k sebevraždě a k potratu se stal normou až teprve na sklonku starověku a teprve tehdy se Hippokratova přísaha stala populární.

²⁰² Trpný rod zde evidentně ukazuje na vnější sílu či vliv, který způsobí ono oživení. Aristotelés, jehož teorii převzalo středověké křesťanství, stejně jako starověký i současný rabínský judaismus a částečně islám, ztotožňoval *duši* a *život*. Tři druhy duše podle Aristotela, vegetativní (vyživovací), smyslová a rozumová, každá vstupuje do lidského těla v okamžiku, kdy je příslušná část utvořena. Kompletní formy, *obživnutí* je pak dosaženo kolem 40. (u plodu mužského pohlaví), resp. 80. dne (u plodu ženského pohlaví) po oplodnění.

Pythagorejská etika konvenovala formujícímu se křesťanskému učení. Kromě Hippokrata později i Sórános z Efezu (98 – 138 po Kr.), považovaný za zakladatele gynekologie a porodnictví, varoval před možnými negativními dopady potratu na zdraví ženy a riziko zákroku.²⁰³

Starověcí Římané potraty považovali spíše za nutné zlo. Římské právo potrat nezakazovalo, i když to někteří, např. Cicero, kritizovali. (Sproul) Seneca s opovržením zmiňuje ženy, které si způsobovaly potrat, aby jim těhotenství nezkazilo postavu. (Tribe)

4.4.3. Křesťanství

Pro křesťanství byla a je – podobně jako pro mnohá jiná náboženství – charakteristická hluboká úcta k lidskému životu, která vylučuje nebo přinejmenším výrazně omezuje morální přípustnost potratů.

Platný katechismus katolické církve stanoví: „Lidský život musí být absolutně respektován a chráněn již od okamžiku početí. Již od první chvíle její existence musí být lidské bytosti přiznána práva osoby, mezi nimiž je nezcizitelné právo každé nevinné bytosti na život.“ (par. 2270). „Protože s embryem (zárodkem) se musí od samého početí zacházet jako s osobou, musí být hájeno ve své integritě (celistvosti), opatrováno, léčeno a pokud možno uzdraveno, tak jako každá jiná lidská bytost.“ (par. 2274) „Dítě má právo na život již od svého početí. Přímý potrat (...) je „hanebnost“ těžce odporující mravnímu zákonu. Církev trestá tento zločin proti lidskému životu kanonickým trestem exkomunikace (vyobcování).“ (par. 2322)²⁰⁴

²⁰³ Edelstein, L. 1943: *The Hippocratic Oath: Text, Translation and Interpretation*. Baltimore, The Johns Hopkins Press; URL: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/291427?uid=3738840&uid=2&uid=4&sid=21104491078513> (14.7. 2014) cit. rovněž v odůvodnění rozhodnutí Nejvyššího soudu USA ve věci *Roe proti Wadovi* (Roe v. Wade), 410 U.S. 113 (1973); URL: <http://caselaw.lp.findlaw.com/scripts/getcase.pl?court=US&vol=410&invol=113&friend=nytimes> (14.7. 2014)

²⁰⁴ Cit. dle Katechismu katolické církve; URL: <http://www.katechismus.cz/> (3.8. 2014)

Zásadový postoj ve smyslu výše citovaného zaujímá většina současných křesťanských směrů. Katolíci, pravoslavní i protestanti věří, že lidský život počíná v okamžiku splnutí spermie a vajíčka, a že tudíž potrat v kterékoli fázi těhotenství se rovná vraždě člověka.²⁰⁵ (Disney – Poston)

Tento současný kánon však neplatí odnepaměti. Augustin (354 – 430) i Tomáš Akvinský (1225 – 1274) byli zastánci aristotelské teorie „opozdžené animace“, tedy že lidský plod není lidskou osobou až do určitého stádia vývoje, zpravidla do 40., resp. 80. dne po oplodnění a tedy že potrat v raném stádiu těhotenství není vraždou. Tato teorie se aplikovala v západním křesťanství od počátku 5. století až do pozdního století 19.,²⁰⁶ i když v obecné věroučné rovině katolické křesťanství odsuzovalo umělé potraty stejně

²⁰⁵ Ve zprávě *amicus curiae* poskytnuté Nejvyššímu soudu USA v říjnu r. 1988 vyjádřila pravoslavná církev USA (Eastern Orthodox Church) své přesvědčení, že „moderní věda potvrdila prorockou moudrost Svatých Otců církve, že život začíná početím, nikoli v nějakém jiném, nahodile či vědecky stanoveném okamžiku.“ Američtí baptisté (Southern Baptist Convention) přijali v květnu r. 1982 Usnesení o potratu a infanticidě (vraždění novorozenat), které obsahovalo následující formulaci: „Vzhledem k tomu, že lékařská věda i zmínky v Bibli ukazují, že lidský život počíná početím a vzhledem k tomu, že Jižní baptisté tradičně prosazovali posvátnost a hodnotu každého lidského života, narozeného i nenarozeného, stvořeného k Božímu obrazu... budiž s konečnou platností rozhodnuto, že budeme podporovat a zasazovat se o náležitou legislativu a/nebo dodatek k Ústavě, kterým budou zakázány potraty s výjimkou potratů nutných k záchraně života matky.“ (Disney – Poston, s. 272)

²⁰⁶ Papež Inocenc III. i papež Řehoř IX. ve 13. století potvrdili rozdíl mezi „oživeným“ a „neoživeným“ lidským plodem. Čtyřicetidenní hranice přestala být uznávána, když papež Sixtus V. prohlásil v r. 1588 bulou *Effraenatam* potrat v jakékoli fázi vývoje plodu za protiprávní. Jeho následník Řehoř XIV. však toto ustanovení v r. 1591 zase zrušil. Do církevního učení možná zasáhl i objev průběhu fertilizace v 19. století, na jehož základě se papež Pius IX. vrátil v r. 1869 k absolutnímu zákazu potratů s odůvodněním, že pokud není známo a nelze prokázat, ve kterém okamžiku skutečně duše vstupuje do lidského těla, nelze vyloučit, že se tak stává v okamžiku početí, tedy při oplodnění ženského vajíčka mužskou spermií, a proto je morálně bezpečnější chránit život od samého počátku. Součástí kanonického práva se toto rozhodnutí ovšem stalo až v r. 1918. Protestantská tradice je spíše *traducionistická*, tedy kloní se k výkladu, že „duše“ je přítomna jak ve spermii, tak ve vajíčku, jejichž spojením vzniká v okamžiku oplodnění „duše“ nová. (Disney – Poston)

jako např. antikoncepci či masturbaci, neboť vším tímto jednáním člověk maří prokreativní poslání lidské sexuality. (Tribe)

Bible sama na otázku, kdy dochází k „oživení“ plodu, resp. kdy do lidského plodu vstupuje duše, neodpovídá. Odpůrci potratů obvykle citovaný Žalm: „*Tys to byl, kdo vytvořil mé ledví, v životě mé matky jsi mě utkal... Tobě nezůstala skryta jediná z mých kostí, když jsem byl v skrytosti tvořen a hněten v nejhlubších útrobach země.*“ (Ž 139, 13.15)²⁰⁷ se zdá být příliš poetický a metaforický, než aby z něj bylo možné odvodit přímý pokyn. Podobně: „... *dříve než jsi vyšel z lůna, posvětil jsem tě, dal jsem tě pronárodům za proroka.*“ (Jer. 1,5)²⁰⁸ nemusí být pochopeno tak, že Bůh takto přistupuje k jednomu každému lidskému zárodku, ale spíše, že David a Jeremiáš byli Bohem zvláště vyvoleni.

Zastánci potratů často argumentují tím, že katolický katechismus zachází s otázkou přípustnosti potratů arbitrárně, neboť Nový zákon žádná pravidla ohledně potratu nestanovuje. Absence konkrétního pokynu však podle mého názoru vůbec neznamená nějaké opomenutí nebo náznak, že jde z hlediska Bible o nepodstatnou otázku. Ježíš nejenže přejímá starozákonní principy, ale přichází i s jejich novou, nezřídka náročnější interpretací. Nepožaduje jen vyhýbat se zlému, ale aktivně konat dobro, a to často až nad lidské síly. Zahrnuje-li starozákonní příkaz „Nezabiješ“ pro Ježíše nejen nepřípustnost vraždy nebo fyzického násilí, ale dokonce pomluvy či hněvu či jakékoliv jiné nespravedlivé újmy způsobené bližnímu, je dosti pravděpodobné, že tak či onak zahrnuje i povinnost chránit nenarozený lidský život.

Nejranější zmínky o potratech v církevní literatuře obsahuje kodex Didaché z konce 1. nebo počátku 2. století a Barnabášův list. (Sproul) Didaché, neboli Učení dvanácti apoštolů je souborem morálních příkazů, modliteb, liturgických a organizačních pravidel ranného křesťanství. Staví do kontrastu dvě životní cesty, dobrou cestu života a

²⁰⁷ Např. webová stránka Sdružení křesťanských zdravotníků; URL: <http://www.skzcr.cz/ucta-k-zivotu> (3.8. 2014)

²⁰⁸ Ibid.

špatnou a prokletou cestu smrti. Cesta života spočívá v následování přikázání. Druhé přikázání učení říká (II:2): „*Nezabiješ, nezczizoložíš, nezkažíš mládež, nesesmilníš, nepokradeš, nebudeš čarovat, nebudeš používat jedu, nezabiješ nenarozené ani narozené děcko, nebudeš toužit po majetku bližního.*“²⁰⁹ (zvýr. G.S.) List Barnabášův, který pochází pravděpodobně z 1. pol. 2. století a který je zahrnován mezi tzv. apokryfní evangelia, dvě protikladné cesty života nazývá cestou světla a cestou temnot. Pisatel listu, jeden z učitelů – nositelů křesťanské služby známých z Didaché, k ochraně nenarozeného života vyzývá stejnými slovy jako apoštolský kodex: „*Nezabíjej nenarozené ani narozené dítě.*“ (19:5)²¹⁰

Mezi katolíky všeobecně rozšířené povědomí o tom, že „život začíná početím“ nepochybně ovlivňuje také dogma o Neposkvrněném početí Panny Marie, která zůstala jako jediný člověk „...v prvním okamžiku svého početí... vzhledem k zásluhám Ježíše Krista, vykupitele lidského pokolení, uchráněna čistá od každé poskvrny dědičného hříchu...“²¹¹ Katolická morální teologie připouští etické ospravedlnění potratu ve výjimečných případech, ale týká se to pouze nepřímých potratů, kdy je potrat důsledkem lékařského zákroku, který má pomoci zachránit život nebo zdraví matky.

Závazek zacházet s lidským zárodkem jako s osobou ovlivňuje např. i přístup k prenatální diagnostice, která je pro konzervativní křesťany mravně přípustná jen respektuje-li život a integritu zárodku, resp. lidského plodu a je-li zaměřena na jeho

²⁰⁹ Cit. z on-line zdroje vytvořeného dle: Novák, J: Učení Pána, hlásané národům dvanácti apoštolů (Didaché) in *Druhá patristická čítanka (Teol. studie)*, ed. Novák, J., Praha: Česká katolická charita, 1985 (str. 7-18); URL: http://fatym.com/taf/knihy/patrol/p_didach.htm (26.7. 2014)

²¹⁰ Cit. z on-line zdroje vytvořeného dle: Novák, J: List Barnabášův in *Druhá patristická čítanka (Teol. studie)*, ed. Novák, J., Praha: Česká katolická charita, 1985 (str. 19-39) URL: http://www.fatym.com/taf/knihy/patrol/p_barnab.htm#XIX (26.7. 2014)

²¹¹ Dogma vyhlásil papež Pius IX. bulou *Ineffabilis Deus*. URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2010-2/Dogma-o-Bozi-dobrote-Neposkvrnene-poceti-Panny-Marie.html> (23. 9. 2014)

ochranu nebo na jeho individuální uzdravení, nikoli na zjištění případných genetických a vývojových vad, které by mohly vést k rozhodnutí uměle přerušit těhotenství.

4.4.4. Islám

Islám pohlíží na potraty podobně jako dvě starší abrahámovská náboženství. Život je pro něj nejvyšší hodnotou, a proto je nedotknutelný. Ze dvou životů, matky a plodu, má v případě nutnosti přirozeně přednost život matky, neboť žena je „původním zdrojem života“ a plod je pouze „potenciálním životem“. Tedy jen v zájmu záchrany jejího života jako vyšší hodnoty je dovoleno provést potrat a obětovat život plodu životu matky.

Početí a raný vývoj plodu popisuje Korán takto: „A věru jsme člověka nejdříve z části nejčistší hlíny stvořili a pak jsme jej kapkou semene v příbytku jistém učinili. Potom jsme z kapky semene hmotu přilnavou stvořili a z hmoty přilnavé jsme kousek masa učinili; a z kousku masa jsme kosti stvořili a kosti jsme masem obalili. A potom jsme mu v druhém stvoření vzniknout dali. Požehnaná buď Bůh, nejlepší ze stvořitelů!“ (23:12 – 14)

Z této sůry vycházejí dvě tradice. Podle jedné je každý člověk vytvořen v děloze své matky jako kapka a tak setrvává po 40 dní, poté se stává na stejnou dobu „přilnavou hmotou“ a teprve potom oním kouskem masa neboli tělem, rovněž na dobu 40 dnů. Teprve pak je poslán anděl, který mu vdechne duši. Podle druhé tradice je anděl poslán, když „mine dvaatřicet nocí“. Když chce Bůh dokončit své stvoření, jeho anděl utvoří tělo, uši, oči, kůži, maso a kosti, a pak Bůh rozhodne, zda bude dítě chlapec či dívka, jaká bude jeho podoba a jeho osud. Po 120 dnech od početí se plod stává lidskou bytostí, které přísluší určitá práva. Ale i před uplynutím této lhůty je život posvátný. A tak těhotná žena, odsouzená k trestu smrti v jakémkoli stádiu těhotenství, nemůže být popravena, dokud neporodí. (Disney – Poston)

Jednotliví islámští učenci se liší v názoru na to, do kdy je přípustné provést potrat. Většina připouští provedení umělého přerušování těhotenství před dovršením 120 dnů stáří plodu, např. i v případě, je-li důvodem potratu poškození plodu či nevyléčitelná nemoc, která by způsobila dítěti utrpení anebo mu znemožnila normální život.

Důvody jako chudoba nebo jinak komplikovaná životní situace matky jsou obecně považovány za nepřipustné ve shodě s učením Koránu, který nabádá: „*Nezabíjejte děti své z obavy před zchudnutím, vždyť My jim i vám obživu ušetříme. A jejich zabíjení je hříchem velkým.*“ (Korán, 17:31). Rozdíly mezi učením a praxí, morálkou a právem jsou i zde zjevné. Většina islámských právníků nevystupuje aktivně proti potratům, o to hlasitěji tak činí někteří (fundamentalističtí) duchovní vůdci, kteří jsou proti jakýmkoli prostředkům kontroly plodnosti. Jednotliví islámští učenci se liší v názoru na to, do kdy přesně je přípustné provést potrat, neboť zárodek získává duši – jak vyplývá ze shora citované súry – mezi 40. a 120. dnem po početí. Většina tedy připouští provedení umělého přerušování těhotenství před dovršením 120 dnů stáří plodu, a to např. i v případě, je-li důvodem potratu poškození plodu či nevléčitelná nemoc, které by způsobily dítěti utrpení anebo mu znemožnily normální život.

Těhotenství, ke kterému došlo v důsledku znásilnění či incestu, není podle většiny islámských učenců možné přerušit, neboť (absolutní) hodnotu lidského života nelze relativizovat okolnostmi, za kterých došlo k jeho početí. Široce citovaná je nicméně *fatwa* (právní dobrozdání) povolující potrat bosenskými ženám (v průběhu výše zmíněných prvních 120 dnů těhotenství), které byly znásilněny srbskou armádou během války v Bosně v 90. letech minulého století. Podobná *fatwa* byla vydána v Alžírsku, kde byly místní ženy znásilňovány francouzskými jednotkami během války za nezávislost v 50. a 60. letech minulého století.²¹²

Rozdíl je pochopitelně – jako ve všech náboženských tradicích – mezi učením a praxí, morálkou a právem. Ačkoli většina islámských právníků nevystupuje aktivně proti potratům, činí tak o to hlasitěji někteří (fundamentalističtí) duchovní vůdci, kteří jsou

²¹² Zdroj: článek Abortion. Sanctity of life. Islamic teachings on abortion. Informační server BBC, oddíl Religions. URL: http://www.bbc.co.uk/religion/religions/islam/islamethics/abortion_1.shtml#top (24.3. 2014)

proti jakýmkoli prostředkům kontroly plodnosti, které však Korán výslovně nezakazuje.²¹³

4.4.5. Dilemata asijských společností

Orientální tradice a názor na život a smrt jsou především ovlivněny rozšířenou vírou v reinkarnaci. Duše jsou nemateriální, věčné entity, které přecházejí z jednoho těla do druhého podle svých provinění a zásluh. Život je posvátný, a proto duchovní tradice potraty vylučují či jejich přípustnost značně omezují. Např. hinduistická etika je diktována principem *ahimsa*, nenásilí. Hinduistické učení o reinkarnaci výslovně říká, že duše vstupuje do hmoty nového těla už v okamžiku početí, tím se znovu rodí, a proto je plod lidskou bytostí od samého počátku. Mahábhárata hovoří o dítěti, které se učí od svého otce již v děloze své matky. Přivádět na svět potomstvo je povinností vůči obci, nikoli otázka individuální volby. Rozhodnutí o potratu musí způsobit co nejmenší újmu všem zúčastněným, matce, otci, plodu i společnosti, proto ho lze ospravedlnit jen záchranou života matky. Klasické texty přirovnávají potrat k zabití kněze či vraždě rodičů. Žena, která si způsobí potrat, může ztratit příslušnost ke své kastě, což se rovná vyobcování. (Lipner)

Životní situace se daleko nejčastěji řídí „situační morálkou“. Vědy obsahují množství negativních narážek na potrat, od běžného člověka se ale neočekává, že by byl schopen dostat těmto náročným požadavkům, a tak např. pro většinu Indů je potrat zkrátka nutným zlem. Zásadně odmítají potraty pouze indiští muslimové a některé etnické menšiny. (Tribe) Tradiční preference mužských potomků ústí v masivní fenomén selektivních potratů, natolik silný, že způsobuje vážné demografické disproporce.

Upřednostňování „hodnotnějších“ potomků mužského pohlaví je značně rozšířené i v jiných asijských kulturách. Politika jednoho dítěte v současné Číně, státem striktně a

²¹³ Zde cituji názor Laurence Tribea. Jednoho z liberálních duchovních, Velkého ajatoláha Íránu Jusefa Saaneho, citoval např. deník Los Angeles Times: „*Ale islám je také náboženstvím soucitu, a když jsou vážné problémy, Bůh někdy nevyžaduje po svých stvořeních, aby dodržovali jeho právo. Takže za některých okolností – jako je třeba chudoba rodičů nebo přelidnění – je potrat dovolen.*“ (z angl. přel. G.S.); článek ze dne 29.12. 2000; „Iran Now a Hotbed of Islamic Reforms“, autor: Robin Wright, URL: <http://articles.latimes.com/2000/dec/29/news/mn-5913> (24. 3. 2014)

často velmi bezohledně prosazovaná, jen posiluje tradiční praxi zbavování se dětí ženského pohlaví. Čínská tradice, stejně jako indická, ukládá rodičům přivést na svět syna, neboť syn nese dále rodové jméno, je oporou starých rodičů a je také nezastupitelný při některých náboženských úkonech. V Indii syn zapaluje pohřební hranici svých rodičů. Dcera je naopak zátěží pro rodinný rozpočet, neboť je třeba ji vybavit věnem. Podle předsudku rozšířeného v Indii je dcera trestem za hříchy rodičů.

Pro asijské feministky představuje tento jev velmi delikátní problém. Podpora práva ženy rozhodnout se pro potrat v tomto konkrétním ohledu znamená podporu „práva“ této ženy diskriminovat plod ženského pohlaví a zabránit mu přijít na svět pouze a právě kvůli pohlaví. Není přitom těžké vystopovat souvislost mezi diskriminací nenarozených děvčátek a existující diskriminací dívek a dospělých žen. Některé feministky proto žádají, aby vlády selektivní potraty zakázaly, jiné trvají na tom, že stát nesmí do soukromí žen, jehož je právo na potrat součástí, zasahovat. Přitom zakázat takové potraty je relativně snadné, zabránit jim, např. omezením dostupnosti prenatální diagnostiky, je podstatně problematičtější.

Životní rozhodnutí se daleko nejčastěji řídí prostě „situační morálkou“. Např. v současném Thajsku je potrat povolen pouze za určitých omezených podmínek. Jeho provedení mimo tento rámec je trestné pro matku i toho, kdo jej provede. Náboženské autority jsou proti jakékoli liberalizaci. Přitom thajští vesničané mají tendenci považovat potrat za v zásadě rozumný krok při posouzení rizik v konkrétní situaci, např. hrozby chudoby. (Kumar – Hessini, – Mitchell) Laurence Tribe tvrdí, že pohled na potrat jako na zločin proti Bohu či společnosti je západním konceptem, který např. do Japonska či Číny pronikl až na počátku 20. stol. se západním vlivem. V Japonsku, kde místní obyvatelé praktikují buddhismus nebo šintoismus anebo obě náboženství zároveň, přičemž ani jedno z nich potraty neschvaluje, je potrat dostupný na základě žádosti ženy. Společnost zřejmě opět uvažuje prakticky, takže zdravotní či ekonomicko-sociální indikace na straně těhotné ženy jsou akceptovány. (Tribe) Určitou protiváhu tomuto pragmatismu však tvoří v současnosti čím dál populárnější pohřbívání

spontánně i uměle potracených plodů²¹⁴, jejichž duše jsou touto cestou svěřovány do péče příslušného světce, jímž je bódhisattva Jizo Bosatsu, aby netrpěly ve tmě a chladu jakéhosi limba, které jinak musejí obývat společně s démony. Zřejmě ani praktický a střízlivý postoj nevyklučuje potřebu zmírnit pocit viny a pro pro jistotu si zajistit i ochranu před případným prokletím. (Disney – Poston)

4.4.6. Evropa s nástupem novověku

Lekce z evropské a americké historie přináší užitečnou možnost srovnání „starých zlatých časů“ s dneškem, jakož i řadu překvapivých momentů a nečekaných zvrátů.

Obyčejové právo v Anglii prakticky až do 19. století připouštělo provedení potratu před „obživnutím“ plodu, známkou čehož měly být první pohyby plodu v děloze pocíťované ženou zpravidla mezi 16. a 18. týdnem těhotenství. Do té doby byl plod všeobecně považován za součást těla matky a jeho odstranění tudíž nebylo vraždou. A tento filozoficko-teologicko-právní konsensus platil i přesto, že názory na přesný okamžik počátku lidského života se značně různily.

Zda bylo „vyhnání“ plodu po této lhůtě těžkým zločinem či jen méně závažným trestným činem není s určitostí známo. Významný anglický právník první poloviny 13. století Henry Bracton zastával názor, že takový potrat je vraždou. Pozdější významní autoři jej však považovali spíše za méně závažný trestný čin a tento názor převládal také v obecném mínění. Velký alžbětinský právník Edward Coke se vyjádřil, že potrat dítěte (po jeho „obživnutí“) je „velkým pokleskem, a ne zločinem“ a vystihl tak rozdíl mezi morální a právní rovinou věci. William Blackstone, významný anglický právník 18. století se vyjádřil, že ačkoli byl kdysi potrat po „obživnutí“ považován za zabití (ne vraždu), „moderní právo“ je v tomto méně přísné. Nicméně první anglický zákon týkající se potratů z r. 1803 kvalifikuje provedení potratu po „obživnutí“ plodu jako hrdelní zločin; dojde-li k potratu před „obživnutím“ jsou tresty mírnější. V roce 1838 byl nakonec pojem „obživnutí“ z jazyka práva vyloučen. Zpřísnění v tomto smyslu

²¹⁴ Potracené nenarozené děti se v japonštině nazývají *mizuko*, neboli „vodní děti“.

zaznamenalo ve stejné době i francouzské napoleonské právo v zákoně z r. 1805 a pod jeho vlivem zákonné normy v dalších evropských zemích. (Tribe)

Zákony zakazující potrat a trestající i samotný pokus o jeho provedení v kterémkoli stádiu těhotenství, mimo případy, kdy je tento zákrok nutný pro záchranu života těhotné ženy, nejsou nijak starobylé a nejsou dokonce ani součástí zvykového práva. Pocházejí ze změn zákonů, které nastaly v Evropě většinou až koncem 19. století. Podstatnou roli v těchto změnách hrála nepochybně zásadní změna v doktríně katolické církve. Právní řády většiny evropských zemí potrat zakazovaly přinejmenším do 1. světové války.

4.4.7. Spojené státy americké

Historická rekapitulace přístupu k potratům ve Spojených státech odkrývá některé demografické a sociální příčiny vstupující do debaty skryté za morální soudy. Zatímco první američtí kolonisté se zásadně nepohoršovali nad představou, že se žena “pozbyde” svého těhotenství (do určitého stádia), dnes ve jménu “tradičních” hodnot páchají američtí protipotratoví radikálové násilné teroristické akce.

Od koloniálních dob se ve Spojených státech uplatňoval přístup založený na anglickém zvykovém a precedenčním právu. Žena mohla o svém těhotenství rozhodovat do doby, než pocítila pohyby plodu, neboli „než v sobě pocítila život“, což byl termín používaný od antických dob. V praxi to znamenalo do 4. nebo 5. měsíce těhotenství. Pohyby měly signalizovat, že plod “obživil”, neboť byl obdařen (nesmrtelnou) duší a tím se stal člověkem. A bylo téměř nemožné kohokoliv usvědčit, že potrat byl proveden v rozporu s právem, neboť záleželo jen na ženě výpovědi, zda pohyby cítila či ne. A i kdyby žena byla usvědčena, nebylo by možné ji podle práva potrestat, neboť potrat nebyl zločinem. Toto benevolentní pojetí přitom nebylo známkou toho, že by byla přehlížena hodnota nenarozeného života. Spíše šlo o projev určité právní zdrženlivosti (typické pro anglosaský právní systém) v situaci, kdy bylo vysoce nejisté, že stát by byl schopen efektivně zákon omezující potraty prosazovat a vymáhat.

Potrat jako řešení nechtěného těhotenství evidentně nebyl v 18. a počátkem 19. století v USA ničím ojedinělým. Historik Michael Gordon propočtl, že koncem 18. století v Nové Anglii byly v jiném stavu tři z deseti žen v okamžiku, kdy uzavíraly sňatek, což

bylo údajně třikrát více než o sto let dříve. Pokles porodnosti ve stejném období ukazuje na rozšíření používání prostředků kontroly reprodukce včetně potratů.²¹⁵ Přitom americká společnost byla převážně společností zemědělskou, děti byly považovány za zdroj ekonomické síly. K potratům se však uchýlovaly hlavně neprovdané ženy. Hlavním morálním prohřeškem nebyl ani tak potrat samotný, jako v té době nedovolené a příkře odsuzované uvolněné sexuální chování. (Tribe) Puritánství charakteristické pro americké kolonisty hrálo značnou roli i později v boji o přípustnost potratů v právním řádu i veřejném mínění.

Regulace potratů se v USA objevuje v 19. století. Cílem prvních zákonů je především *ochrana zdraví žen*. Tehdejší úmrtnost na následky potratu byla totiž značná. Např. chirurgické potraty vedly k fatálním komplikacím až ve 30 % případů, i když byly prováděny v nemocnici. Naproti tomu mateřská úmrtnost při porodu tehdy činila „pouhá“ 3 %. Historicky první zákon státu Connecticut z r. 1821 zakazuje vyvolání potratu podáním jedu, metodou založenou na pochybné teorii, že podáním určité přesně odměřené dávky jedu lze zabít plod, a uchránit matku. Tento zákon, stejně jako ostatní první americké zákony regulují především potraty v pozdních stádiích těhotenství. Potrat je však v 19. století stále relativně běžnou součástí života. Populární tisk inzeruje různé metody provádění potratu, postupy stejně často nebezpečné jako neúčinné. Podle jedné historické studie připadal v polovině 19. století v bělošské populaci v USA jeden umělý potrat na každé čtyři živě narozené děti.²¹⁶

Laurence Tribe na základě dostupných historických dokumentů dokládá, že hnací silou hnutí za postavení potratů mimo zákon ve Spojených státech nebyla ani náboženská instituce ani morálně pohoršené veřejné mínění, ale efektivní lobbying lékařské profese. Medicína se v 19. století stává náročným a vysoce profesionalizovaným povoláním. Řádně vystudovaní lékaři oddaní moderním vědeckým metodám se pozastavují nad značnou rizikovostí umělých potratů, jakož i nad působením

²¹⁵ Gordon, M. 1978: *The American Family: Past, Present, and Future*. Cit. Tribe, s. 28 – 29

²¹⁶ Ginsburg, F. 1989: *Contested Lives: The Abortion Debate in an American Community*. Cit. Tribe, s. 29

poukoutních mastičkářů provádějících zákroky „bezpečně“ pouze v tom směru, že si žena může být – pokud vyvázne živá – jista utajením. Tak se z lékařů v polovině 19. století stávají nejhlasilivější a nejvýmluvnější obránci lidského života a o něco později, zcela konsekvantně, také života nenarozeného dítěte. Nové poznatky v oblasti vývoje člověka navíc odhalují, že spíše než o moment „obživnutí“ v určitém stádiu těhotenství je vývoj dítěte kontinuální procesem, v němž je nemožné určit hranici pro morálně přípustné ukončení života plodu. Teorie „obživnutí“ se stává z morálního i vědeckého hlediska neudržitelnou.

Náboženské kruhy se v debatě o přípustnosti potratů angažují až později. Náboženský tisk ve Spojených státech se tématem potratů začal zabývat až teprve po občanské válce v poslední třetině 19. století.²¹⁷ V té době se do středu zájmu dostávají také sociální a demografické aspekty tohoto stále častějšího jevu. Statistiky porodnosti dokládají pokles porodnosti bělošských Američanů britského a severoevropského původu (protestantů) oproti skupině nových imigrantů (převážně katolíků).²¹⁸ Při pohledu na sociální status obou skupin je zřejmé, že u příslušníků lékařské profese, členů střední a vyšší střední třídy populace starousedlíků, mohly hrát kromě ušlechtilých pohnutek roli také poněkud xenofobně motivované obavy o budoucí charakter americké společnosti. U protestantského kněžstva mohly být důvody podobné, neboť se snižujícím se počtem věřících se potenciálně snižoval i status, vliv a finanční příjem protestantských náboženských komunit a církví.

Vstup křesťanských církví a komunit do debaty o potratech pomohl vynést do popředí další sociálně-kulturní argument, a to že je třeba bojovat proti potratům v zájmu

²¹⁷ Mohr, J. 1978: *Abortion in America: The Origins and Evolution of National Policy, 1800 – 1900*. Cit. Tribe, s. 32

²¹⁸ Např. v r. 1855 byla porodnost žen ve věku 30 – 34 let v Buffalu ve státě New York dvakrát vyšší u irských imigrantek katolického vyznání než u místních amerických žen protestantského vyznání. viz Degler, P. 1980: *At Odds: Women and the Family in America from the Revolution to the Present*. Cit. Tribe, s. 32

tradičního rozdělení rolí mezi pohlavími, které odráží „záměr Prozřetelnosti“.²¹⁹ Varování padla na úrodnou půdu. Urbanizace s sebou koncem 19. století přinesla nárůst zaměstnanosti žen. Fakt, že čím dál více pracujících žen přispívalo do rodinného rozpočtu anebo bylo ekonomicky nezávislých, začal měnit tradiční postavení ženy ve společnosti. Pro raný feminismus však byla zásadním tématem mateřská úmrtnost, a „svoboda volby“ představovala spíše dobrovolnost mateřství než „právo na potrat“. Vyhnout mateřství se žena měla v duchu morálky 19. století především sexuální zdrženlivostí.

Společenské změny konce 19. století mobilizovaly americkou společnost i v otázce potratů. V průběhu necelých dvaceti let se objevilo v jednotlivých státech více než 40 zákonů regulujících jejich dostupnost. Byl opuštěno dělení na živé a neživé plody, resp. období těhotenství před a po „obživnutí“. Potrat mohl být proveden jen výjimečně, k záchraně života těhotné ženy, přičemž hlavním hlediskem se stalo hledisko *lékařské*. Jak konstatoval o století později americký Nejvyšší soud v odůvodnění rozhodnutí v případě *Roe proti Wadovi*, některé z těchto zákonů byly určeny spíše k ochraně lékařské profese než matky anebo plodu.

Umělé přerušování těhotenství bylo postupně zakázáno ve všech státech. Vzrušená společenská debata počátkem 20. století ustala. A ženy podstupovaly potraty pravděpodobně zhruba ve stejné míře jako předtím. Odborníci na dané téma odhadují, že v této době až jedno z každých tří těhotenství končilo umělým přerušením. Velké

²¹⁹ Zpráva Americké lékařské asociace z r. 1871 zarazí nenávisť adresovanou ženám, které se uchýlily k potratu: „*Ona si není vědoma cesty, kterou pro ni určila Prozřetelnost*“, a je proto sobecká a nemorální, neboť ženskou sexualitu nelze oddělovat od tradičního poslání ženy a matky. Taková žena „*vyhledává rozkoš – ale uniká bolestem a odpovědností mateřství. Ať si manžel takové ženy nelichotí tím, že upoutal její city. Ona si respekt ctnostného manžela nezaslouží. Propadá se do staroby jako seschlý strom zbavený listí, s krvavými skvrnami na duši a umírá, aniž by jí láskyplná ruka uhladila polštář.*“ Zarážející, a pro další protipotratové hnutí charakteristická je také snaha popudit muže, kteří se často na rozhodnutích o potratu podíleli, proti ženám. Brief of 281 American Historians as Amici Curiae Supporting Appellees in *Webster v. Reproductive Health Services*, 109 S. Ct. 3040 (1989). Cit. Tribe, s. 33

množství potratů, především u lépe situovaných žen, prováděli spřátelení lékaři. Ti časem shledali, že zákonnou výjimku vztahující se k nutné záchraně života ženy je možné interpretovat dostatečně široce.²²⁰ Tato praxe zpětně ovlivňovala všeobecné porozumění stanovené výjimce, a tak např. ve 30. letech 20. století už byla akceptovaným důvodem pro potrat například chudoba. Ve 40. a 50. letech prováděli někteří lékaři umělá přerušování těhotenství s ohledem na duševní zdraví žen. K rozvolňování původně dosti striktní normy přispíval také fakt, že obvinění za porušení daného zákona padlo relativně málo a rozsudky za nezákonný potrat byly ojedinělé.²²¹ Hlavní hrozbou spojenou z nelegálními potraty zůstávalo – především pro ženy z chudších poměrů – riziko smrti anebo vážného poškození zdraví následkem komplikací.

S rozvojem medicíny ovšem bylo čím dál složitější odůvodňovat potraty nutností chránit zdraví, resp. život těhotné ženy. Zároveň ale také klesalo relativní riziko potratu.²²² A tak vzešel – znovu z lékařských kruhů – návrh na uzákonění dalších výjimek ze zákazu potratů, a to a) pro případ ohrožení fyzického nebo duševního zdraví těhotné ženy, b) pro případ, kdy by hrozilo vážné fyzické nebo mentální poškození dítěte anebo c) v případě, že by těhotenství bylo následkem znásilnění nebo incestu. Tento na svou dobu liberální přístup předznamenal změny, které měly v konvencích a společenské moráce nastat v 60. letech. Duševní zdraví těhotné ženy se stalo relevantním hlediskem vedle její kondice fyzické a do centra pozornosti se dostala také situace nenarozeného dítěte a jeho potenciální *kvalita života*. Zde sehrála svou tragickou roli epidemie zarděnek, které – pokud jimi žena onemocní v raném stádiu

²²⁰ Luker, K. 1984: *Abortion and the Politics of Motherhood*. Cit. Tribe, str. 34 – 35.

²²¹ Např. v Minnesotě bylo v letech 1911 – 1930 vzneseno 100 obvinění z nezákonného potratu, a jen 31 z nich vedlo k odsouzení. V Michiganu bylo v letech 1893 – 1932 obviněno 156 osob, z nichž bylo jen 40 usvědčeno. Ibid. Cit. Tribe, str. 35

²²² Zatímco v r. 1955 z každých 100 tisíc legálních potratů skončilo 100 zákroků smrtí ženy, v r. 1972 už to byly jen tři úmrtí na 100 tisíc potratů. Moore-Cavar, E. 1974: *International Inventory of Information on Induced Abortions*. Cit. Tribe str. 36

těhotenství – mohou způsobit závažné vrozené vady jako slepotu, hluchotu a mentální postižení. V letech 1962 – 65 přišlo ve Spojených státech následkem této epidemie na svět na 15 tisíc postižených dětí a s nimi naléhavá otázka, zda potrat nemůže být za některých okolností méně tragickou volbou než porod.²²³

Americká lékařská asociace vydala v roce 1967 prohlášení doporučující liberalizaci zákonů o potratech a v r. 1970 uznala legitimitu potratu provedeného na základě „řádného lékařského posudku“.²²⁴ Většina lékařů však už v 60. letech podporovala možnost provedení potratu „na žádost“. O ponížení, bolesti a smrtelných následcích ilegálních potratů věděli své také američtí kněží. 21 z nich se v květnu r. 1967 odhodlalo k ohromujícímu prohlášení publikovanému na první straně New York Times: nabídce pomoci při zprostředkování zákroku umělého přerušování nežádoucího těhotenství.²²⁵

Společenská a především hospodářská situace přiměla mnoho žen k nástupu do práce. Mnoho žen začalo usilovat o vyšší vzdělání.²²⁶ Ženy se začaly uplatňovat v nových profesích, budovat kariéru a pomalu spět k paritě na trhu práce. Společnost začala být citlivější k rasové nerovnosti a chudobě, které vystavovaly sociálně anebo rasově znevýhodněné ženy mnohem většímu riziku plynoucímu z nelegálně provedeného potratu. Objev a popularizace nových antikoncepčních prostředků dokončil revoluci v životním stylu amerických žen. (Tribe)

²²³ Rubin, E. 1987: *Abortion, Politics and the Courts*. Cit. Tribe, str. 37.

²²⁴ Petchesky, R. P. 1984: *Abortion and Woman's Choice: The State, Sexuality, and Reproductive Freedom*. Cit. Tribe, s. 38

²²⁵ Edward B. Fiske: *Clergymen Offer Abortion Advice*, The New York Times, 22 May 1967, sec. A. Cit. Tribe, str. 40

²²⁶ V letech 1950 – 1970 se podíl žen pracujících mimo domov takřka zdvojnásobil. V r. 1970 bylo na vysoké školy (college) přijato o 57 % procent žen více než v roce 1950. U Afroameričanek byl nárůst 112%. Ibid. Cit. Tribe, str. 39

22. ledna r. 1973 padlo jedno z nejkontroverznějších rozhodnutí, které změnilo americké právo v otázce interrupcí. Americký Nejvyšší soud v odůvodnění rozhodnutí v případě *Roe proti Wadovi* došel k závěru, že Ústava Spojených států chrání právo ženy rozhodnout se pro ukončení těhotenství.²²⁷ Jane Roe (pseudonym stěžovatelky) pocházela z chudých poměrů, a proto si již třetí dítě, které čekala, nemohla dovolit. V Texasu, kde žila, byla interrupce nelegální s výjimkou, pokud by byla provedena k záchraně života ženy. Roe s pomocí právníků napadla zákon státu Texas, který v tomto případě zastupoval státní zástupce Henry Wade. Roe se však verdiktu nedočkala v potřebném čase, porodila a své dítě dala k adopci.

Nejvyšší soud nahlédl právo ženy rozhodnout se pro ukončení těhotenství jako *základní právo*, nedílnou součást jejího práva na soukromí, které bylo Soudem formulováno již v dřívějších řízeních.²²⁸ Takové právo může být v USA státem, resp. vládou omezeno jen z velmi pádných důvodů, za pádným účelem („compelling objective“). Pokud je nějaké právo prohlášeno za *základní*, je velmi obtížné zdůvodnit jakékoli jeho omezení. Hloubku respektu, který Američané chovají k základním právům ilustruje fakt, že rozsudek v této věci padl v první instanci jasnou převahou hlasů (7:2), přestože soud byl jako celek považován za konzervativní.²²⁹ (Tribe)

²²⁷ *Roe vs. Wade*, U.S. Supreme Court 410 U.S. 113, 1973. URL: <http://caselaw.lp.findlaw.com/scripts/getcase.pl?court=US&vol=410&invol=113&friend=nytimes> (14.7. 2014) Interpretace amerického ústavního práva je v pravomoci Nejvyšší soudu USA, jehož interpretace je závazná pro soudy nižších instancí.

²²⁸ Základním východiskem posuzování Soudu jsou vždy *individuální práva*, a to především práva *základní* („fundamental rights“). Kromě nich mají občané Spojených států ještě celou řadu dalších práv, např. „právo“ řídit auto. Práva tohoto typu však nejsou právy základními, a proto mohou být za určitých okolností, v zájmu všeobecného prospěchu, státem odepřena. Takto může být odepřeno právo řídit auto např. dětem, osobám s určitou závažnou vadou zraku anebo osobám, které spáchaly příliš mnoho dopravních přestupků, resp. překročily nějakou přípustnou stanovenou míru. (Tribe)

²²⁹ Autor odůvodnění, soudce Harry Blackmun byl sám republikánem, jehož členem tohoto orgánu jmenoval prezident Nixon.

Možná omezení přístupu k umělému potratu Soud v tomto případě stanovuje takto: Během prvního trimestru není možné právo ženy rozhodnout se pro ukončení těhotenství omezovat s výjimkou požadavku, že potrat musí provést lékař. Přerušení těhotenství v druhém trimestru může stát regulovat tak, aby bylo – kromě svobody těhotné ženy – chráněno také její zdraví.²³⁰ Jakmile však plod dosáhne zhruba počátkem třetího trimestru schopnosti přežít i mimo tělo své matky, i jeho život se stává předmětem ochrany, a proto může stát regulovat anebo přímo zakázat provádění potratů v tomto pozdním stádiu těhotenství, s výjimkou nutné zákroku pro záchranu zdraví nebo života těhotné ženy. Právo ženy na potrat tedy není absolutní a stát může, byť s podstatným omezením, zasahovat ve prospěch ochrany života dítěte ještě před jeho narozením. Nejvyšší soud USA tímto rozhodnutím *de iure* zneplatnil zákony týkající se potratů skoro ve všech státech USA s výjimkou zákona platného už tehdy ve státě New York a omezil na minimum možnosti jednotlivých států zasahovat do této záležitosti.

Rozhodnutí vyburcovalo silné protipotratové hnutí v USA, jehož zvýšená aktivita podpořená finančními příspěvky jeho příznivců se odrazila v posílení protipotratového hnutí v celém světě. Republikánská většina v americkém Kongresu se dvakrát pod vlivem této lobby pokoušela prosadit federální zákon omezující přerušení těhotenství v pokročilém stádiu, demokratický prezident Bill Clinton jej však vždy odmítl. Zákaz interrupcí ve vysokém stádiu těhotenství prošel až v následujícím období vlády republikána George W. Bushe. Odpůrci potratů uspěli se zákazem interrupcí v Jižní Dakotě, kde není přijatelnou výjimkou těhotenství jako následek znásilnění nebo incestu. Připouští se pouze případná nutná záchrana života matky. Sankce za provedení nelegální interrupce je až pětiletá. Zákon státu Jižní Dakota tak otevřeně zpochybnil právo na přerušení těhotenství vyplývající z rozhodnutí Nejvyššího soudu. I v kongresech dalších amerických států (například Georgia, Ohio, Jižní Karolína, Tennessee a Indiana) se chystají k projednávání návrhy výrazného omezení práva na umělé přerušení těhotenství.

²³⁰ Svoboda a zdraví jsou zde compelling objectives.

4.4.8. Evropa ve 20. století

Za odstrašující příklad „angažované“ populační politiky státu může dobře posloužit nacistické Německo. „Jestli historie přístupu k potratům v Sovětském svazu a východní Evropě budí morální pochybnosti, tak politika nacistického Německa je exemplárním příkladem zla, které se skrývá ve skutečnosti, že je to stát, kdo určuje, která těhotenství mohou být přerušena a která nikoliv.“ (Tribe, s. 74) Nacistický režim vyhlásil povinnost přivádět na svět početné potomstvo; povinnost se pochopitelně týkala výhradně tzv. árijské rasy. Od roku 1941 byla v Německu zakázána výroba a distribuce jakýchkoli antikoncepčních prostředků; potraty „rasově vhodných“ žen byly zakázány pod trestem smrti. Tajná policie bedlivě sledovala dodržování tohoto zákazu a pečlivě prověřovala každé obvinění. Naopak „geneticky vadné“ ženy byly povinně sterilizovány. Ačkoliv před druhou světovou válkou v Německu významně vzrostl počet obyvatel, historička Claudia Koonz je toho názoru, že neexistuje důkaz, že by nacistická politika měla za následek zásadní snížení počtu potratů, které se podle ní tehdy pohybovaly mezi 500 tisíci a milionem ročně. (Tribe)

První v novodobých dějinách uzákonil přípustnost interrupcí Sovětský svaz. V příslušném dekretu z r. 1920 byl potrat označen za „nutné zlo“, které však v nové socialistické společnosti zmizí samo od sebe. Počet potratů ovšem dosáhl brzy po legalizaci, a to i v systematicky manipulovaných oficiálních zprávách, poměru jeden až dva umělé potraty na každé narozené dítě.²³¹ „Potratová epidemie“ byla především důsledkem nedostupnosti antikoncepce.²³² V roce 1936 došlo k absolutnímu obratu a v rámci „prorodinné“ politiky byly potraty úplně zakázány. (Tribe) Stalinův tehdejší názor vtělený důsledně do zákona a bezohledné politiky státu, že „žena je matkou a

²³¹ V USA byl ve stejném období poměr jeden umělý potrat na dvě až tři narozené děti. Odhadovalo se, že každá žena v Sovětském svazu podstoupí za život až devět umělých potratů. (Tribe)

²³² Přesto se společnost zřejmě držela svých předchozích tradičních postojů více, než sovětsí plánovači předpokládali. Historická svědectví hovořila o těžkých a nedůstojných podmínkách, jakým byly ženy na klinikách při provádění potratů vystavovány, a to nejen z důvodu chabého materiálního zázemí, ale rovněž kvůli nepřátelskému postoji personálu. (Tribe)

dává život, což není její soukromá záležitost, ale záležitost celospolečenské důležitosti,“ zajímavým způsobem rezonuje s požadavky některých současných konzervativních, ultrapravicových a nacionalistických politiků a hnutí (více v části věnované analýze parlamentní debaty v polském zákonodárném sboru.) Po Stalinově smrti byly potraty „na žádost“ v r. 1955 znovu legalizovány, jak jinak než „s ohledem na zájem společnosti“. Sovětský vzor následovala většina států tzv. východního bloku, Bulharsko, Maďarsko, Polsko (1956), Československo (1957) a NDR (1972). Typické pro politiku některých totalitních komunistických režimů bylo zavedení formálních interrupčních komisí v Polsku, Československu a Maďarsku, s jejichž pomocí mohl stát měnit politiku v této oblasti účinně a takřka nepozorovaně. (Tribe)

Mimořádným případem bylo Rumunsko. Ještě před nástupem Nicolae Ceaușeska v r. 1966 začal stát uplatňovat radikální populační politiku, v jejímž rámci byly zakázány umělé potraty a veškerá antikoncepce. Žena mohla požádat o umělé přerušování těhotenství pouze v případě, že měla již čtyři děti, později byla kvóta zvýšena na pět. Potraty byly velmi přísně stíhány, v důsledku čehož bylo jejich nelegální provádění spojeno s obrovskou korupcí, podvody a zdravotními a jinými riziky pro ženy, které je za takových okolností podstupovaly.²³³

Zcela v souladu s Devereuxovou tezí o naprosté univerzalitě (a nevymýtitelnosti) potratů se však i tato politika mýjela účinkem a počet umělých přerušování těhotenství v Rumunsku nejen neklesal, ale patřil k nejvyšším v Evropě.²³⁴ (Tribe) V obdobích zostřeného prosazování této politiky byly ženy v reprodukčním věku vystavovány nevídanému nátlaku, což jen dále zvyšovalo jejich nechuť v takovém ovzduší rodit a

²³³ V 70. letech umíralo v Rumunsku v důsledku nelegálně provedeného potratu asi 100 žen na 100 tisíc živě narozených dětí, v r. 1983 tato hodnota kulminovala na 150/100 tis. Po legalizaci potratů v r. 1989 úmrtnost na 60/100 tis. v r. 1990. (Kovář – Karhan)

²³⁴ Důsledky této politiky byly dalekosáhlé, vysoký počet vražd a nevyjasněných úmrtí dětí, pravděpodobně záměrná nepřivolení lékařské pomoci apod. Dětské domovy v Rumunsku byly přeplněny odloženými dětmi. Ještě v 90. letech žily na ulicích velkých měst, v podzemních kanálech a šachtách bezprizorné děti závislé na drogách, vystavené násilí, zneužívání a nucené prostituci. Dětské gangy skutečným postrachem noční Bukurešti.

vychovávat děti. Jedním z prvních kroků nové rumunské vlády po svržení Ceaușeskova režimu v r. 1989 byla legalizace potratů. (Tribe)²³⁵

Protipotratová politika uplatňovaná v Rumunsku (a např. také Albánii) nebyla pro komunistické režimy v Evropě typická a souvisela pravděpodobně s jejich dalšími specifickými rysy (např. nacionalismem). Scénář, který následoval po pádu komunismu ve východní Evropě v roce 1989, také nebyl jednotný. Možnost svobodného šíření informací a názorů a debaty na společenská témata nepřineslo vždy jen (další) uvolnění restrikcí v této oblasti.

V současnosti je legislativa většiny evropských států formulována tak, aby podporovala porodnost a zastávala se nenarozeného života. Lidský život je vnímán jako hodnota, v jejímž zájmu je stát v různé míře oprávněn zasahovat do rozhodnutí ženy o tom, zda může podstoupit potrat či nikoliv.

Liberální reformy přišly v Evropě a na severoamerickém kontinentě v liberálních 60. a 70. letech minulého století. Jistou výjimkou bylo na starém kontinentě Švýcarsko, které liberalizovalo provádění potratů už v r. 1942, o 25 let dříve než ostatní západoevropské státy. V době, kdy se v USA uplatňovala přísná omezení, jezdily bohaté Američanky do Švýcarska, kde byla zvláště v některých kantonech ochrana zdraví ženy jako důvod k potratu interpretována velice volně. (Tribe) Umělé potraty ze zdravotně-sociálních důvodů před 2. světovou válkou povolilo také Dánsko (od r. 1939), po válce potom Švédsko (1946), Finsko (1950), Norsko (1960) a Velká Británie (1967). Ve Francii bylo umělé přerušení těhotenství uzákoněno až v 70. letech. Velkým přelomem byla legalizace umělých potratů v USA (1973). Španělsko liberalizovalo potraty v roce 1985, následovalo Řecko v roce 1986. V letech 1950 – 1985 celkem 36 zemí světa

²³⁵ Tribe cituje z pořadu televize ABC, že ženy byly sledovány na pracovištích, zda nejsou těhotné. Ty, které těhotné byly, byly hlídány. Mnohé ženy byly nuceny podstupovat lékařská vyšetření co tři měsíce, aby se zjistilo, zda nepodstoupily potrat.

zcela liberalizovalo dostupnost raných potratů, které mohl být provedeny na základě pouhé žádosti ženy, po r. 1985 k nim přibylo dalších 19. (Kovář – Karhan)

Liberalizace se nedotkla Irska a Malty a do roku 1990 ani Belgie. Na jaře roku 1990 odstoupil belgický král Baudoin na protest proti legalizaci potratů belgickým parlamentem. Po jeho odstoupení Belgie povolila provedení potratu ženám v tísni do konce 12. týdne těhotenství. Při sjednocování Německa budily odlišné legislativní úpravy potratů značné kontroverze. V bývalé NDR byla legislativa po sovětském vzoru permissivní, v bývalé SRN byly považovány za pádné jen mimořádné zdravotní a sociální důvody. Tehdejší spolkový kancléř Kohl, sám křesťanský demokrat, označil za skandál hovořit v nejláhobytnější zemi Evropy o sociálních důvodech pro žádost o provedení potratu. Kompromisní zákon platí v Německu od r. 1992. (Zimek)

4.5. Potraty na mapě světa dnes²³⁶

Od druhé světové války je trend liberalizace legislativy umožňující ženám podstoupit umělý potrat patrný celosvětově. V letech 1950 – 1985 provedly liberalizaci skoro všechny industrializované a několik dalších zemí. Celkem 179 zemí podepsalo v roce 1994 Akční program Mezinárodní konference OSN o populaci a rozvoji v Káhiře a závazek prevence tzv. nebezpečných potratů. Obecně v současnosti mají nejliberálnější legislativu země tzv. globálního Severu a země severní Asie. V těchto státech jsou buď potraty prováděny na základě žádosti těhotné ženy anebo je spektrum oprávněných důvodů pro potrat dosti široké. Výjimkami jsou v tomto regionu Irsko, Polsko, Malta a Korejská republika (Jižní Korea). Země tzv. globálního Jihu mají obecně legislativu restriktivní. Ve většině zemí Afriky, Latinské Ameriky, Blízkého východu a jižní Asie platí velmi přísná a omezující legislativa. Tři z celkem čtyř zemí, které zakazují umělé

²³⁶ Údaje a hodnoty jsou převzaty ze zdroje: Center for reproductive rights; URL: <http://worldabortionlaws.com/map/> (5.8. 2014). Tato organizace sleduje trendy v legislativě týkající se provádění potratů již od r. 1998 a prosazuje celosvětový přístup k umělému provádění potratů na vlastní žádost ženy jako součást jejích sexuálních a reprodukčních práv. Údaje jsou z roku 2013.

provádění potratů bez výjimky, se nachází v tomto regionu: Chile, Salvador a Nicaragua (čtvrtou je Malta).²³⁷

Země světa lze rozdělit do pěti následujících kategorií:

Do I. kategorie zemí s velmi restriktivní legislativou, kde je potrat zakázán anebo povolen pouze k záchraně života matky, patří 66 zemí, ve kterých žije cca 26 % světové populace. V těchto zemích je potrat trestným činem a trestní odpovědnost se většinou týká jak poskytovatele služby, tak ženy samotné. V některých těchto zemích zákon obsahuje výslovnou výjimku pro potraty prováděné v zájmu záchrany života ženy (např. Brazílie, Mexiko, Irsko), v některých samotný zákon nepřipouští žádné výjimky, ale trestní právo obsahuje obecnou klauzuli pro případ nutného postupu k záchraně života. V legislativě několika zemí existuje výslovný zákaz provedení potratu za jakýchkoliv okolností (Chile, Salvador, Guatemala a od r. 2010 např. též Dominikánská republika). Irská a filipínská ústava kladou život ženy a život jejího nenarozeného dítěte na roveň. Do této kategorie patří z regionu globálního Severu pouze Malta, do r. 1978 se ještě patřilo např. i Španělsko a Portugalsko. Polské zákony přiznávají právo na ochranu života před narozením.

V Evropě je velmi přísná protipotratová legislativa také v Irsku. Platí zde zákon o zločinech proti člověku z roku 1861 (Offences against the person law). V roce 1983 byl na základě referenda přijat ústavní dodatek, který zákaz interrupcí potvrdil. Pokud je potrat proveden, lékař i matka jsou vystaveni trestnímu stíhání kromě případu, kdy byl život matky v ohrožení (jako jediná evropská země tak kriminalizuje potrat dítěte s vážnými vývojovými nebo genetickými vadami včetně letálních). Přísná legislativa vede k tzv. potratové turistice především do Velké Británie. V letech 1926 – 1974 bylo podáno 58 obžalob pro kriminální potrat, z nichž většina vyústila v přísné tresty. Přísný zákon platí také na Kypru, kde jsou potraty zakázány zákonem z roku 1974.

237 Center for reproductive rights uvádí, že 26 % světové populace žije v zemích, kde je potrat nelegální (údaj z r. 2008).

Do II. kategorie zemí s relativně restriktivní legislativou, kde je potrat povolen v zájmu záchranu fyzického anebo fyzického a mentálního zdraví ženy, spadá 59 států, ve kterých žije necelých 14 % světové populace. Ve většině těchto zemí je povoleno rovněž přerušování těhotenství, které je následkem trestného činu, znásilnění či incestu (v 27 z nich), v části zemí (ve 14) je oprávněným důvodem rovněž diagnóza závažného poškození plodu. Ochrana zdraví bývá v těchto zemích posuzována přísně, ženám požadujícím potrat bývají kladeny další zákonem nestanovené překážky, jak dokazují např. četné individuální stížnosti na postup Polska či Severního Irsku²³⁸ adresované Evropskému soudu pro lidská práva ve Štrasburku. V některých málo zemích této kategorie (např. též Izraeli či Lichtenštejnsku) je ochrana mentálního zdraví ženy interpretována volně, zákon navíc jmenuje další důvody přerušování těhotenství, jako např. věk ženy či neschopnost starat se o dítě.

Do III. kategorie zemí s liberální legislativou, která připouští provedení potratu i vzhledem k tíživé socioekonomické situaci žen, lze zařadit 14 států světa s 21% světové populace. Sem patří řada evropských zemí a zemí s vysokým materiálním standardem života (Velká Británie, Austrálie, Japonsko, Finsko), ale také např. Indie. V praxi je provedení potratu v těchto zemích často stejně snadné jako v zemích s nejliberálnější legislativou. Důvodem přerušování těhotenství může být nejen majetková situace, ale také např. stav, tedy fakt, že žena není vdaná. Rozdíl oproti další kategorii zemí je v tom, kdo má konečné slovo v rozhodnutí o provedení potratu. Tyto legislativy se většinou odvolávají na možný dopad socioekonomické situace ženy na její zdraví či na zdraví jejích již narozených dětí. V r.1978 sem patřilo 25% světové populace včetně tehdejšího ČSSR a NSR.

V V. kategorii zemí s nejliberálnější legislativou je možné provést potrat ženě na její žádost. Do této kategorie v současnosti patří 61 států s cca 40% světové populace. Ve většině z nich je potrat na žádost přípustný max do 14. týdne těhotenství, později jen z velmi vážných důvodů jako je těžké poškození plodu či ohrožení života a zdraví těhotné ženy. V Číně, KLDR (Severní Koreji), Vietnamu a v Kanadě zákon výslovně

²³⁸ V Severním Irsku platí zvláštní zákon, přísnější než v ostatních částech Velké Británie.

gestační limit nestanovuje. Časté jsou dodatečné podmínky či procedurální bariéry, např. absolvování poučení o alternativách k zákroku, několikadenní čekací doba, souhlas rodičů u nezletilých žadatelek (ČR, Chorvatsko, Dánsko, Řecko a 16 dalších zemích) nebo souhlas manžela (Turecko).²³⁹ Zákon může vymezit typy zdravotnických zařízení, kde je povoleno provádět potraty. Výslovný zákaz selektivních potratů (podle pohlaví) platí v této kategorii zemí v Číně a Nepálu. V roce 1978 tato kategorie zahrnovala 39% světové populace včetně např. Iránu.

Značnou bariérou v dostupnosti zákroku umělého přerušování těhotenství může být kromě legislativy také finanční náročnost v případě, že potrat nehradí zdravotní pojištění. Aktivisté za „právo na potrat“ se zasazují o dostupnost zákroku zdarma, v rámci zdravotního pojištění. V některých zemích je výslovně zakázáno tento typ služeb inzerovat (Maďarsko, Albánie).

Pokud jde o četnost potratů, největší je v Rumunsku, na Kubě a ve Vietnamu, kde připadá 78-83 potratů na 1000 žen v reprodukčním věku (15 – 44 roků) a rok, nejmenší v Belgii, Nizozemsku, Německu a Švýcarsku, kde je provedeno méně než 10 potratů na 1000 žen v reprodukčním věku v průběhu roku; nízká četnost je také v celé západní Evropě, Spojených státech a Kanadě (10-23/1000 žen). V Chile je potratovost odhadována na cca 50/1000. Světový průměr činí 35 potratů na 1000 žen v reprodukčním věku ročně. V ČR činil počet v r. 2000 asi 19/1000 (kulminace v r.1988, s hodnotou 56/1000). Počet potratů na 1000 živě narozených dětí: Nizozemí 166, Německo 168, ČR 450, země bývalého SSSR 1100 (údaj z r.1998).²⁴⁰

²³⁹ Souhlas manžela jako podmínka zákroku se objevuje v legislativě zemí všech kategorií: v Indonésii, Sýrii a Spojených arabských emirátech (I. kategorie); Rovnickové Guineji, Kuvajtu, Maledivách, Maroku, Korejské republice (Jižní Koreji) a Saúdské Arábii (II. kategorie); v Japonsku a na Tchaj-wanu (III. kategorie). Tento „rozptyl považuji za jeden z důkazů toho, že dostupnost potratů nemá jednoznačnou souvislost s postavením ženy ve společnosti a v rodině.

²⁴⁰ Údaje tohoto typu nejsou k dispozici z rozvojových zemí.

V některých zemích, kde jsou potraty povoleny ze zdravotních důvodů, mohou lékaři tyto důvody posuzovat různě přísně. Jsou vydávány různě obsáhle seznamy nemocí a jejich vážnost je často posuzována individuálně.

Některé země na sebe berou odpovědnost nejen v povolení potratu, ale také v zabezpečení všeobecné dostupnosti výkonu. V Dánsku, kde má žena zákonný „nárok“ podstoupit potrat v průběhu prvních 12. týdnů těhotenství, je zdravotní rada každého kraje povinná vyčlenit nejméně jednu nemocnici, která tyto výkony musí provádět. Ženě, která podstupuje potrat v kraji svého bydliště, je tento výkon proveden bezplatně. V mnoha zemích hrají roli násilné aktivity některých skupin obyvatelstva vystupující proti provádění potratů. Ve Francii je „maření potratových služeb“ prostřednictvím napadání potratových zařízení nebo útoků na jejich personál od roku 1993 kvalifikováno jako trestný čin. Trestem je vězení nebo pokuta (případně obojí). Bylo již vyneseno značné množství těchto trestů. Také v USA byl v roce 1994 přijat zákon (známý pod označením „Právo volného přístupu ke dveřím kliniky“) umožňující potrestat pokutou či vězením organizované protipotratové aktivity.

4.5.1. Vývoj právní úpravy v ČR

V českých zemích byl potrat legalizován v r. 1852 trestním zákonem č. 117 *O vyhnání plodu*. Připouštěl se ovšem jen v případě krajní nouze k *zachování života ženy*. Žena mohla být za pokus o potrat potrestána vězením od šesti měsíců do 1 roku. Pokud byl již potrat proveden, byla trestní sazba od 1 roku do 5 let vězení pro ženu, toho, kdo potrat provedl, a případně i otce dítěte, pokud mu byla prokázána spoluvina. Při ohrožení života ženy nebo jejího zdraví byla sazba odnětí svobody od 5 do 10 let.

Po 2. světové válce byla legislativa liberalizována zavedením dalších přípustných výjimek z trestní ochrany lidského plodu, a to na základě zdravotních a genetických indikací. S liberalizací se posouvá i chápání trestní odpovědnosti těhotné ženy. Zákon z r. 1950 snižuje sankci pro těhotnou ženu na 1 rok, zato zvyšuje sazbu až na 10 let pro toho, kdo zákrok provede v rozporu se zákonem. (Karhan – Kovář)

V r. 1957 dochází po sovětském vzoru k zásadnímu rozvolnění pravidel. Zákon o umělém přerušení těhotenství připouští socioekonomické důvody k interrupci a indikace dále rozšiřuje na zdravotní a další důvody *hodné zvláštního zřetele* (např. také pokročilý věk matky). Zavádí interrupční komise, jejichž úkolem bylo nejen potraty

povolovat, ale také výchovně působit a propagovat antikoncepci. Potraty měly být prováděny v prvním trimestru. (Kühn) Činnost interrupčních komisí se však v praxi s původním záměrem minula. Komise měly posuzovat každý jednotlivý případ se zřetelem na zájmy ženy, nenarozeného dítěte i společnosti a rozhodovat po zvážení všech okolností. Ve skutečnosti představovaly traumatizující zkušenost a nemístné a ze současného pohledu zcela neopodstatněné zasahování státu do soukromých záležitostí. V praxi se ukázalo, že preventivní a pomocná funkce komisí je bezvýznamná. Výsledkem jejich činnosti bylo, že celých 95 % všech žádostí o umělé přerušování těhotenství bylo vyřízeno kladně. Samotná existence komisí se později stala překážkou rozšíření nové metody provádění interrupce – tzv. miniinterrupce, která vyžaduje, aby časový interval od početí k provedení úkonu byl co nejkratší (nejdéle 8 týdnů), a která ovšem představuje další výrazné snížení zdravotního rizika spojeného s umělým potratem. (Černý – Shelleová)

Pozdější zákon z r. 1986 výslovně zmiňuje možnost provedení interrupce na žádost ženy, ruší interrupční komise a postuluje právo ženy rozhodovat o svém mateřství. Vyhláška ministerstva zdravotnictví z r. 1992 zavádí umělé přerušování těhotenství jako placenou službu (žena na výkon připlácí, nehradí jej celý), pokud pro potrat neexistují nějaké zdravotní indikace na straně ženy či plodu. Česká právní úprava je liberální, stanoví jen některá omezení. Při jejich nedodržení je potrat trestným činem, žena však není trestně odpovědná. Zákon rozlišuje interrupci na žádost ženy a interrupci z indikovaných zdravotních důvodů, která ovšem může být provedena pouze se souhlasem ženy nebo z jejího podnětu. (Karhan – Kovář)

Interrupci na žádost ženy (bez zdravotních indikací) lze provést do 12. týdne těhotenství, pokud tomu nebrání zdravotní důvody. Žádost je písemná. Takovou interrupci může žena podstoupit pouze (až?) dvakrát ročně. Toto omezení se ovšem nevztahuje na ženy, které už alespoň dvakrát rodily anebo dovršily 35 let. Existuje-li důvodné podezření, že k otěhotnění došlo následkem trestného činu (znásilnění, incest), žádná omezení se neuplatňují.

Potrat ze zdravotních důvodů se provádí bezodkladně, do 12. týdne. Později jen v případech, že je ohrožen život ženy. Pokud se prokáže těžké poškození plodu anebo je plod neschopen života, je přerušování těhotenství možné až do 24. týdne. Pro záchranu

života ženy a pro případ, kdy je plod neschopen života, prakticky neexistují žádné lhůty, i když to zákon výslovně nestanoví.²⁴¹ Mezi zdravotní indikace patří různé potíže interní a gynekologické, které brání úspěšnému pokračování těhotenství, sledováno je riziko zhoršení zdravotního stavu ženy těhotenstvím a porodem. Dále jsou to indikace psychiatrické, etické (znásilnění), genetické (vysoké nebezpečí vrozené vady plodu) nebo věk matky nad 40 let. Zdravotní důvody také mohou ospravedlnit provedení interrupce dříve, než za zákonem předepsaných šest měsíců od předchozího zákroku. (Karhan – Kovář)

Zájem na ochraně počínajícího lidského života naopak vyjadřují ustanovení trestního zákona týkající se protiprávních zákroků, jejichž důsledkem je přerušování těhotenství. Umělé přerušování těhotenství od určitého stádia, případně interrupce provedená nedovoleným způsobem, např. bez souhlasu matky, jsou pojímány jako závažně negativní jevy, a jsou proto trestné. Trestní zákon č. 140 z r. 1961 obsahuje trestný čin *nedovolené přerušování těhotenství* a stanoví, že kdo se souhlasem těhotné ženy uměle přeruší její těhotenství jinak než způsobem přípustným podle zákonných předpisů o umělém přerušování těhotenství, bude potrestán odnětím svobody na 1 rok až 5 let. Tato sankce se zvyšuje na 2 až 8 let v případě, že pachatel získá značný prospěch, páchá-li čin soustavně nebo způsobí-li těžkou újmu na zdraví nebo dokonce smrt. Stejný postih náleží tomu, kdo přerušil těhotenství ženě, respektive úmyslně usmrtí plod, bez jejího souhlasu. Pokud však v tomto případě způsobí i její smrt, hrozí pachateli odnětí svobody na pět až dvanáct let. Sama těhotná žena není za nedovolené umělé přerušování těhotenství trestně odpovědná. Z výše uvedeného konstatování vyplývá, že lidský plod je chráněn trestním právem až do počátku porodu,²⁴² po zahájení porodu se už jedná o

²⁴¹ Většina autorů se zde kloní k názoru, že plod je *de iure* neschopen života i tehdy, kdy by mohl po narození po určité omezenou dobu přežívat.

²⁴² Porod z biologického hlediska začíná počínajícími porodními bolestmi. Tzv. první doba porodní (po které následuje doba druhá, která končí vypuzením dítěte z porodních cest) však může trvat i několik (mnoho) hodin. Kühn je toho názoru, že z hlediska ochrany plodu jako člověka má smysl považovat za živého člověka v hmotněprávním smyslu až jedince, který se již živě narodil (ať už byl porod přirozený nebo operativní) a alespoň jednou spontánně nebo po křičení vydechl. (Kühn)

úmyslné usmrcení člověka a to je kvalifikováno jako vražda. (Jelínek – Hasch – Nováková – Sovák)

Z pohledu občanského práva má nenarozené, ale prokazatelně počaté dítě podmíněnou subjektivitu. Občanský zákoník uvádí, že způsobilost mít práva a povinnosti (tj. právní subjektivitu) má i počaté dítě, narodí-li se živé. I počaté dítě může být účastníkem občanskoprávních vztahů jako fyzická osoba. Narodí-li se živé, je mu přiznána právní subjektivita již od početí, pokud tato podmínka splněna není, přistupuje se k lidskému plodu jako by subjektem práva nikdy nebyl a právní subjektivita mu tak přiznána není. Tak tomu je také v případě potratu. Úmyslem zákonodárce zde tedy není ochrana lidského plodu, ale zohlednění situace, kdy se očekává narození lidské bytosti plně způsobilé k právům a povinnostem.²⁴³

Platná zákonná úprava v České republice odpovídá většinovému liberálnímu smýšlení v této oblasti. Míra religiozity je nízká, vliv katolické církve minimální a žádná z relevantních politických sil nepovažuje dané téma za politicky relevantní. Jedním z výjimečných pokusů o změnu či přinejmenším vyvolání diskuse, který vyvolal větší ohlas v médiích a veřejnosti, byla zákonodárná iniciativa poslanců KDU-ČSL a ODS. Pozornost veřejnosti zaujal návrh z roku 2003 (projednávaný parlamentem v první čtvrtině roku 2004) předložený osmi křesťansko-demokratickými poslanci v čele s Jiřím Karasem a Janem Kasalem, a poslancem ODS Petrem Plevou. Poskytnutí umělého přerušování těhotenství mělo být podle návrhu přípustné jen v případech nutné intervence k záchraně života matky a tehdy, když je těhotenství následkem znásilnění. Návrh se opíral o důsledné a nekompromisní pojetí práva na život jako základního lidského práva a vcelku standardní argumentaci odpůrců potratů. Návrh byl zamítnut v prvním čtení v březnu 2004 poměrem 23 (pro) ku 170 (proti) z přítomných poslanců.²⁴⁴

243 viz § 7 zákona 40/1964 Sb., Občanský zákoník, v platném znění, viz též Prudil, L.: Status lidského embrya v českém právu, webový portál Univerzity Masarykovy univerzity v Brně. URL: <http://www.med.muni.cz/UCB/prudil/txt001.htm> (6.10. 2014)

244 Návrh poslanců Jiřího Karase, Jana Kasala a Petra Plevy na vydání zákona, kterým se zrušuje zákon České národní rady č. 66/1986 Sb., o umělém přerušování těhotenství, vyhláška Ministerstva zdravotnictví

Počet potratů v České republice trvale klesá, především díky vzestupu užívání antikoncepce. Ještě v r. 1990 bylo v České republice provedeno 107 tisíc interrupcí, v r. 2000 32 tisíc, v r. 2001 30 tisíc, v r. 2002 29 tisíc, v r. 2009 necelých 25 tisíc a v r. 2013 necelých 23 tisíc (z toho vždy více než 70% miniinterrupcí). Nelegální potraty nejsou zaznamenávány.²⁴⁵

4.5.2. Právní úprava interrupcí v EU

Právo Evropské unie nijak problematiku interrupcí neupravuje, tato oblast nespadá do práva Evropských společenství, neboť je zcela v kompetenci každého státu. Oddíl věnovaný judikatuře Evropského soudu pro lidská práva výše ukazuje, jak velice rozdílné názory na přípustnost umělých potratů převládají v jednotlivých evropských zemích (zemích Rady Evropy) a propastné rozdíly se týkají i v samotné EU, flagrantní je např. rozdíl mezi irskou a českou legislativou.

Evropští politici, tedy ti, kteří působí na evropské úrovni, a pracovníci institucí EU mají často ambici působit jako určitá avantgarda a podporovat a někdy i předbíhat politickou integraci Evropy prosazováním určitého modelu a určitých principů i v otázkách morálních a kulturních. Také proto se nejrůznější progresivní hnutí za lidská práva spojují do evropských sítí a snaží se působit přímo v evropských institucích, neboť tam doufají, že narazí na ono do určité míry avantgardní myšlení otevřených, liberálních a pokrokových a od svých domovských prostředí poněkud izolovaných „Evropanů“. To se týká např. hnutí za menšinová práva homosexuálů, feministických hnutí za rovné zastoupení žen ve veřejných a korporátních funkcích apod. Nezpochybňují tím motivaci, logickou argumentaci anebo možnou konečnou účinnost těchto politik, ale spíše fakt, že napříč Evropskou unií vnímají lidé mimo elity bruselská nařízení jako

ČSR č. 75/1986 Sb., ve znění vyhlášky č. 467/1992 Sb., a kterým se mění zákon č. 140/1961 Sb., trestní zákon v platném znění /sněmovní tisk 376/ - první čtení. URL: http://www.psp.cz/eknih/2002ps/stenprot/030schuz/_s030134.htm (6.10. 2014) a Sněmovní tisk 376, URL: <http://www.psp.cz/sqw/historie.sqw?T=376&O=4> (6.10. 2014)

²⁴⁵ Zdroj: Ústav zdravotnických informací a statistiky, Národní registr potratů; URL: <http://www.uzis.cz/registry-nzis/nrpot> (6.10. 2014)

cosi umělého a cizorodého. Druhým faktem je, co ukazuje i tato práce, že evropské společnosti (např. společnosti v rámci národních států EU) jsou stále podstatně různorodější a jako celky podstatně konzervativnější, než si jejich intelektuální elity připouštějí.

Naladění bruselských institucí se projevilo k postoji, který zaujala Evropská komise k iniciativě evropské federace organizací zasazujících se za omezení dostupnosti potratů *Jeden z nás. (One of Us)*.²⁴⁶ Návrh se netýkal problematiky potratů, neboť tam nemá Evropská komise vůči členským státům žádné pravomoci. Deklarovaným cílem byl nicméně „podstatný pokrok v ochraně lidského života od početí v Evropě“. Petice, kterou podepsalo na 2 milióny občanů všech 28 členských států, požadovala, aby EU přestala financovat aktivity, které předpokládají ničení lidských embryí, obzvláště v oblastech výzkumu, rozvoje a zdravotnictví, a to změnou ve finančních předpisech EU, které určují výdaje rozpočtu EU. Iniciativa se odvolávala na definici lidského embrya jako počátku vývoje lidské bytosti, kterou formuloval Evropský soudní dvůr ve svém rozsudku v případě *Brüstle proti Greenpeace*.²⁴⁷ Evropská komise iniciativu záhy odmítla s odůvodněním, že oblast výzkumu kmenových buněk je regulována dostatečně, je využívána jen v krajních případech a navíc může pomoci nalézt nové život zachraňující postupy. K podstatě požadavku se nevyjádřila a smetla ho ze stolu jako neopodstatněný.²⁴⁸

²⁴⁶ Federace využila výzvy Evropské komise, aby občané EU podávali legislativní návrhy ve věcech, ve kterých má EU legislativní kompetenci. Takovou občanskou iniciativu musí podpořit nejméně jeden milión občanů EU, kteří pocházejí z nejméně sedmi z celkem 28 členských států. Občanská iniciativa je možná v kterékoli oblasti, kde má Komise kompetenci navrhnout legislativu. Ke kampani *Jeden z nás* (ve smyslu: lidský zárodek je jedním z nás, tedy člověkem) se za ČR připojila organizace *Hnutí pro život* zasazující se mj. právě za omezení dostupnosti potratů a metod kontroly plodnosti. Kampaň *Jeden z nás* podpořila katolická církev a papež František. Zdroj: <http://www.oneofus.eu> (9.10. 2014)

²⁴⁷ viz pozn. pod čarou č. 41

²⁴⁸ Sexuální a reprodukční zdraví se stává přirozenou součástí zdravotnické strategie zemí EU a Evropský parlament se zavazuje usilovat o spolupráci v této oblasti. Překvapivou roli zde může sehrát např. prohlubující se hospodářská integrace EU. Evropský soudní dvůr – nejvyšší soudní instance

Evropský parlament se k problematice tzv. sexuálních a reprodukčních práv vyslovil jako instituce 3. června 2002 i přes protest středo-pravé Evropské lidové strany, největšího parlamentního uskupení. Jedná se o právně nezávaznou rezoluci formulující výzvu ke zlepšení výměny informací o zajištění sexuální výchovy a celkové zlepšení politiky veřejného zdraví týkající se sexuálního a reprodukčního zdraví obyvatelstva. Důležitým bodem je výzva k prevenci. *„Interrupce nemá být prosazována jako metoda plánovaného rodičovství; [Evropský parlament] doporučuje vládám členských a kandidátských zemí usilovat o takovou zdravotní a sociální politiku, která sníží výskyt umělých přerušení těhotenství, zejména prostřednictvím poradenství a služeb v oblasti plánování rodiny, nabídkou finanční a materiální podpory těhotným ženám, které se ocitly ve složité situaci, a aby považovaly nebezpečné (nelegální) potraty za závažný problém pro veřejné zdraví.“* Rezoluce vyzývá v zájmu prosazování rovnosti pohlaví také k podpoře vědeckého výzkumu v oblasti mužské antikoncepce.²⁴⁹

Evropských společenství – se dotkla právě hospodářského aspektu interrupcí. Soud určil, že umělý potrat je služba (čl. 49 Smlouvy o založení ES z roku 1957, podle starého číslování). Členský stát je kompetentní její poskytování z důvodů její zvláštnosti zapovědět na svém území, šíření informací o jejím legálním poskytování v jiném členském státě však omezovat nemůže.

²⁴⁹ Rezoluce Evropského parlamentu o sexuálním a reprodukčním zdraví European Parliament resolution on sexual and reproductive health and rights (2001/2128 INI) P5_TA(2002)0359: *Sexual and reproductive health and rights*; URL: <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//NONSGML+TA+P5-TA-2002-0359+0+DOC+PDF+V0//EN>

4.6. Analýza debaty o zpřísnění zákona o potratech v dolní komoře polského Sejmu v kontextu historie a současnosti přístupu k potratům v Polsku²⁵⁰

Polský Sejm projednává tzv. potratovou legislativu takřka každoročně.²⁵¹ Debata o zpřísnění (méně často o případné liberalizaci) současného zákona bývá výročním měřením sil mezi konzervativci a liberály, symbolickou debatou, do níž se projektuje celé spektrum společenských a sociálních otázek.

Hlubokou názorovou propast mezi konzervativními zastánci tradiční morálky spojované s katolicismem a liberálními obhájci individualistických svobod vyhloubily rozdílné názory na celý komplex jevů, které s sebou přinesla modernizace a demokratizace Polska v 90. letech minulého století: umělé oplodnění, antikoncepci, euthanasii, sexuální výchovu, rovnoprávnost žen či svazky osob stejného pohlaví.

Dělicí čára mezi konzervativisty a liberály nekopíruje přitom pravicovo-levicové dělení elektorátu ani neodděluje katolíky od těch ostatních. Je do značné míry determinovaná územně. Mezi základní konstituující rysy polské skutečnosti patří vzdálené historicko-politické události, kdy se Polsko – na rozdíl např. od celistvého území českých zemí – na mapě objevuje a mizí a také velmi často putuje...

²⁵⁰ Zdroje analyzovaných textů: 1) Sněmovní tisk č. 1654 ze dne 27. 8. 2013 – občanský návrh novely zákona ze dne 7. 1. 1993 o plánování rodiny, ochraně lidského zárodku a podmínkách přípustnosti (umělého) přerušování těhotenství (Dz. U. Nr 17, poz. 78, ze zm.); URL: <http://www.sejm.gov.pl/sejm7.nsf/druk.xsp?nr=1654>; 2) Stenografické záznamy diskuse vedené o tomto návrhu v Sejmu v rámci 50. schůze 7. volebního období (pod bodem 18). Jedná se o diskusi během tzv. prvního čtení návrhu zákona, v němž byl návrh nakonec také odmítnut; URL: http://orka2.sejm.gov.pl/StenoInter7.nsf/0/949B1E9EB30A5050C1257BFA002B0A74/%24File/50_b_ksiazka.pdf (s. 208 – 238) a http://orka2.sejm.gov.pl/StenoInter7.nsf/0/1EA2AC7A297C89E7C1257BF6003E8B16/%24File/50_c_ksiazka.pdf (s. 318 – 326); 3) videozáznam diskuse pořizený TV Trwam; URL: http://www.youtube.com/watch?v=o5dqk_fZ8rg

²⁵¹ V roce 2012 byl předmětem jednání poslanecký návrh změny zákona prakticky téhož znění jako občanská iniciativa v roce 2013.

Více než sto let trávající rozdělení a vymezování se polského národa především proti ruskému (pravoslavnému) a pruskému či německému (protestantskému) vlivu například vysvětluje úzkou souvztažnost polské národní identity s katolickým vyznáním, posílený navíc během období komunismu, kdy se církev identifikovala s odpůrci režimu a poskytovala jim zázemí, aniž by komunistický režim byl s to tomu účinně bránit. Také proto v Polsku dodnes nenastala odluka církve od státu a katolická církev si zachovává značný vliv na veřejné dění, vzdělávací systém a do značné míry i politické procesy.²⁵²

Pokud jde o historii současného osídlení, tak zatímco současná západní a severozápadní část země – dříve z větší části německá, zahrnující průmyslově rozvinuté oblasti – byla po II. světové válce osídlena migranty z východních regionů, které po válce připadly Sovětskému svazu, v jižní a jihovýchodní části, v regionech shodou okolností méně rozvinutých a převážně zemědělských, se naopak zachovaly původní společenské struktury, a to ve městech i na vesnicích. Lze tedy hovořit o rozdílech mezi tradičními usedlými komunitami a oblastmi, které byly vysídlovány a osídlovány a tedy nutně promíchávány určitým způsobem opakovaně zbavovány pevných kořenů. Západ a sever také kvůli tomuto vývoji mnohem více zasáhl komunismus: právě tam se lépe dařilo uskutečňovat kolektivizaci, slabší bylo postavení církve.

Prostorové rozrůznění celé řady společenských jevů důsledně kopíruje dřívější rozdělení země. Příkladem může být počet dětí narozených mimo manželství. Činí-li celostátní průměr 14 %, v západopomořském vojvodství (severozápadní Polsko) překračuje 33 % a v některých okresech toho vojvodství dokonce 45, resp. 47 %. V podkarpatském nebo malopolském vojvodství (jihovýchodní Polsko) dosahuje počet dětí narozených mimo manželství naopak jen 10 % z celkového počtu narození a

²⁵² Mezi formativní historické zkušenosti tak patří např. Trojí dělení Polska mezi sousední mocnosti, Prusko Rakousko a Rusko v letech 1772 – 1795. Zábory polského území trvaly až do obnovení polské státnosti po I. světové válce. II. světová válka přinesla nové rozdělení a posléze posun hranic země na západ.

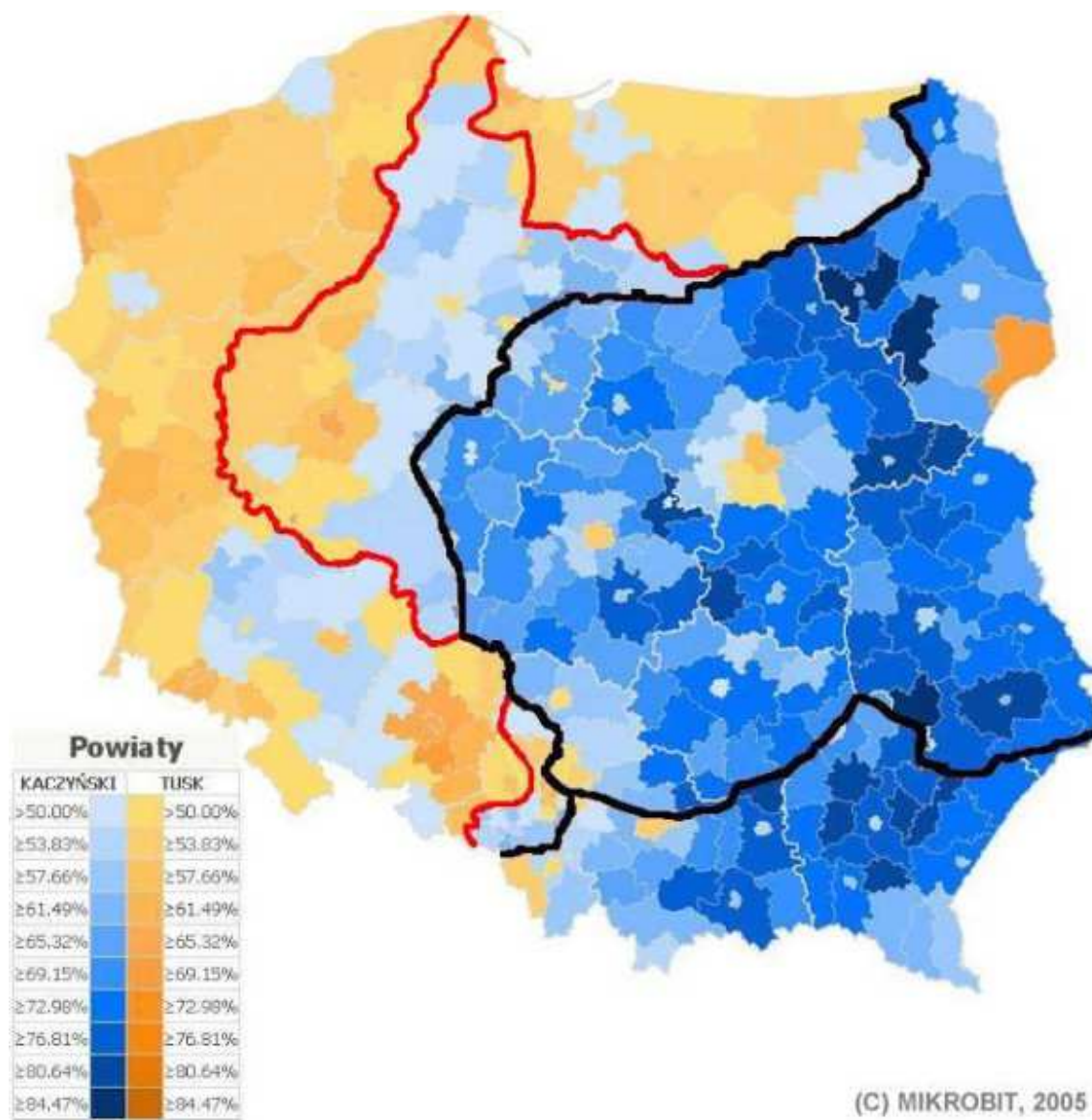
v některých okresech těchto vojvodství dokonce pouhých 5 %. Podobné prostorové rozrůznění vykazuje četnost rozvodů, počtu církevních sňatků apod.²⁵³

„Když jsou v polských volbách síly dvou hlavních hráčů vyrovnané, geografické rozdělení země zůstává téměř neměnné. Jih a východ podporují spíše konzervativní pravici, západ a sever spíše liberály nebo levici. Pokud srovnáme mapy podpory v prezidentských volbách 2010, kdy proti sobě stáli bývalý prezident Bronisław Komorowski a lídr strany Právo a Spravedlnosti Jarosław Kaczyński, a z roku 2015 (Komorowski versus kandidát PiS Andrzej Duda), posuny jsou minimální. Ne jinak tomu bylo před deseti lety, kdy ve druhém kole poprvé proti sobě stáli kandidáti Občanské platformy a Práva a spravedlnosti.“²⁵⁴

²⁵³ Szukalski, P.: *Demografia i Gerontologia Społeczna – Biuletyn Informacyjny 2011*, Nr 7, Sociologické institut Lodžské univerzity; URL: <http://dSPACE.uni.lodz.pl/xmlui/bitstream/handle/11089/3498/2011-7%20Urodzenia%20pozama%C5%82%C5%BCe%C5%84skie.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (19.8.2015)

Nad rámec popsaného komplexu historicko-společenských příčin žije v Polsku celkově nižší procento obyvatelstva ve městech, nypř. ve srovnání s ČR. Podle zprávy polského statistického úřadu to bylo v r. 2011 60,7% obyvatel Polska. Zdroj: Główny urząd statystyczny` URL: http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/POZ_L_ludnosc_31.12.2011r.xls (3. 9. 2014), zatímco v České republice žilo podle Statistické ročenky ČSÚ v r. 2011 ve městech 73,2% obyvatel; URL: [http://www.czso.cz/csu/2012edicniplan.nsf/t/99002706C8/\\$File/401912ri02.pdf](http://www.czso.cz/csu/2012edicniplan.nsf/t/99002706C8/$File/401912ri02.pdf) (3. 9. 2014) Pro důkladné posouzení vlivu míry urbanizace na postoje v otázkách souvisejících s rodinným životem by samozřejmě bylo třeba brát v úvahu navíc strukturu venkovských sídel (sídel do 2000 obyvatel) v rámci celkového osídlení, to, jestli se obce nacházejí v metropolitních či periferních oblastech a také strukturu samotného obyvatelstva měst, např. jak se vyvíjel trend urbanizace v posledních desetiletích, tedy v kolikáté generaci lidé ve městech žijí apod. Takové srovnání Polska např. s ČR překračuje možnosti této práce. Jsem ale přesvědčená, že hlubší strukturální analýza by dále potvrdila např. (1) menší návazanost obyvatel polského venkova na práci a vzdělání ve městech, (2) větší počet obyvatel, kteří v Polsku žijí v malých obcích v periferních oblastech a (3) celkově nižší úroveň infrastruktury a regionálního rozvoje v Polsku, které negativně ovlivňuje mobilitu venkovského obyvatelstva.

²⁵⁴ Citace a ilustrace převzata z článku Macieje Ruczaje „*Poláci volí podle sto let starých hranic. Východ doprava, západ doleva*“ pro Echo 24 ze dne 27. května 2015; URL: <http://echo24.cz/a/igdGz/polaci-voli-podle-sto-let-starych-hranic-vychod-doprava-zapad-doleva> (7.9. 2015)



Obrázek č. 1

Na mapě volebních výsledků prezidentských voleb z r. 2005 (kandidáti: Lech Kaczyński, PiS a Donald Tusk, PO) jsou navíc černě vyznačeny hranice mezi Ruskem, Německem a Rakousko-Uherskem z roku 1914. Červená čára pak ukazuje západní a severní hranice Polska v roce 1939.

V březnu roku 2013 předložila občanská iniciativa Stop potratu²⁵⁵ návrh změny Zákona o plánování rodiny, ochraně lidského zárodku a podmínkách přípustnosti (umělého) přerušování těhotenství (zákon z r. 1993)²⁵⁶ s cílem jeho (dalšího) zpřísnění. Návrh podpořilo podle údajů předkladatelů svými podpisy na 450 tisíc občanů. Pro projednání občanské iniciativy v parlamentu je přitom zapotřebí pouhých 100 tisíc podpisů. Více než čtyřnásobné překročení této kvóty (i když platnost všech podpisů nebyla prokazována), mělo být demonstrací veřejné podpory tomuto návrhu v rámci strategie jeho prosazení.²⁵⁷ Jiná občanská iniciativa usilující naopak o liberalizaci „potratového zákona“ v r. 2011 získala pro srovnání podporu jen 30 tisíc občanů. To svědčí o početnosti, ale potažmo i o relativním reálném politickém vlivu obou názorových táborů.

²⁵⁵ Hlavním organizátorem iniciativy Stop potratu (Stop aborcji) byla Nadace PRO – právo na život (Fundacja PRO – Prawo do życia), jejímž deklarovaným posláním je „(1) podpora aktivit zaměřených na ochranu života od chvíle početí až do přirozené smrti, podpora zdravé a úspěšné reprodukce a zmírňování demografického poklesu; (2) posilování postavení rodiny jako základu společnosti; (3) podpora manželství jako cesty ke štěstí; (4) posilování společenského povědomí o zodpovědném rodičovství; (5) podpora rodičovství prostřednictvím výchovných, kulturních a vědeckých aktivit a 6) budování vzdělávacího systému, jehož cílem je výchova ke svobodě a službě druhým.“ URL: <http://stopaborcji.pl/index.php/o-nas> (3. 12. 2013)

²⁵⁶ Text zákona ze dne 7. 1. 1993 o plánování rodiny, ochraně lidského plodu a podmínkách přípustnosti umělého přerušování těhotenství (ustawa o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, Dz.U. Nr 17, poz. 78; z 1995 r., Nr 66, poz. 334, z 1996 r., Nr 139, poz. 646, z 1997 r. Nr 141, poz. 943, Nr 157, poz. 1040 i z 1999 r. Nr 5, poz. 32); URL: <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19930170078>

²⁵⁷ Možnost zákonodárné iniciativy občanů vychází z ustanovení čl. 118 odst. 2 Ústavy Polské republiky z 2.4. 1997 (Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r., Dz.U.Nr 78, poz. 483); URL: <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19970780483> řídí se zvláštním Zákonem o zákonodárné iniciativě občanů z r. 1999 (ustawa o wykonywaniu inicjatywy ustawodawczej przez obywateli, Dz.U. z 1999 r. Nr 62, poz. 688); URL: <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19990620688>. Kancelář Sejmu (dolní komory parlamentu Polské republiky) zkontrolovala pouze tolik podpisů, aby bylo zřejmé, že bylo splněno kvórum (viz Sněmovní tisk č. 1654 uvedený v poznámce č. 1 výše).

Sejm návrh projednal v prvním čtení ve dnech 26. a 27. září téhož roku. Na závěr prvního čtení byl návrh odmítnut poměrem hlasů 233 ku 182 (6 poslanců se zdrželo hlasování).

4.6.1. Politické složení polského Sejmu ve volebním období 2011 – 2015

V polském Sejmu byly ve volebním období 2011 – 2015 zastoupeny následující politické strany (v závorce je uvedena převažující ideologie a postoj k současné tzv. potratové legislativě):

Občanská platforma (Platforma obywatelska, PO, 203 mandátů): hlavní vládnoucí strana, centristická, křesťansko-demokratická, konzervativně-liberální strana městských elit; platný zákon o přípustnosti umělého přerušení těhotenství považuje za přijatelné kompromisní řešení.

Právo a spravedlnost (Prawo i sprawedliwość, PiS, 137 mandátů): hlavní opoziční strana, národně-konzervativní, euroskeptická, s blízkými vazbami na katolickou církev; usiluje o zpřísnění platného zákona, její poslanci byli v r. 2012 spoluautory návrhu na zavedení dalších omezení legálnosti umělého přerušení těhotenství. Tato strana zvítězila v parlamentních volbách v r. 2015 a vrátila problematiku potratů na agendu vlády.

Tvoje hnutí (Twój Ruch,²⁵⁸ TR, 36 mandátů): opoziční strana, světonázorově nejliberálnější z politických stran zastoupených v polských zastupitelských orgánech, antiklerikální, v jejích řadách jsou feministky i aktivisté za práva homosexuálů; současný zákon považují poslanci této strany za velmi restriktivní a vymykající se evropskému standardu.

Polská lidová strana (Polskie stronnictwo ludowe, PSL, 29 mandátů): druhá strana vládní koalice, centristická, agrární, křesťansko-demokratická strana, konzervativnější než PO, s vazbami na katolickou církev. S ohledem na členství ve vládní koalici nepodpořili poslanci této strany přímo návrh změny zákona, ale vyzývali alespoň k jeho dalšímu projednávání v příslušném parlamentním výboru.

²⁵⁸ V posledních parlamentních volbách v r. 2011 hnutí vystupovalo názvem Ruch Palikota, tedy Palikotovo hnutí, podle zakladatele a předsedy Janusze Palikota. Pod tímto názvem také vstoupilo do Sejmu. Přejmenovalo se v r. 2013.

Svaz demokratické levice (Sojusz lewicy demokratycznej, SLD, 26 mandátů): opoziční, sociálně demokratická postkomunistická strana, deklaratorně podporující liberální světonázor, např. rovné příležitosti pro ženy, názorově a personálně však podstatně bližší své komunistické předchůdkyni, než levicovým stranám v západní Evropě.

Solidární Polsko (Solidarna Polska, SP, 17 mandátů): opoziční, národně-konzervativní euroskeptická strana založená bývalými členy strany Právo a spravedlnost s blízkými vazbami na katolickou církev, je pro zpřísnění legální dostupnosti umělého přerušeni těhotenství.

4.6.2. Výchozí stav a požadavek na změnu

Platná právní úprava připouští provedení umělého přerušeni těhotenství lékařem v případě, že: (1) těhotenství ohrožuje život nebo zdraví těhotné ženy, (2) prenatalní vyšetření ukazují na velkou pravděpodobnost těžkého a neodvratného poškození plodu nebo nevléčitelné nemoci ohrožující jeho život anebo (3) existuje odůvodněné podezření, že k otěhotnění došlo následkem trestného činu (znásilnění, incest).

Žena vyjadřuje svůj souhlas s přerušeni těhotenství písemně. Je-li nezletilá nebo nesvéprávná, souhlas vyjadřuje její zákonný zástupce, je-li nezletilá 13 a více let, souhlas vyjadřuje i ona i její zákonný zástupce. Je-li mladší 13 let, souhlas musí poskytnout rovněž opatrovnický soud, dívka může vyjádřit svůj názor. Zárok vykonává pouze lékař v akreditovaném zařízení veřejného zdravotnictví, je-li žena pojištěná, je zárok prováděn zdarma. Lékař určující diagnózu a lékař provádějící zárok musejí být dvě různé osoby. Lékař může uplatnit klauzuli svědomí a odmítnout provést interrupci v případě, že odklad nezpůsobí: (1) ohrožení života těhotné ženy, (2) těžké poškození lidského těla anebo (3) těžké poškození zdraví těhotné ženy. Lékař, který uplatní klauzuli svědomí a odmítne provést interrupci, musí podle zákona: a) označit jiného lékaře nebo jiné zdravotnické zařízení, kde existuje reálná možnost provést tento zárok, b) odůvodnit odmítnutí a c) poznamenat tuto skutečnost v lékařské dokumentaci. Kdo by provedl potrat bez souhlasu těhotné, může být potrestán odnětím svobody v délce až 3 roky. Tentýž trest může být uložen tomu, kdo by provedl ženě potrat v rozporu s podmínkami stanovenými zákonem anebo kdo by ženu k

potratu přemlouval. Pokud by žena následkem takto provedeného zákroku zemřela, může trest dosáhnout až 10 let odnětí svobody.

Občanská iniciativa Stop potratu ve svém návrhu změny zákona požadovala konkrétně odstranění článku 4a odst. 1 bodu 2 platného zákona²⁵⁹, který dovoluje umělé přerušení těhotenství „v případě, kdy prenatální vyšetření nebo jiné odborné (lékařské) předpoklady ukazují na velmi pravděpodobné těžké a nenávratné poškození plodu nebo na nevléčitelnou nemoc ohrožující jeho život.“²⁶⁰

4.6.3. Rozbor argumentace

Těhotná žena by podle navrhovatelů zpřísnění zákona neměla mít možnost podstoupit potrat a vyhnout se tak narození těžce nebo smrtelně postiženého dítěte, protože život je nejvyšší hodnota, což platí o každém životě, neméně o životě postiženého nenarozeného dítěte.

Dílčí argumentace obsažená v písemném odůvodnění návrhu i v ústním expoé, které přednesla vůdkyně iniciativy Kaja Godek, byla podle typu:

emocionální, vyvolávající obraz zabíjení a krutosti;

etická a nábožensko-etická, představující potrat jako nespravedlivé zacházení s nenarozeným dítětem a lidský život jako absolutní hodnotu již od „okamžiku početí“;

ekonomická, poukazující na fakt, že zákroky jsou financovány z veřejného zdravotního pojištění, tedy z „peněz daňových poplatníků“ včetně těch, kteří je neschvalují;

politická, upozorňující na významnou společenskou podporu zákonodárné iniciativy a

právní, poukazující na (údajný) rozpor stávajícího zákona s ústavou a příliš širokou interpretací stávajícího zákona, resp. jeho nadužívání či zneužívání v praxi.

Níže ke specifickým argumentům podrobněji (specifické výrazy, „klíčová slova“ a citace označuji kurzívou):

²⁵⁹ cit. ze Sněmovního tisku č. 1654 ze dne 27. 8. 2013 (viz pozn. č. 1)

²⁶⁰ Ve smyslu navržené úpravy se dále navrhuje formální úprava znění č. 4a odst. 3 a 5

1. Současný právní stav je *protiústavní* a narušuje integritu polského právního řádu.

Komentář: Polská ústava počátek lidského života nedefinuje.²⁶¹ Zákon o veřejném ochránci práv dítěte (ombudsmanovi pro práva dítěte), na jehož právní definici se navrhovatelé rovněž odvolávají, stanoví, že „*dítětem je každá lidská bytost od početí do dosažení plnoletosti*“.²⁶² Zde se skutečně na první pohled jedná o jistou kolizi se zákonem stanovujícím podmínky pro umělé přerušení těhotenství. Kolize mezi obecným principem a konkrétními výjimkami stanovenými zákonem však nejsou v kontinentálních (evropských) právních řádech výjimkou, např. pokud jde právě o přípustnost umělého přerušení těhotenství.²⁶³ Další právní argument navrhovatelů, totiž výrok polského ústavního soudu, že všechny sporné otázky v oblasti ochrany lidského života je třeba vždy rozhodovat ve prospěch ochrany života, je téhož druhu, i zde se jedná o vyjádření obecného principu, nikoli pravidla, které by nepřipouštělo jakékoliv výjimky.²⁶⁴

²⁶¹ Navrhovatelé se odvolávají na čl. 30 polské ústavy o přirozené a nezadatelné důstojnosti člověka, jeho svobodě a právech a povinnosti veřejné moci tyto hodnoty ctít; dále čl. 32 o rovnosti a zákazu diskriminace a především čl. 38 o právu na život, jehož počátek však není nijak definován; pokusy o doplnění tohoto článku ústavy o právo na život „od okamžiku početí“ byly v minulosti neúspěšné. Navrhovatelé dále uvádějí ústavní články 68 o právu na (ochranu) zdraví (zvláště odst. 3 o zvláštní povinnosti veřejné správy zajistit zdravotní péči dětem, těhotným ženám, postiženým a seniorům), 69 (o pomoci postiženým) a 72 (o právech dítěte).

²⁶² Ustawa z dnia 6 stycznia 2000 roku o Rzeczniku Praw Dziecka, Dz. U. z 2000 r. Nr 6, poz. 69 z późn. zm.

²⁶³ Tyto „kolize“ odrážejí postupnou proměnu názorů na přípustnost potratu a postavení ženy ve společnosti, jakož i míru osobní svobody, kterou žena požívá v rozhodování o svém životě a svém těle. A odráží samozřejmě také fakt, že obojí, jak život nenarozeného dítěte, tak svoboda ženy jsou hodnoty, kterým je přikládán (zásadní) význam. Např. francouzský zákon z r. 1975 o umělém přerušení těhotenství vymezující podmínky jeho přípustnosti v úvodu (formálně?) potvrzuje „*respekt ke každé lidské bytosti od počátku života*“ „*bez výjimky z toho principu, mimo nutných případů a za podmínek, které stanoví tento zákon*“ (cit. Tribe, str. 73).

²⁶⁴ Polský ústavní soud ve svém výroku ze dne 28. 5. 1996 označuje lidský život před narozením za „ústavní hodnotu“, čímž mu přiznává ústavní ochranu náležející lidskému životu, nevyjadřuje se však o

2. Cílem změny je podle navrhovatelů zaručit, aby ústavní právo na ochranu života nebylo závislé na zdravotním stavu *počatého dítěte*. Zákaz přípustnosti *eugenického potratu* je zrovnoprávněním, resp. uplatněním zákazu *diskriminace nemocných a pravděpodobně nemocných dětí*. Život a důstojnost zdravého počatého dítěte nesmí být považovány za hodnotnější než život a důstojnost počatého dítěte, které je nemocné nebo postižené.

Komentář: Zákon nepostuluje větší či menší hodnotu života toho kterého lidského plodu, resp. nenarozeného dítěte, spíše dává možnost matce rozhodnout se, zda chce či nechce porodit (a následně pečovat o) dítě s těžkým postižením. Stejnou možnost volby jí dává v případě, kdy je její těhotenství následkem trestného činu. A je podobně problematické připustit, že život lidského plodu, resp. nenarozeného dítěte je méně hodnotný kvůli tomu, že k jeho početí došlo v rozporu se zákonem či proti vůli matky. Měla-li by se uplatnit zásada, že „plod není nespravedlivým útočником na život matky a z toho důvodu není dovoleno zbavit jej života,“ musela by se vztahovat např. i na případy znásilnění, o kterých se však zákonodárná iniciativa nezmiňuje.²⁶⁵

právu na život *nascitura* přímo, v hmotném smyslu. Z této terminologické difference by bylo možné usuzovat, že právní situace narozené lidské bytosti se od situace lidské bytosti před narozením přeci jen liší. Ústavní soud ve svém výroku dále konstatuje, že „*lidský život, včetně rozvíjejícího se života v prenatální fázi, nemůže být rozlišován. Neexistují totiž dostatečně přesná a opodstatněná kritéria, na jejichž základě by bylo možné učinit takový rozdíl v závislosti na vývojové fázi lidského života.*“ (přel. G.S.) A právě proto aplikuje zásadu *in dubio pro vitae*. Po přijetí nové ústavy v r. 1997 už nebyl článek týkající se práva na život interpretován. Pokus doplnit tento článek ve znění: „*Polská republika zaručuje každému člověku zákonnou ochranu života*“ o slova „*od chvíle početí*“ neuspěl. Cit. dle: Wróbel, W.: *Opinia o projekcie zmiany (art. 38) Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej (druk Sejmowy nr. 993)* In: *Konstytucyjna formuła ochrony życia. Seminarium Biura analiz sejmowych*. 19.1. 2007; URL: http://www.federa.org.pl/dokumenty_pdf/aborcja/BASkonstytucja.pdf (26.2. 2014) Srov. čl. 6 Listiny základní práv a svobod: „*(1) Každý má právo na život. Lidský život je hoden ochrany již před narozením.*“ URL: <http://www.psp.cz/docs/laws/listina.html> (26.2. 2014)

²⁶⁵ Dle notoricky citované pasáže z encykliky Jana Pavla II. *Evangelium Vitae* (čl. 58, citován rovněž výše): „*Mezi všemi zločiny, které může člověk páchat proti životu, má právě úmyslný potrat zvláštní znaky, které z něho činí přestoupení zvláště závažné a opovrženímhodné. (...) Je zabíjen člověk, který sotva začal žít, a nemůže tedy existovat nikdo, kdo by byl více nevinný: není prostě možné označit jej za útočníka, natož útočníka nespravedlivého! Je slabý a bezbranný, dokonce tak, že je zbaven i té nejmenší*

Odkaz na *eugenické potraty* podsouvá tezi, že legalizace potratů je politikou státu, jejímž cílem je eliminace slabších jedinců a zlepšení genofondu populace. Odpovědnost za potraty z tohoto úhlu pohledu nese hlavně stát, zákonodárci, resp. veřejná moc a případně lékaři; matky jsou spíše další obětí této politiky. Naznačování (a během související kampaně i explicitní navozování) souvislosti mezi dekriminací potratů a eugenikou prováděnou nacistickým Německem, je zjevnou demagogií, v Polsku pak obzvláště působivou.

Hovoří-li předkladatelé o diskriminaci *pravděpodobně nemocných dětí*, mají na mysli nespolehlivost prenatalní diagnostiky. Ačkoliv současné diagnostické metody jsou relativně velice spolehlivé,²⁶⁶ *absolutně* vyloučit, že matka se rozhodne pro potrat kvůli těžkému postižení svého nenarozeného dítěte na základě mylné či nepřesné diagnózy, nelze. Míra postižení se může ukázat jako méně závažná, než stanovila diagnóza, a tudíž třeba léčitelná. A pak jde samozřejmě o relativní závažnost postižení, které mohou nejen matky, ale i lékaři hodnotit subjektivně. Navrhovatelé napadají nadužívání a příliš volnou interpretaci této podmínky. Aktivisté za liberalizaci potratové legislativy a organizace zabývající se ochranou lidských práv v Polsku tvrdí pravý opak, totiž, že lékaři odmítají provádět potraty i v indikovaných případech. Nejistou situaci žen žádajících o umělé přerušování těhotenství podle platného zákona nicméně potvrzují tři výroky Evropského soudu pro lidská práva ve Štrasburku²⁶⁷ a řada mezinárodních institucí monitorujících dodržování lidských práv.²⁶⁸

možnosti obrany, kterou je prosebný nářek a pláč novorozence. Je zcela vydán ochraně a péči té, která jej nosí v lůně. A zatím ona sama, matka, se rozhodne a chce jeho zničení, ba dokonce ho sama uskuteční.“
Zdroj: Katechismus katolické církve; URL: http://www.katechismus.cz/paragraf.php?sel_paragraf=2259
(26.7. 2014)

²⁶⁶ Kombinace standardně dostupných vyšetření pomocí ultrasonografie, vyšetření z krve matky a ev. vyšetření z plodové vody umožňuje odhalit většinu velmi závažných genetických a vývojových vad s přesností až na 99%. Na druhou stranu genetika dosud nezná klinický význam všech chromozomálních nepravidelností a variant.

²⁶⁷ Jedná se o kauzy *Tysięc proti Polsku*, č. 5410/03 z 20.3. 2007, *R.R. proti Polsku*, č. 27617/04 z 26.5. 2011 (§ 187) a *P. a S. proti Polsku*, č. 57375/08 z 30.10. 2012 (§ 99). Soud zde neposuzoval samotnou

3. Další skupina argumentů se vztahuje k situaci postiženého plodu, resp. nenarozeného dítěte a jeho rodičů, jejich prožitkům a pocitům (v případě plodu, resp. nenarozeného dítěte jde především o pocíťování fyzické bolesti). Zde je prostor pro působivé osobní příběhy, např. malíře na invalidním vozíku postiženého od dětství, dívky s Turnerovým syndromem, která vystudovala vysokou školu, a mnoha šťastných rodičů dětí s Downovým syndromem. S takovými důkazy lze jen těžko polemizovat. Silné, avšak výjimečné příběhy mohou být inspirativní, ale těžko mohou být předkládány jako norma.
4. Jako jeden z předpokládaných pozitivních důsledků navrhované novely zákona uvádějí navrhovatelé „*opření zásad společenského soužití o humánnější a spravedlivější základy*“. Podpurný dopis polské pobočky mezinárodní nadace MaterCare, který byl přiložen k návrhu, obsahuje vyjádření v tomtéž smyslu: „*Změna znění zákona by pomohla rozvinout náležitě morální postoje v naší společnosti.*“²⁶⁹

Komentář: Právo sice vyrůstá ze společenské morálky, ale používat jej jako nástroj nápravy je pochybné. „Právo má trestat ničemnosti a zločiny, nemůže ale chtít dělat z lidí světce nebo hrdiny.“ (Sokol, s. 152). Samozřejmě, že formální zákazy a příkazy mají jistý vliv na to, co je považováno za morální, správné či slušné. Průzkumy varšavského Centra pro výzkum veřejného mínění skutečně ukazují, že do roku 1993, kdy v Polsku platil poměrně liberální zákon o přípustnosti umělého přerušeni

právní úpravu a její relativní restriktivnost (v evropském kontextu), ale nejasnosti v interpretaci a aplikaci zákona a z toho vyplývající právní nejistota a – v těchto konkrétních případech – faktickou nedostupnost zákroku i v situaci, kdy na něj měla žena podle zákona nárok.

²⁶⁸ Např. Výbor pro lidská práva OSN, který kontroluje dodržování ustanovení Mezinárodního paktu o občanských a politických právech, jehož je Polsko smluvní stranou. Výbor došel k závěru, že mnoha ženám je odmítán přístup ke službám v oblasti tzv. reprodukčního zdraví (poradenství ohledně předcházení těhotenství, prenatalní diagnostika, jakož i legální umělé přerušeni těhotenství) a že dochází k nadužívání tzv. výhrady svědomí, a to v rozporu se záměrem zákonodárce. To vede k tomu, že se ženy uchylují k ilegálním poskytovatelům těchto služeb (až v 150 000 případech ročně). Vyjádření výboru se vztahovalo k šesté periodické zprávě o plnění paktu, kterou Polsko předložilo v rámci svých smluvních závazků a která byla posouzena na 100. zasedání Výboru ve dnech 12. a 13.10. 2010. URL: <http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrc/docs/co/CCPR-C-POL-CO-6.doc>

²⁶⁹ Sněmovní tisk č. 1654, s. 9 (viz pozn. č. 1)

těhotenství, ve společnosti převažoval souhlasný postoj k potratům. Krátce po zpřísnění zákona pak začal počet osob, které v průzkumech vyjadřovaly podporu legalizaci potratů, klesat.²⁷⁰ Průzkum však pochopitelně neodhalí, nakolik se jedná o skutečnou změnu názoru a nakolik jde o projev konformismu. A lze se domnívat, že konformní postoje jdou stranou v situaci, kdy je člověk s nechtěným nebo rizikovým těhotenstvím konfrontován přímo, osobně.²⁷¹

To, že si předkladatelé návrhu slibují změnu morálky od zavedení dalšího omezení dostupnosti umělého přerušení těhotenství, svědčí o tom, že zcela nechápou úlohu práva v demokratické společnosti a smýšlejí poněkud fundamentalisticky. Skutečné omezení potratů (tedy včetně zabránění tomu, aby byly zákroky prováděny ilegálně anebo aby ženy za účelem potratu vyjízděly do zahraničí) by si vyžádalo v demokratické společnosti nepředstavitelná omezení individuálních svobod, jak o tom svědčí praxe ceaușeskovského Rumunska.

5. Návrh podle předkladatelů řeší rovněž případnou budoucí odpovědnost Polska před Evropským soudem pro lidská práva, pokud jde o praxi provádění umělého přerušení těhotenství. Omezením dostupnosti umělého přerušení těhotenství zákonem by se podle nich vyřešily současné „nejasnosti“ v interpretaci a Polsko by bylo do budoucna uchráněno politických a finančních následků. Navíc by se *zabránilo i takové možné výtce Soudu, že v Polsku dochází k nadužívání předmětného zákona.*

Komentář: Namísto podřízení praxe platnému zákonu, aby ženy, které mají nárok žádat o provedení potratu, mohly tento zákrok bez zbytečných průtahů a dodatečných

²⁷⁰ Zdroj: Centrum pro výzkum veřejného mínění (Centrum Badania Opinii Społecznej, CBOS): Doświadczenia aborcyjnie Polek, květen 2013; URL: http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_060_13.PDF (27.2. 2014)

²⁷¹ Tentýž Průzkum CBOS také ukázal, že „s velkou pravděpodobností v průběhu svého života podstoupila umělé přerušení těhotenství přinejmenším každá čtvrtá, maximálně pak každá třetí dospělá Polka.“ (ibid.) Podle výzkumu CBOS z prosince 2012 je nicméně 49% obyvatel pro zachování stávajícího kompromisu, tedy proti jakýmkoli změnám zákona. Třetina dotázaných (34%) by souhlasila se zmírněním stávajícího zákona a jen nepočetná menšina (9%) podporuje jeho zpřísnění. URL: http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2012/K_160_12.PDF (27.2. 2014)

osobních těžkostí podstoupit, se navrhuje přizpůsobit zákon stávající praxi. Polsko bylo v letech 2007, 2011 a 2012 třikrát odsouzeno za porušení Evropské úmluvy o lidských právech. Jednalo se o stížnosti 1. Alicje Tysiācové, matky dvou dětí, samoživitelky, v invalidním důchodu kvůli vážné oční vadě; další těhotenství a porod ji přitom mohlo připravit o zrak úplně, což se také stalo (ačkoli bezprostřední souvislost těhotenství, porodu císařským řezem a faktického oslepnutí nebyla prokázána); 2. R. R., jejíž nenarozené dceři byla diagnostikována genetická vada – Turnerův syndrom, a 3. nezletilé S., která otěhotněla v důsledku znásilnění. Ve všech třech případech potvrdil Soud legální nárok stěžovatelek na poskytnutí zákroku, který jim byl ve dvou případech odepřen a v jednom případě umožněn až po intervenci ministerstva zdravotnictví. Ve všech třech případech byly ženy vystaveny velké nejistotě a nátlaku, aby od svého rozhodnutí ustoupily; ve dvou případech lékaři zveřejnili jejich jména a osobní údaje. Argument, že by štrasburský soud mohl vytknout Polsku, že jeho praxe provádění umělých potratů je příliš volná, je lichý, až manipulativní, jak dokládá příslušná část této kapitoly věnovaná judikatuře ESLP.

6. Argumentem navrhovatelů je dále ohled na lékaře a zdravotnický personál: „*Lékař má na jedné straně zachraňovat život a na druhé straně zabít těžce nemocné děti – to musí budit dezorientaci a spor rozumu a svědomí.*“

Komentář: Pro samý ohled na lékaře a zdravotníky a jejich morální zábrany tu navrhovatelé zákona jaksí opomíjejí práva žen-pacientek, které jsou vůbec často v jejich argumentaci neviditelné (dále viz část Kde zůstala žena-matka?)

4.6.4. Výhrada svědomí

V demokratických státech, kde je uznávána svoboda vyznání a svoboda svědomí, však musí mít každý právo a možnost rozhodovat se podle svého přesvědčení, své vize toho, co je dobré a správné, samozřejmě pokud tím nenarušuje veřejný pořádek, bezpečnost, zdraví nebo morálku, případně neomezuje práva a svobody ostatních. Možnost uplatnit tzv. *výhradu svědomí*, zejména ve věcech týkajících se vojenské služby a praxe ve zdravotnictví, je uznávána jako součást svobody myšlení, svědomí a náboženského vyznání podle všech mezinárodních i evropských dokumentů o ochraně lidských

práv²⁷² i podle polské ústavy. Lékaři a zdravotničtí pracovníci mohou s odvoláním na své svědomí odmítnout provést provedení určitých zákroků.

V kauzách *R. R. proti Polsku* a *P. a S. proti Polsku* Soud výslovně uznal svobodu svědomí zdravotnických pracovníků při výkonu jejich povolání ve vztahu k potratům. Parlamentní shromáždění Rady Evropy přijalo v r. 2001 a znovu v r. 2010 rezoluci potvrzující právo na výhradu svědomí v daném kontextu: „[Ž]ádná osoba, nemocnice nebo instituce nesmí být vystavena tlaku, obvinění nebo diskriminaci za to, že odmítne vykonat, svolit nebo asistovat při potratu, umělém přerušení těhotenství anebo euthanazii, nebo za odmítnutí vykonat jakýmkoli způsobem úkon zapříčiňující smrt, a to z jakýchkoli důvodů.“²⁷³

Zatímco zastánci zpřísnění potratové legislativy tvrdí, že lékaři ve službách státu často ženy navádějí, aby podstoupily potrat, ukáže-li se, že jejich dítě je ohroženo genetickou nebo vývojovou vadou, podle zprávy Bioetické komise Polské akademie věd²⁷⁴ z

²⁷² např. čl. 9 Evropské úmluvy o lidských právech

²⁷³ Rezoluce Parlamentního shromáždění Rady Evropy č. 1763 ze dne 7. 10. 2010 „*on the right to conscientious objection in lawful medical care*“ se rovněž důrazně zastává práva pracovníků ve zdravotnictví i zdravotnických institucí uplatnit výhradu svědomí ve veřejném zdravotnickém systému, výslovně ve vztahu k přerušení těhotenství a euthanazii. URL: <http://assembly.coe.int/main.asp?Link=/documents/adoptedtext/ta10/eres1763.htm>, český překlad dle webových stránek Hnutí pro život: <http://hnutiprozivot.cz/?a=71&id=1279> (9. 6. 2015) 16. dubna 2008 přijalo Parlamentní shromáždění Rady Evropy naopak rezoluci č. 1607 vyzývající státy, které tak doposud neučinily, aby umožnily ženám bezpečný a legální přístup k potratu, a dekriminalizovaly potraty do určité rozumné (reasonable) hranice gestačního stáří (stáří těhotenství určené podle data poslední menstruace). Rezoluce PSRE nejsou závazné ani pro státy Úmluvy ani pro Soud, ale jsou určitým politickým apelem a ukazatelem trendu ve veřejném mínění v Evropě, často však také ukazatelem momentálně převažujícího vlivu určitých politických sil v Parlamentním shromáždění RE. URL: <http://assembly.coe.int/Main.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta08/ERES1607.htm> (21.5. 2014).

²⁷⁴ Bioetický výbor při Prezídiu Polské akademie věd přijal stanovisko o nadužívání tzv. výhrady svědomí v polském veřejném zdravotnictví jen těsně dne 12.11. 2013. Pro stanovisko hlasovalo 24 z 26 členů výboru; URL: http://www.bioetyka.pan.pl/images/stories/Pliki/Stanowisko_KB_nr_4-2013.pdf (9. 6. 2015) Obecně výhradu svědomí garantuje čl. 53 Ústavy Polské republiky z 2. 4. 1997 (Konstytucja

listopadu r. 2013 mají lékaři, zdravotníci a celá zdravotnická zařízení v rámci veřejného zdravotního systému tendenci spíše tzv. výhradu svědomí nadužívat. Jednotlivé body zprávy rozebírají nepřijatelné formy uplatňování této výhrady v oblasti tzv. reprodukční medicíny, přičemž se opírají i o judikaturu domácích soudů, výroky Evropského soudu pro lidská práva ve Štrasburku a názory dalších mezinárodních institucí. Tato zpráva koriguje odpůrci potratů líčený obraz Polska jako země, kde jsou zákroky umělého přerušování těhotenství prováděny masově a z banálních důvodů, v důsledku či v přímé souvislosti s amorální politikou státu. Z výčtu povinností lékařů a zdravotnického personálu vysvětluje, do jaké (značné) míry omezuje uplatňování výhrady svědomí v praxi dostupnost a kvalitu lékařské péče v oblasti reprodukční medicíny. Ve zprávě se uvádí:

- Lékař nemůže odmítnout poskytnutí informací o metodách plánování rodiny, léčení neplodnosti, mimotělního oplodnění či prenatální diagnostice ani informace o zákonných podmínkách umělého přerušování těhotenství. Nemůže odmítnout zjistit a sdělit těhotné ženě informace o důsledcích těhotenství pro její život a zdraví ani o zdravotním stavu rozvíjejícího se plodu.
- Povinností lékaře je vydat těhotné ženě doporučení na prenatální vyšetření, pokud existuje opodstatněné podezření, že těhotenství ohrožuje její život a zdraví, nebo že plod je zatížen genetickou nebo vývojovou vadou nebo neléčitelnou nemocí, která ohrožuje jeho život. Lékař se nemůže odvolat na výhradu svědomí ani, když ví, že pokud se daná podezření potvrdí, žena se rozhodne využít svého práva podstoupit umělé přerušování těhotenství.
- Lékař nemůže odmítnout vydat výsledky vyšetření a příslušný posudek.
- Povinností lékaře je řídit se aktuálními medicínskými poznatky, výsledky vyšetření a názorem těhotné ženy. To pacientka musí rozhodnout, zda je předpokládaná míra pravděpodobnosti poškození plodu, resp. nenarozeného dítěte velká, zda poškození či nemoc jsou natolik závažné, že je přerušování těhotenství opodstatněné. Lékař není zákonodárcem nijak zmocněn, aby posuzoval, zda jsou případná rizika „dostatečně vysoká“, aby opodstatnila přerušování těhotenství. Toto rozhodnutí náleží matce. Jestliže matka posoudí

Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r., Dz.U.Nr 78, poz. 483); URL: <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19970780483> (9. 6. 2015). N výhradu svědomí dále odkazuje § 39 zákona o povolání lékaře (Dz. U. 2011 Nr 277, poz. 1634 z późn. zm.) a § 12 zákona o povolání zdravotní sestry a porodní asistentky (Dz. U. 2011 Nr 174 poz. 1039 z późn. zm.)

zdravotní riziko spojené s pokračováním těhotenství jako příliš vysoké, lékař je povinen vydat potvrzení o indikaci k provedení umělého přerušení těhotenství.

- Lékař nemůže odmítnout vydat recept na legální antikoncepční prostředky, pokud je pacient(ka) chce a může bezpečně užívat. Konečné rozhodnutí o užití těchto prostředků činí pacient(ka).
- Pokud chce žena uměle přerušit těhotenství za podmínek, které stanoví příslušný zákon, má právo, aby tento zákrok byl proveden bezplatně, v rámci systému všeobecného zdravotního pojištění.
- Právo odvolat se na výhradu svědomí nemají představitelé jiných povolání ve zdravotnictví, např. lékárníci (farmaceuti).
- Lékař nesmí odmítnout provést legální a lékařsky opodstatněný zákrok v neodkladném případě.
- Lékař je ze zákona povinen odkázat pacienta na jiného lékaře či zdravotnického pracovníka či jiné zdravotnické zařízení, kde existuje „reálná možnost“, že mu daná služba bude poskytnuta.
- Svědomí je vlastností konkrétní osoby, nikoli instituce nebo organizace. Odmítnout poskytnutí určitého zdravotnického úkonu s odvoláním na výhradu svědomí tedy mohou jen fyzické osoby, nikoli celá zdravotnická zařízení (veřejná zdravotnická zařízení).

Morální zápal, který vede věřící lékaře a zdravotníky k často až nemístnému zasahování do soukromí pacientů, autoři zprávy komentují takto: *„Intenzita přesvědčení o správnosti vlastního názoru ani horlivost v jeho hlásání samy o sobě neopodstatňují žádné jednání, které z tohoto přesvědčení vychází, zejména pokud má toto jednání negativní důsledky pro ostatní a způsobí omezení nebo porušení jejich práv. Lidé často projevují upřímné zánícení v hlásání svého mínění, které se ve skutečnosti zakládá na předsudcích, iracionální averzi a odporu. Vyvozovat jednání z takového přesvědčení, čistě intuitivně a bez nutnosti je zdůvodňovat, může být nebezpečné. Proto musí lékař či zdravotnický pracovník jasně sdělit, z jakého důvodu odmítá provedení konkrétního zdravotnického úkonu.“*

4.6.5. Průběh diskuse

Průběh diskuse v Sejmu ve dnech 26. a 27. září 2013 potvrdil kontroverznost a velký politický náboj tématu. Každá z politických sil, které se zúčastnily diskuse, vystupovala jako ten, kdo na polské politické scéně reprezentuje morálku, lidskost a úctu k hodnotám a kdo je hlavním bojovníkem DOBRA proti ZLU, amorálnosti, pokrytectví a útlaku.

Mluvčí se odvolávali na nezpochybnitelné autority, citovali střídavě Bibli, „polského papeže“ Jana Pavla II. („Člověkem je i nenarozené dítě.“) i současného papeže Františka („Kdo jsem já, abych soudil druhé.“), Hippokratovu přísahu („Zachovám nejvyšší respekt vůči lidskému životu od chvíle početí a ani pod hrozbou nikdy nepoužiji své vědění proti právu lidskosti.“) i polského literáta, lékaře a pedagoga Janusze Korczaka.²⁷⁵ Debata byla vzrušená, emocionálně napjatá, padala silná slova a nevybíravé formulace, mluvčí používali osobní útoky, ozýval se potlesk i hlasité projevy nesouhlasu, někteří aplaudovali vestoje, někteří opouštěli na protest sál. Názorově nejvyhraněnější účastníci debaty (především ti z řad odpůrců potratů) dávali najevo podporu svým souputníkům a opovržení protivníkům pokřiky jako na sportovním utkání. Zaujmout otevřeně neutrální či komplikovaněji strukturované stanovisko se v takové atmosféře zdálo nemožné. Stejně tak se zdála být nemožná dohoda, kompromis a mír zbraní ve prospěch debaty o reálné situaci žen, které jsou nuceny zvažovat alternativu potratu.

Jménem iniciativy Stop potratu vystoupila v diskusi místopředsedkyně jejího výboru Kaja Urszula Godek, sama matka dítěte postiženého Downovým syndromem. Její životní příběh a současná činnost jakoby byla analogií příběhu a činnosti Waris Dirieové, která bojuje proti ženské obřízce, před níž sama kdysi uprchla ze Somálska.

²⁷⁵ Janusz Korczak byl polský autor literatury pro děti, pediatr a pedagog. Mnoho let působil jako ředitel varšavského sirotčince. Během likvidace varšavského ghetta v r. 1942, kde se v té době dobrovolně staral o židovské sirotky, odmítl možnost záchrany vlastního života a ačkoli sám nebyl židovského původu, doprovázel své svěřence až do vyhlazovacího tábora Treblinka, kde s nimi zahynul v plynové komoře. Korczak je považován za velkou osobnost moderních polských dějin, rok 2014 byl polským Sejmem vyhlášen Rokem Korczaka.

Stejně jako Waris Dirie, jejíž příběh zmiňuji v části věnované ženské obřízce, i Kaja Godek svůj unikátní příběh představuje jako univerzální model hodný následování a i v případě Kaji Godek je zevšeobecnování unikátního příběhu problematické.

Ve svých vystoupeních v Sejmu Godek dále rozvedla a vyostřila argumentaci uvedenou v písemném odůvodnění zákonodárné iniciativy.

„[T]ěžko mohu nebyť rozzlobená na ten zákon, když vychovávám dítě, které stát určil k potratu, a vidím v tom dítěti člověka – vedle problémů vyplývajících z jeho nedostatků zažívám radost a blízkost, jaká patří ke vztahu rodiče a dítěte. A těžko si mohu nepoložit otázku, proč se stát k tomu dítěti tak zachoval, proč ho zredukoval na diagnózu a proč při pohledu na takové děti došel k názoru, že je dobře, že existuje možnost je zabít.“

4.6.6. „Zločinný stát“

Strůjcem této účelové eliminační politiky je stát. Stát se chce vyhnout podpoře rodin s postiženými dětmi, a proto je zabíjí. Nemocné děti je však třeba léčit, ne zabíjet.

Kaja Godek se ve svém vystoupení pohoršila nad tím, že společnost vyzdvihuje hrdinství rodičů, kteří si ponechali postižené dítě, jako kdyby ponechání života vlastnímu dítěti bylo něco mimořádného. Rodičům postižených dětí by se podle ní nevyjadřovalo uznání, kdyby postižené dítě nebylo považováno za nehodné života. Je tomu však právě naopak. Kdyby se mělo všeobecně za to, že postižené děti by neměly být přiváděny na svět, rodiče takových dětí by byli spíše terčem odsouzení.

Důstojný život, důstojná smrt

V Polsku je živým tématem, jak umožnit narození velmi vážně nebo smrtelně postižených dětí, jejichž rodiče je chtějí, především z náboženských důvodů, přivést na svět i s vědomím, že tyto děti nebudou dlouho žít. V několika městech, ve Varšavě, Vratislavi a Gdaňsku, je možnost využít péče tzv. perinatálních hospiců. Ty poskytnou postiženým dětem na potřebnou dobu paliativní péči a rodičům psychologickou a duchovní podporu. Tento pozoruhodný přístup se zakládá podle jeho propagátorů na citlivém pojetí „práva porodit“ a stojí za pozornost sám o sobě jako určité zrcadlo moderní společnosti, která obtížně zvládá kontakt se smrtí, umíráním nebo postižením, je-li toto utrpení navíc považováno za „zbytečné“, neboť vážně postiženého plodu,

resp. nenarozeného dítěte se přece lze zbavit. Každopádně je ale tento přístup a tato forma péče důkazem, že polský stát, resp. polské veřejné zdravotnictví rozhodně nepřistupuje k jakkoli závažně postiženým nenarozeným i narozeným dětem jako k bytostem „určeným k likvidaci“.

Doktorka Joanna Szymkiewicz-Dangel, pediatrička a dětská kardioložka, jedna z vůdčích osobností Varšavského dětského hospicu²⁷⁶ v interview pro Gazetu Wyborczu říká: „*Jako člověk považuji umělé přerušování těhotenství za špatné. Jsou ale určité situace, kdy je třeba takovou možnost připustit a dát rodičům možnost volby, jestli chtějí přivést na svět nevléčitelně nemocné dítě, které zemře v průběhu několika měsíců, anebo jestli chtějí těhotenství přerušit. Pacientky se mě někdy ptají, co bych dělala na jejich místě. Říkám, že nevím. Ale ať bude jejich rozhodnutí jakékoli, ovlivní celý jejich další život. Vždycky navrhuji konzultaci s psychologem, protože psychologové jsou mnohem lépe vybaveni k tomu, aby vedli takové rozhovory. Rozhodnutí ale vždycky musí učinit rodiče.*“²⁷⁷

Příznivci zpřísnění „potratového zákona“ mezi poslanci v debatě otevřeně projevují neloajalitu ke státu (ačkoli zasedají v jeho zákonodárném sboru, do kterého dobrovolně kandidovali), což bývá projevem extremistických stran. Jedna poslankyně PiS při každé zmínce o státu či vládě z řečniště nahlas vykřikovala: „Pé-Ó“ (PO). Dávala tím najevo, že stát je jen prodlouženou rukou jedné politické strany, vůči níž jsou oni v opozici. To

²⁷⁶ Varšavský dětský hospic; URL: <http://www.hospicjum.waw.pl/historie-naszyc-podopiecznych-v20/277-hospicjum-perinatalne-godne-zycie-godna-smierc>. Na internetových stránkách hospicu je celá řada osobních příběhů rodin, jejichž nevléčitelně nemocné nebo postižené děti jsou v péči tohoto zařízení. Některé vyznívají optimisticky, z některých je patrné nezakryvané utrpení. Přestože se jedná o křesťanskou nadaci, ve zmíněných příbězích rodiče sdělují i pochybnosti, zda jejich rozhodnutí přivést na svět tak vážně postižené dítě, které nyní tolik trpí, bylo správné.

²⁷⁷ Z článku *Bezpieczna ciąża* autorky Dominiky Wantuch, internetové vydání deníku Gazeta Wyborcza, 25.1. 2012; URL: http://wyborcza.pl/rodzicpoludzk/1,114118,11043751,Bezpieczna_ciaza.html?as=2 (11.3. 2014)

je známkou jisté neochoty akceptovat demokratická pravidla, ale také příznakem hlubokého a nesmiřitelného rozporu mezi politickými silami.²⁷⁸

Zajímavý a častý je dvojí standard v postojích k lékařům a/nebo porodním asistentkám, který zřejmě odráží rozdílný sociální status těchto dvou profesí, jejichž příslušníkům je na základě toho přisuzován určitý postoj. Lékaři jsou většinou cynici, v očích bojovníků proti potratům reprezentují stát, neboť vykonávají jeho eliminační politiku, a stát je chrání, takže *nikdo nekontroluje, zda byla diagnóza, na jejímž základě došlo k umělému přerušení těhotenství, správná.* (cit. z diskuse)

Porodní asistentky naproti tomu reprezentují jakýsi blíže neurčený kladný hodnotový pól (řekněme rodinu), proto v líčení vystupují jako soucitné zastánkyně života a ohleduplného zacházení s nemocnými dětmi.²⁷⁹

Obraz cynismu a pragmatismu lékařů podporují pochybnosti o skutečné závažnosti diagnostikovaných nemocí a následků genetických nebo vývojových vad, jimiž se zdůvodňují umělá přerušení těhotenství. Odpůrci potratů tvrdí (ovšem bez opory ve

²⁷⁸ Jedním z hesel strany Právo a spravedlnost (ale částečně i ostatních pravicových politických stran, Občanské platformy a Polské lidové strany) v parlamentních volbách v roce 2005 byl koncept tzv. IV. polské republiky (IV Rzeczpospolita) postulující nutnost provedení zásadních změn dosavadního postkomunistického systému tzv. III. polské republiky (podoby polského státu po r. 1989). Poté, co strana Právo a spravedlnost ve volbách zvítězila, začala používat označení IV. polská republika pro svoji novou politiku, jejímž deklarovaným cílem byla obnova morálky ve veřejném životě, jakož i národních tradic a hodnot, boj proti korupci, dekomunizace, prorodinná politika, společenská solidarita atd. Součástí programu bylo např. také nadřazení polského ústavního práva právu mezinárodnímu. Programt morálních a politických změn v Polsku zformuloval polský konzervativní filosof Rafał Matyja.

²⁷⁹ V Polsku je relativně nízká důvěra v profesi lékaře. Podle celoevropského výzkumu důvěry spotřebitelů European Trusted Brands pro Reader's Digest (URL: <http://www.rdtrustedbrands.com/>, 6.3.2014) věřilo lékařům v r. 2013 jen 57 % Poláků, přičemž celoevropský průměr činí přibližně 80 %. Ještě v r. 2011 to bylo 73 %, v r. 2012 64 %. 76 % Poláků naopak důvěřuje zdravotním sestřám, což je ale stále méně než je evropský průměr, který činí 82 %. Relativně nízká důvěra ke zdravotnickým profesím nejspíše reflektuje celkovou nespokojenost se stavem zdravotnictví v Polsku. Zdroj: internetový portál o lékařské problematice Puls Medycyny; URL: <http://pulsmedycyny.pl/3220713,91825,lekarz-zawod-bez-zaufania>, 6.3. 2014

statistikách), že důvodem pro potrat bývá čím dál častěji jen pouhé podezření na nemoc či vadu nebo jen zvýšené riziko v tomto směru, případně jen lehčí a operabilní vady (např. rozštěp patra).²⁸⁰ Vzbuzují tak (záměrně) dojem, že interpretace zákonem stanovených podmínek je čím dál volnější a potratů nekontrolovaně přibývá, situace je naléhavá a jediným účinným a správným řešením je okamžité omezení dostupnosti potratů.²⁸¹

4.6.7. Charakteristické výrazy

Pro navrhovatele zpřísnění dostupnosti umělého přerušení těhotenství je charakteristický určitý typ argumentace a slovník. Vystoupení Kaji Godek a jejích příznivců z řad poslanců v sále byly emotivní, až agresivní, místy demagogické.

Kaja Godek ve svém vystoupení se značnou frekvencí používala výrazu *zabíjení (nenarozených) dětí*, dokonce *masakr dětí s Downovým syndromem* či *vraždění dětí* (které nejsou postižené, jen *příliš malé a příliš nemocné*), také *krutost*, až byla předsedající schůze napomenuta. Záměrné navozování obrazu toho, co si zpravidla představíme pod zabíjením dětí (biblické vraždění nevinňátek), bylo zjevně pro předsedající i celou řadu osob v sále, které na to reagovaly, iritující. Takový obraz je působivý bez ohledu na to, jaký máme názor na umělé přerušení těhotenství, a proto je v kampaních proti potratům tak široce využíván. „V roce 2011 ve státních nemocnicích v Polsku lékaři zabili 620 dětí... „Pro choice“ jsou zastánci všeobecného přístupu k

²⁸⁰ Kaja Godek však si ve svých vystoupeních několikrát stěžovala, že ministerstvo zdravotnictví neposkytuje přes opakované výzvy žádné podrobnější informace o diagnózách, na jejichž základě došlo k umělému přerušení těhotenství. V parlamentní debatě vystoupil náměstek ministerstva zdravotnictví Aleksander Soplinski s vysvětlením, že rozhodnutí o ev. přerušení těhotenství anebo naopak o donošení jakkoli závažně postiženého dítěte vždy činí matka, aniž by na ni byl vyvíjen nátlak. MZ sleduje podle Soplinského ve statistikách počet potratů provedených v souladu se zákonem, nikoli konkrétní diagnózy (např. Downův syndrom).

²⁸¹ Není známo, o jaké průzkumy či statistiky se toto tvrzení opírá. „Poměrně přísný zákon, charakter veřejného diskurzu a celková choullostivost tématu způsobují, že téma potratů je v Polsku tabu,“ uvádí se ve zprávě Centra pro výzkum veřejného mínění (CBOS): Doświadczenia aborcyste Polek, květen 2013; URL: http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_060_13.PDF (27.2. 2014)

možnosti zabít nenarozené děti. Schválením novely můžeme ochránit mnoho rodičů před tragédií života s vědomím spáchané vraždy vlastního dítěte a lékaře před stigmatem vraha.“

Důsledky stávajícího zákona jsou podle jeho kritiků nespravedlnost, nerovnost a diskriminace, která je v rozporu s demokratickým pořádkem, se základy civilizace. Stávající zákon upevňuje předsudky a buduje nové, je zaměřen proti ideji tolerance a integrace hendikepovaných. Z této volby výrazů je patrné, že se odpůrci potratů snaží obrátit liberální terminologii proti těm, kteří ji nejčastěji užívají v souvislosti s požadavkem rovnosti pohlaví, tolerance vůči jiným názorům a kulturám a zákazu diskriminace menšin.²⁸²

Odpůrci potratů podsouvají tezi, že sami postižení jsou v zájmu vlastní integrace do společnosti proti potratům. Zde stojí za pozornost, že Úmluva OSN o právech osob se zdravotním postižením, jejíž vyjednávání se zúčastnily organizace postižených z celého světa, se na toto téma vyslovuje pouze požadavek, aby osoby se zdravotním postižením měli k dispozici „stejnou nabídku, kvalitu a standard bezplatné nebo dostupné zdravotní péče a programů, které jsou poskytovány ostatním, včetně péče v oblasti sexuální a reprodukční medicíny,“ což může znamenat umělé přerušení těhotenství stejně jako asistovanou reprodukci.²⁸³ Žádné společné stanovisko zdravotně postižených v otázce potratů v Polsku neexistuje.

4.6.8. Kde zůstala žena-matka?

Argumentace odpůrců potratů často opomíjí matku jako relevantního aktéra. Vysvětlením může být katolictvím ovlivněné pojetí ženy jako pasivní účastnice „zázraku početí“. Svou roli ale spíše hraje celkový politický rámec problému, který je předkládán jako boj mezi státem (= politickou elitou), který prostřednictvím (některých) lékařů eliminuje postižené a nemocné děti ještě před narozením (děti jsou údajně přímo diagnostikovány jako *vhodné k potratu*) a demoralizovanou společností

²⁸² V Polsku je obzvláště kontroverzní otázka postavení osob s homosexuální orientací.

²⁸³ Český překlad úmluvy na webových stránkách MPSV; URL: http://www.mpsv.cz/files/clanky/10774/umluva_CJ_rev.pdf (19.8.2015)

na jedné straně a bojovníky za život, kteří přicházejí slabým a bezmocným nenarozeným dětem na pomoc, na straně druhé. *Žena je neschopná posoudit situaci s ohledem na přirozenou labilitu v těhotenství a psychický stres; výjimkou není ani nátlak (aby se podrobila potratu).*²⁸⁴ Zpravidla je také *obětí manipulace s informacemi, které jsou jí podávány o diagnóze i zákroku. Že nutíme ženy rodit? Porod je přirozeným důsledkem těhotenství, etapa v životě dítěte* (dítěte, nikoli ženy, sic). Přehnaně často se také argumentuje psychickými následky potratu, které literatura popisuje jako tzv. postaborční syndrom.²⁸⁵ Již zcela nepřítomná je žena (jako žena, matka i jako pacientka) v argumentu, *že zákaz potratů uchrání medicínu před demoralizací a lékaře před dilematem.* (citáty z diskuse uvedeny kurzívou; přel. G.S.)

4.6.9. Tabulka 2. Přehled postojů a hodnotových interpretací.

„PRO ŽIVOT“		PRO VOLBU
dogmatismus, morální diskurs se odvíjí od absolutizovaných principů	MORÁLKA	relativismus, morální diskurs se odvíjí od situace (situační morálka), je subjektivní
právní formalismus; právo (spolu)vytváří morálku, reflektuje absolutní hodnoty, nepodbízí se	PRÁVO	právní pragmatismus; právo reflektuje mrav a morálku, bere však v úvahu také praktické

²⁸⁴ Jako pozorovatelka jsem toho názoru, že tlak je vyvíjen spíše na ženy, které se rozhodnou – z jakéhokoli zákonem dovoleného důvodu – pro umělé přerušování těhotenství. O mimořádném tlaku vypovídají jak články v médiích různého zaměření a internetová fóra, tak aktivity polského hnutí „hnutí pro život“ zahrnující mj. demonstrace před klinikami, které mohou provádět dotyčné zákroky a v neposlední řadě také dokumentace všech třech případů, se kterými stěžovatelky uspěly ve Štrasburku, jakož i celková atmosféra ve zdravotnických zařízeních, kde se provádí prenatální diagnostika.

²⁸⁵ Tím nezpochybňuji výskyt tohoto syndromu, spíše jeho četnost a míru závažnosti. Odpůrci potratů popisují postaborční syndrom jako takřka psychické onemocnění, které postihuje ženy po prodělaném umělém potratu fatálně a masově. Faktem ovšem je, že psychickými potížemi různého stupně trpívají i ženy po spontánním potratu a rovněž ženy po porodu, a to mj. z důvodů velkých hormonálních změn, které v této souvislosti nastávají.

lidské slabosti		okolnosti a důsledky
ochrana principů, prosazování hodnot, ochrana slabších (např. nenarozeného postiženého dítěte)	DEMOKRACIE	zákonem zaručená svoboda, možnost volby, osobní odpovědnost
život je stvořením, člověk musí přijímat, co je mu dáno	ŽIVOT	život je dar v rukou člověka, který o něm rozhoduje
vnímavost k absolutním hodnotám	LIDSKOST	tolerance, pochopení
respekt k absolutním hodnotám	VÍRA	respekt k druhému člověku, uznání práva na hřích
žena je objekt, jehož posláním je prokreace; ochrana ženy = ochrana jejího poslání matky => právo dítěte na život	POSTAVENÍ ŽENY	žena je subjekt, má svobodu volby; ochrana ženy = respekt k její volbě životní dráhy => právo ženy na potrat

4.6.10. Tabulka 3. Přehled charakteristik k vytváření negativního obrazu druhé strany.

Odpůrci potratů o „aborcionistech“	Zastánci potratů o odpůrcích
nemají svědomí, jsou cyničtí, pragmatičtí	„řeší“ své svědomí na úkor jiných
nemají úctu k životu	nemají úctu ke svobodě
jsou nemorální: chtějí zabít děti	chtějí nařídit svou morálku ostatním pomocí trestního zákoníku, šikany a represe
jsou jako nacisté (eliminace postižených, eugenika)	jsou jako ze středověku (indoktrinace)
rozpoutávají nenávisť	rozpoutávají nenávisť
jsou pokrytečtí: nechtějí podporovat postižené, tak se jich raději zbavují; my je zachráníme	jsou pokrytečtí: nikoho nezachrání, jen vrhnou ženy napospas „potratového podzemí“, což ohrozí jejich život a zdraví
mají materiální prospěch z podpory „potratového průmyslu“ (vztahuje se k jednotlivcům)	mají politický prospěch z podpory katolické církve (nejkonzervativnější strany jako celek)
jsou lhostejní k hodnotě lidského života	jsou lhostejní k osudu rodin s postiženými dětmi
jsou necitliví k ženám, které po potratu trpí	jsou necitliví k ženám, když je chtějí přinutit rodit i znetvořené děti, které nemohou přežít
„aborcionisté“ nemají podporu společnosti ²⁸⁶	návrh na zpřísnění zákona je v rozporu s veřejným míněním

²⁸⁶ Občanská iniciativa „Tak dla kobiet“ (Ano ženám) shromáždila pouze 30,000 podpisů, a tudíž nemohla být předložena Sejmu k projednání; podstatou návrhu byla liberalizace „potratového zákona“.

4.6.11. Historie a současnost potratů v Polsku

„Národ, který zabíjí své vlastní děti, je národem bez budoucnosti,“ prohlásil papež Jan Pavel II. po parlamentním hlasování v říjnu 1996, pouhých několik dnů poté, co polský ústavní soud odvolal klíčová ustanovení nově liberalizovaného zákona o potratech a uložil parlamentu zákon revidovat. (Kulczycki, s. 110)

Žádné téma nerezonovalo po roce 1989 v polské společnosti a politice tak silně jako otázka potratů. Snad kromě otázky vyrovnávání se s komunistickou minulostí, která má však s přístupem k potratům mnoho společného. Krajně liberální přístup k potratům, který se prosadil v Polsku po sovětském vzoru v 50. letech, byl rukavicí hozenou komunistickým režimem katolické církvi. Už před pádem režimu zahájila katolická církev kampaň proti potratům, po roce 1989 se pak zákaz potratů pro ni stal klíčovým úkolem a testem obnovení jejího oficiálního vlivu v polské společnosti.

Polská katolická církev byla a dodnes je nezpochybnitelným a vlivným zdrojem morální síly, který vychází z její historie v posledních dvou stoletích, její podpory národního odporu proti cizí nadvládě a okupaci, ať už německé, ruské, nacistické či sovětské. Ani komunismus se svými propracovanými metodami na tom nedokázal mnoho změnit. Pod vedením kardinála Stefana Wyszyńského v letech 1948 až 1981 se naopak hierarchická i teologická jednota polské katolické církve upevnila a její autorita ještě významně stoupla po zvolení Karola Wojtyły papežem. V očích Jana Pavla II. církev a národ splývaly, Polsko pro něj bylo srdcem, duchovním centrem Evropy a potenciálním zdrojem znovuoživení víry na celém kontinentě. Zákaz potratů měl být součástí mravního obrození a Polsko mělo jít příkladem ostatním postkomunistickým zemím regionu i celému „bezbožnému“ Západu. *I kdyby Evropa spěla opačným směrem, my ji nebudeme následovat,*“ prohlásil počátkem 90. let k problematice potratů jeden polský politik a vyslovil tak přesvědčení a odhodlání mnohých.²⁸⁷

²⁸⁷ Cit. Kulczycki ze svého rozhovoru se senátorem Walerianem Pitrowským, zpravodajem pro senátní návrh zákona o právní ochraně počatého života ze září r. 1990; interview z února r. 1992, str. 132.

Církevní iniciativa však ani s pomocí oddaných věřících v nové politické garnituře nebyla s to zajistit pro zákaz, resp. krajní omezení dostupnosti potratů, většinou podporu.²⁸⁸ To do značné míry odráželo a dodnes odráží paradox přetrvávající relativně vysoké míry potratů ve společnosti s vysokou mírou deklarované příslušnosti k církvi, která považuje jakýkoli umělý potrat za zločin, resp. těžký hřích. Pohled do historie „potratové legislativy“ v Polsku však tento paradox vysvětluje.

Po druhé světové válce nastal v polské legislativě upravující dostupnost potratů několikrát zásadní zvrát. Nejprve platil ještě předválečný zákon,²⁸⁹ který byl však v rámci Evropy 50. let již relativně restriktivní. Nový zákon z r. 1956 povoloval provedení potratu lékařem rovněž kvůli tíživé společensko-ekonomické situaci ženy, zákon z r. 1959 pak umožnil provedení potratu prakticky na žádost ženy v jakékoli životní situaci, kterou ona sama označila za „složitou“. Zákon nijak neomezoval gestační stáří pro zákrok. Potraty byly prováděny zdarma v rámci státního zdravotnického systému, případně za poplatek v „družstevních“ ambulantních zařízeních a na licencovaných soukromých klinikách, které vznikaly za účelem uspokojení obrovské poptávky a které navíc zaručovaly rychlost a anonymitu výkonu. Potraty se tak při nedostupnosti a špatné kvalitě antikoncepce staly hlavním prostředkem kontroly reprodukce a jejich provádění v podmínkách socialistické ekonomiky velice výnosným oborem.²⁹⁰ Demografické ohledy posléze vedly zpět

²⁸⁸ Podle představ katolické církve a v duchu papežského učení obsaženého v encyklice *Evangelium Vitae* mělo být přípustné pouze provedení potratu k záchraně života matky; nový zákon měl obsahovat také trest pro ženu, která by si sama potrat vyvolala, a zákon měl rovněž zakázat provádění oplodnění *in vitro*.

²⁸⁹ Trestní zákoník z r. 1932 povoloval provádění potratů lékařům, bylo-li těhotenství důsledkem kriminálního činu, případně pokud vážně ohrožovalo život ženy. To bylo v té době relativně liberální. Lékaři často odmítali provést zákrok s ohledem na své přesvědčení.

²⁹⁰ Koncem 70. a počátkem 80. let dosahoval počet indukovaných potratů v Polsku podle odhadů 250 – 620 000 ročně, přičemž oficiální statistiky – vycházející především z údajů státních zdravotnických zařízení – uváděly údaj 130 000. Šlo o masivní jev. Jestliže ještě před rokem 1990 dosahoval počet umělých přerušení těhotenství 500 000 ročně, připadalo 75 potratů na 100 porodů. To bylo tehdy asi 3x

k omezení dostupnosti potratů v 60., 70. a 80. letech, podobně jako v jiných zemích tzv. sovětského bloku. Další, zásadní omezení přišla po pádu komunismu; v polovině 90. let převládl za dob levicové vlády liberálnější přístup, ovšem jen na krátký čas.

Církev a katolické kruhy vedly kampaň proti potratům už od 80. let. Na sklonku komunismu nastala příležitost požadovat také změnu legislativy. Už začátkem roku 1989 publikovali katoličtí poslanci návrh zákona zpracovaný legislativními odborníky nominovanými episkopátem. Obsahem byl úplný zákaz potratů, tříleté vězení za jeho porušení a garance stejných práv pro nenarozené dítě, resp. lidský zárodek nebo plod jako pro dítě živě narozené. Církev začala intenzivně lobbovat mezi poslanci za přijetí zákona a vybízela farníky, aby činili totéž. Odcházející komunistická vláda vycítila příležitost vnést rozkol mezi sekulární a katolické křídlo hnutí Solidarita, které už tehdy zřetelně směřovalo k převzetí moci v zemi. Komunisté se zasadili o předložení zákona krátce před prvními již částečně demokratickými volbami v červnu roku 1989 a rozdmýchávali mediální rozruch kolem kontroverzního tématu. Změna politického systému sice pozdržela řešení otázky potratů o dalších několik měsíců, téma se ale mezitím stalo jedním z naprosto zásadních otázek polské společenské transformace, „prubířským kamenem“ morálních zásad, postojů k víře a ke komunistické minulosti a totalitě vůbec. *„Totalitní systémy... legalizovaly vraždění nevinných a bezbranných dětí v dělohách jejich matek,“* řekl v rozhovoru pro katolický Tygodnik Powszechny v lednu r. 1991 pozdější biskup Tadeusz Pieronek.

Církev a jí podporovaní konzervativní politici nebyli ochotni k žádnému kompromisu. Zákaz potratů chápali jako otázku života a smrti, o které nelze vyjednávat. S tímto odůvodněním, ale hlavně proto, že společnost nebyla připravená k „morální obrodě“ takového ražení, odmítla církev uspořádání referenda, na které spoléhali její protivníci. Složení Sejmu navíc až do prvních plně svobodných voleb v říjnu r. 1991 odpovídalo závěrům rozhovorů u Kulatého stolu, podle nichž 65 % mandátů obsadili poslanci

více než např. ve Spojených státech, kde jsou počty v rámci ekonomicky rozvinutých zemí relativně nejvyšší. Relativní počty potratů byly přitom zřejmě ještě mnohem vyšší např. v Rusku, Bulharsku, Jugoslávii či Rumunsku. (Kulczycki, s. 115)

prokomunistických stran a organizací, ergo přinejmenším ve věci potratů liberálně smýšlející politici.²⁹¹ Protipotratový tábor zaznamenával jen dílčí, ale nikoli nevýznamná vítězství. Na jeho stranu se postavila například lékařská komora, která na svém sjezdu v r. 1991 přijala přes odpor mnohých členů nový etický kodex, který označil umělé přerušování těhotenství ze sociálních důvodů a z důvodů znásilnění za nepřípustné a výrazně omezil přípustnost provádění potratů s ohledem na zdravotní (lékařské) důvody. Odpůrci potratů tak fakticky obešli vůli zákonodárce.

V roce 1993 byl přijat zákon připouštějící potrat pouze v extrémních případech. Neobsahoval však např. tresty odnětí svobody pro ženy, které by si samy potrat vyvolaly. Tehdejší primas Polska kardinál Józef Glemp na schůzce s poslanci krátce po přijetí tohoto zákona prý tento označil za „krok správným směrem“. Jakoby vzápětí po úspěšné bitvě vyhlásil pokračování války, ve které ale zřejmě nešlo tolik o ženy a o děti.

Polská feministka Bożena Umińska-Keff se začátkem 90. let vyjádřila: „*Je ohromující, jak se (po pádu komunismu) rozšířila naše lidská práva a jak se zároveň scvrkla naše práva jakožto žen.*“ Podle hodnocení ženských organizací znamenalo období transformace v Polsku nárůst diskriminace žen na trhu práce, menší dostupnost zařízení péče o děti, tedy další překážka v pracovním uplatnění žen, a snížení sociálních dávek pro ženy pečující celodenně o děti, což ve svém důsledku znamená horší ekonomický status žen a vyšší ohrožení chudobou matek-samoživitelék.²⁹²

S tradicemi potlačenými komunismem se do polského veřejného života naplno vrátil kult polské matky neboli *matky Polky*,²⁹³ tiché (mlčící) ochránkyně rodiny a národa jako analogie Panny Marie. Hovořit o dostupnosti potratů v souvislosti s ženskými

²⁹¹ Podle dohod bylo 65 % mandátů v Sejmu obsazeno prokomunistickými stranami a organizacemi a jen o 35 % mandátů se mohli ucházet bezpartijní kandidáti ve volbách v červnu roku 1989 na svobodném principu. První plně demokratické volby se v Polsku konaly v říjnu 1991.

²⁹² Cit. Kulczycki, str. 129

²⁹³ Dle básně Adama Mickiewicze *Do matki Polki*.

právy bylo považováno za vulgární a nemístné. Kyvadlo veřejného mínění se vychýlilo ve směru opozice vůči potratům natolik, že feministické organizace jen velmi pomalu a postupně získávaly ohlas a oporu ve společnosti. Nově svobodná média i občanská společnost, o politických stranách a církvi nemluvě, v tak obtížném terénu prakticky rezignovaly na hledání konsensu i na prosté šíření objektivních informací. Názorová propast rozdělila rovněž profesní organizace lékařů a zdravotníků a v ovzduší obav a konformismu byli začátkem 90. let jen jednotlivci s to veřejně upozorňovat na nutnost zajistit přístup k moderní antikoncepci nebo na nebezpečí, která způsobí zákaz potratů.

Příležitost ke změně nastala pro zastánce větší dostupnosti potratů po vítězství (postkomunistické) levice v parlamentních volbách v r. 1993. Následně přijatou novelu z r. 1994 umožňující přerušit těhotenství do 12. týdne s odvoláním na tíživou sociální situaci však vetoval tehdejší prezident Lech Wałęsa, silně věřící katolík a otec osmi dětí. Změna zákona umožňující potrat v prvním trimestru ženám v obtížné finanční nebo osobní situaci byla přijata až na druhý pokus v březnu r. 1996 (s účinností od ledna 1997), kdy už byl prezidentem někdejší přední člen komunistické PZPR Alexander Kwaśniewski. Naplno vzplanuly staré vášně. Dobře organizované hnutí odpůrců potratů zahájilo demonstrace před klinikami provádějícími dotčené zákroky. Předseda Solidarity Marian Krzaklewski vyzval odpůrce potratů k občanské neposlušnosti, např. neplacení daní a příspěvků sociálního pojištění. (Kulczycki).

Krátký život zákona ukončil ještě před započítáním jeho platnosti polský ústavní soud, který označil finanční a osobní problémy za nedostatečné pro to, aby ospravedlnily odepření práva na život, a zavázal parlament ke znovuprojednání zákona. Vlivná vyjádření papeže Jana Pavla II. během jeho nejdelší pouti do vlasti v té době definitivně vyloučila možnost, že by liberálové byli znovu schopni sebrat síly k přehlasování výroku ústavního soudu. V roce 1997 byl přijat zákon, který se vrátil k původnímu vymezení z r. 1993 a který platí dodnes. Umělé přerušování těhotenství ze sociálních důvodů podle něj není přípustné.

Téma potratů je pro pozorovatele veřejné debaty v Polsku nepřehlédnutelné, a zároveň jej obklopuje tabu. Například není známo, k jakému počtu potratů v Polsku vůbec

dochází. Přední polská feministka Wanda Nowicka²⁹⁴ je přesvědčena, že přesnější počty nebyly známy nikdy, ani v dobách, kdy byly potraty masovým a nijak zvlášť regulovaným jevem. Potraty byly tehdy prováděny většinou v soukromých ordinacích, které zákroky nikde nevykazovaly. Známý byly jen údaje ze státních zařízení. Kvalifikované odhady skutečného počtu se ovšem různily až desetinásobně. Delegalizace potratů situaci rozhodně nezpřehlednila. Podle Nowické ukazují současné statistiky pouze tolik, že legální potrat ve veřejných zdravotnických zařízeních je čím dál hůře dostupný a tudíž rozsah tzv. potratového podzemí je obrovský.²⁹⁵ To podle ní lze prokázat jak pomocí demografických údajů o poklesu porodnosti v posledních letech, tak pomocí výzkumů, které dokládají stále nepříliš rozšířené používání antikoncepce. Polská Federace pro ženy pod vedením Nowické se zabývá soustavným výzkumem důsledků restriktivní potratové legislativy, z nichž činí následující závěry:

²⁹⁴ Wanda Nowicka je v současnosti poslankyní Sejmu, kam kandidovala za hnutí Ruch Palikota, s nímž se později rozešla. Za toto hnutí byla zvolena vicemarášalkem (místopředsdkyní) Sejmu. V roce 1990 byla spoluzakladatelkou Sdružení pro světonázorově neutrální stát Neutrum, v roce 1992 spoluzaložila Federaci pro ženy a plánování rodiny. V letech 1995 – 2000 působila jako expertka Světové zdravotnické organizace (WHO) pro otázky porodnosti. Wanda Nowicka je známá jako konsekventní zastánkyně „práva na potrat“. Každé její vystoupení v analyzované debatě tak vyvolávalo mezi opozičními poslanci hlasitou bouři nevole. Svými protivníky byla v minulosti mj. obviněna z toho, že se nachází „na výplatní listině potratového průmyslu“. Nowicka žalovala autorku výroku, katolickou aktivistku Joannu Najfeldovou pro pomluvu, ale u soudu neuspěla. Soud uznal, že obvinění se zakládá na pravdě, neboť Nowickou vedená organizace obdržela granty od mezinárodního farmaceutického koncernu, který produkuje antikoncepční prostředky, a mezinárodní nevládní organizace, která distribuuje zařízení pro provádění zákroků umělého přerušování těhotenství.

²⁹⁵ Dozvědět se o službách tzv. potratového podzemí není složité. Ve velkých městech jsou v novinách běžně inzerované služby soukromých gynekologických ordinací typu: „gynekolog, služby plného rozsahu“, „gynekolog – zákroky (levně/moderně metodou vakuumextrakce)“, „moderní metody vyvolání menstruace, bez zákroku“. „Bez zákroku“ znamená podáním hormonálních tablet typu RU-486 a jiných, jejichž distribuce není v Polsku povolena. Ceny za služby se pohybují v řádu tisíců polských zlotých (podle typu zákroku), přičemž průměrná mzda dosáhla v roce 2014 výše 4000 zł (cca 26 tisíc Kč). URL: <http://biznes.newsweek.pl/srednia-krajowa-2014-srednie-wynagrodzenie-w-polsce-pensja-w-marcu.artykuly,284172,1.html> (19.9. 2014)

1. Omezení legální dostupnosti potratů neovlivnilo jejich skutečný počet; Federace jej odhaduje velmi zhruba na 80 až 200 tisíc ročně;²⁹⁶
2. Nelegální zákroky provádějí lékaři a tyto zákroky jsou velmi drahé, i když reálné riziko trestního stíhání není vysoké: ročně se jedná cca o desítky případů, jen v části z nich pak vede trestní stíhání k obvinění;
3. Některé ženy odjíždějí za účelem provedení potratu za hranice, tzv. potratová turistika je však v současnosti už spíše individuální, nejedná se o masový jev jako v minulosti, kdy za tímto účelem vzniklo specifické odvětví cestovního ruchu;
4. Restriktivní legislativa není s to zabránit ženám, aby podstupovaly potrat kvůli své obtížné sociální nebo životní situaci. Efektem přísného zákona je ovšem značné omezení dostupnosti potratů i pro ženy, jejichž důvod je ze zákona oprávněný. I tyto ženy se proto často raději uchylují do tzv. potratového podzemí. Tento jev je v posledních letech čím dál častější.
5. Povědomí o podmínkách přípustnosti umělého přerušování těhotenství je ve společnosti i mezi zdravotnickými pracovníky nevelké.
6. Restriktivní potratová legislativa způsobila podle Federace během více než dvacetileté platnosti mnohé lidské tragédie.²⁹⁷ (Nowicka)

²⁹⁶ Oficiální statistiky přitom uvádějí v posledních letech nepravděpodobně nízké počty v řádu stovek. Ještě v roce 1988 bylo umělých přerušování těhotenství přes 100 tisíc, v roce 1989 oficiální počet klesl na 82 tisíc a počty nadále klesaly, ještě v roce 1992 dosahoval však počet více než 11 tisíc. Zavedení restriktivní legislativy v roce 1993 se odrazilo na počtu provedených potratů v tomto roce ve výši 1240, v letech následujících už byly počty jen v řádu stovek. Přejíždění počtů v r. 1997 (3047) reflektovalo přechodné uvolnění omezení, v dalších letech počty opět poklesly do řádu stovek. (Nowicka, s. 16)

²⁹⁷ Zde jsou mimo jiné myšleny případy zabití a pohození dětí, které sice nevzrostly v souvislosti se zpřísněním legislativy v 90. letech zásadně (1990: 50 dětí zabito, 20 pohozeno a 2 pohozeny se smrtelnými následky; 1992: 59 - 28 - 0; 1993: 56 - 38 - 0; 1994: 52 - 53 - 3; 1997: 43 - 77 - 3; 1999: 31 - 46 - 1), Nowicka se však odvolává na experty v oboru kriminalistiky, kteří tvrdí, že potvrzené případy zabití dětí jsou jen vrcholkem ledovce. V letech 1993 – 98 každopádně dvojnásobně stoupl počet dětí odložených v porodnici (Nowicka, str. 21)

4.6.12. Závěr

Z analyzované debaty, jejího stenografického záznamu i videozáznamu je patrné, že oba názorové tábory jsou – přinejmenším v prostředí, kde reprezentují své politické strany na očích veřejnosti – zneprátené. Lidé mimo politiku a mimo zájmové skupiny či hnutí, jsou přitom samozřejmě schopni zaujímat v této věci strukturovanější stanoviska (za všechny například shora citovaná lékařka Joanna Szymkiewicz-Dangel).²⁹⁸ V politické debatě slyšíme naopak jen parafráze dvou „legend“, zástupce dvou odlišných světů, které odděluje hluboká, až téměř civilizační propast.

Boj o míru přípustnosti potratů je veden hlavně pro politické účely. Všechny nuance jsou až fundamentalisticky zveličovány, aby lépe vynikla symboličnost boje „dobra“ se „zlem“, a to platí pro oba názorové tábory, i když viditelně nikoli ve stejné míře. Zastánci liberálnějšího přístupu v zápalu poněkud zaostávají, mimo jiné i proto, že jsou právě u moci a mohou si být spíše jisti udržením *statu quo*. Především ale nejsou v současné Evropě, které se cítí být součástí, tak osamoceni jako jejich odpůrci. Zachovávají si uhlazenější a ve svém vnějším pojetí modernější, kultivovanější a „civilizovanější“ tvář. Ani zástupci z jejich řad se však nevyhýbají extrémům a demagogii v argumentaci. Bojovníci proti potratům oproti tomu bojují o symbolickou poslední vartu s cynismem a morálním rozkladem, který nazývají „civilizací smrti“, všemi prostředky. Kritizovanou společenskou realitu stavějí do kontrastu s vlastním vytrácejícím se ideálem.

²⁹⁸ Mezi podobně smýšlející lékaře patří např. také Prof. Dębski patří mezi odpůrce potratů a nepřítel velké příznivce feminismu. V interview pro týdeník Wprost se s jistou hrдостí přiznává k tomu, že „zachránil“ dítě Alicji Tysiącové. Na otázku, jak hodnotí názory feministek na potraty, odpověděl: „Kdysi jsem od jedné čelní polské feministky slyšel, že ona plně pocítila svou ženskost, svobodu a seberealizaci, až když šla na potrat. [Která feministka to řekla?] Neřeknu její jméno. Podle mého názoru je ta paní padlá na hlavu. (...) [N]ejsem příznivcem umělého přerušování těhotenství. Ale na druhou stranu si myslím, že žena musí mít možnost o sobě rozhodovat.“; Wprost, NR 29, interview Říkají mu terminátor, s. 41 – 43

Zajímavou otázkou je, proč v předkládaném návrhu chybí zákaz provedení potratu v případě znásilnění (což katolické učení rovněž vylučuje, neboť i v tomto případě se jedná o *nevinný lidský život*?²⁹⁹ Je v pozadí prastará představa „rodu“ a zřejmá nelegitimita násilně počatého dítěte? Anebo se jedná o pouhou taktiku, či opatrnost a snahu učinit pro jistotu jen jeden další „krok správným směrem“? Možná se větší tolerance vůči umělému ukončení těhotenství, ke kterému došlo v důsledku trestného činu, odvíjí od kritéria *dobrovolnosti*; žena, která se pro pohlavní styk rozhodla dobrovolně, by podle mínění rozšířeného mezi odpůrci potratů neměla mít právo vyhýbat se odpovědnosti. Rodit děti, přijímat je a starat se o ně je *přirozeností* ženy, ba je to její hlavní životní poslání, a všechny ostatní životní úkoly, které by si případně mohla vytknout, jsou a musejí zůstat vedlejší. Vyhýbat se přirozeným důsledkům pohlavního styku je nemorální. Je zajímavé, jak je tato logika mnohem *přirozeněji* aplikována na ženy než na muže.³⁰⁰

²⁹⁹ Kaja Godek se v parlamentní debatě na otázku, proč jí vedená iniciativa nenavrhuje omezení potratů i v případě znásilnění, vyhne přímé odpovědi s tím, že v posledních letech v Polsku žádný potrat s uvedením tohoto důvodu proveden nebyl. Byl ale přinejmenším jeden, a to ten, o který šlo v případě *P. a S. proti Polsku*. A ve skutečnosti bylo zřejmě takových zákroků provedeno více. Zastánci liberalizace potratů argumentují, že znásilněné ženy často neohlásí zločin na policii z obavy před sekundární viktimizací, tedy např. nutností opakovaně znásilnění popisovat včetně detailů, svědčit tvář v tvář násilníkovi apod. Pro povolení potratu s tímto odůvodněním by žena navíc musela získat potvrzení prokuratury. A výsledek by byl přesto nejistý. V r. 1999 média informovala o prokurátorce, která odmítla vydat znásilněné ženě potvrzení, na základě kterého by mohla požádat o provedení potratu, s odvoláním na své svědomí. V r. 1998 bylo v Polsku podle statistik provedeno 58 umělých přerušení těhotenství, které byly následkem znásilnění, ačkoliv ohlášených případů znásilnění bylo na 2000 a výzkumy ženských organizací dokládají, že ve skutečnosti je znásilnění ještě mnohem více. Šokující je fakt, že už v r. 1999 byl podle statistik proveden pouze jediný potrat v důsledku znásilnění. Takový propad napovídá tomu, že oběti znásilnění přestaly důvěřovat veřejnému systému a své životní tragédie začaly řešit raději soukromě, bez nároku na bezplatné provedení zákroku. (Nowicka, str. 24)

³⁰⁰ Důslednost tohoto postoje se odráží i v odmítání přípustnosti hormonální antikoncepce, která je příslušníky hnutí „pro život“ považována za *de facto* potrat provedený chemickými prostředky v raném stadiu těhotenství. V krajních případech se odmítání týká i tzv. bariérové antikoncepce (kondom, nitroděložní tělíčko), neboť i ta maří prokreativní poslání lidské sexuality.

Bez ohledu na náboženství, etnicitu, geografický prostor a historický čas, ačkoli tyto okolnosti mohou naše přesvědčení oslabovat či posilovat, se chápání pojmu *přirozenost* odvíjí nejspíš od dávných kořenů naší kultury, která se zrodila v prostředí usedlých zemědělců v neolitu. Současné ideologie pracující s rolníkem jako prototypem navazují na toto dávné pojetí hodnot, morálky, rodinných vztahů a správy společnosti. Jejich kořeny jsou ale mnohem pozdější. Inspirovány herderovským romantickým nacionalismem vyrůstají počátkem 20. století s cílem modernizovat zaostalé evropské zemědělské společnosti a vymezit se přitom vůči cizí nadvládě na straně jedné a západnímu socialismu na straně druhé. (Buzalka) A činí si nárok na to stát se vedoucí silou ve společnosti, a to nejen na základě početní převahy svého elektorátu, ale také s ohledem na prosazované duchovní a národní hodnoty.³⁰¹ Spíše jako hnutí nebo společenský proud než nezbytně jako politická strana bojují dnešní agrární populisté v Evropě proti sekularismu a modernitě za řád, morálku a spravedlnost. S náboženským dogmatismem sdílejí morální fundamentalismus včetně zjednodušených konceptů dobra a zla.³⁰²

Vliv tradičního myšlení původně spojeného s rurálním prostředím je v Polsku, podobně jako v jiných postzemědělských společnostech v Evropě, silný dodnes. Přetrval i komunismus, který nebyl s to v této zemi úplně vymýtit tradiční soukromé vlastnické struktury. S rolnickým stavem, jehož příslušníci často vzdorovali kolektivizaci na pokraji zachování vlastní existence, se zároveň pojil určitý étos vzdoru morálnímu rozkladu okolního světa.³⁰³ Tyto hodnoty přirozeně po pádu komunismu v roce 1989

³⁰¹ Ionescu, G.: 'Eastern Europe', In: Ionescu, G. & Gellner, E. (eds) 1969: *Populism: Its Meanings and National Characteristics*, London, Weidenfeld and Nicolson, pp. 62–96. cit. u Buzalka, s. 761

³⁰² Stavrakakis, Y.: *Religion and Populism: Reflections on the 'politicised' discourse of the Greek Church*, Discussion Paper No. 7, The Hellenic Observatory The European Institute London School of Economics & Political Science, May 2002; URL: <http://eprints.lse.ac.uk/5709/1/StavrakakisPaper7.pdf> (11.3. 2014); cit. též Buzalka.

³⁰³ Soukromí rolníci žili za komunismu v podstatně horších podmínkách než pracovníci státních statků anebo obyvatelé měst. Přesto na sklonku komunismu byla čtvrtina obyvatel Polska (asi dva milióny

aspirovaly na to stát se v novém politickém a společenském systému určující. Nebyly sice už dávno moderní ve světě, do kterého se Polsko toužilo z komunistického vyhnanství vrátit, měly však toho nejvýmluvnějšího a nejvlivnějšího advokáta, „největšího Poláka“ 20. století, „polského“ papeže Jana Pavla II.

Bylo určitou historickou nespravedlností, že velký hospodářský pokles polského venkova po roce 1989 přinesl úpadek tamního obyvatelstva, hlavně rolníků, kteří předchozímu režimu vzdorovali a přispěli tak k jeho pádu.

Spor o morální a potažmo právní přípustnost potratů v Polsku – a soudím, že také kdekoliv jinde – je zatížen značně komplikovaným historickým, politickým a sociálním kontextem. Právo jednotlivé ženy rozhodnout se pro potrat se tak ztrácí pod tíhou nánosu různých reminiscencí. Obhajobou či zpochybňováním tohoto práva člověk zároveň vědomě či nevědomě přitakává anebo oponuje v desítkách dílčích otázek, které nemají s žádnou konkrétní ženou a jejím těhotenstvím vůbec nic společného.

4.7. Závěr

Podle očekávání nepřinesla tato kapitola přesvědčivé argumenty pro ani proti přípustnosti potratů, stejně jako kapitola předchozí neodpověděla na otázku, jestli je správné celosvětově zakázat a vymýtit ženskou obřízku. Bližší a podrobnější pohledy na otázky lidských práv totiž zpravidla nepřinášejí jednoznačné odpovědi. „Velké argumenty“ opírající se o zásadní nábožensko-etická nebo humanistická hlediska se většinou prezentují jako implicitně transhistorické a transkulturní. Konkrétní postoje a to, co bychom mohli nazvat „situační morálkou“ však vždy úzce souvisejí nejen s platnými a dobově i místně proměnlivými hodnotovými systémy, ale také se stylem života a životní zkušeností, která převažuje v dané společnosti.

rodin) svázána s rolnickým prostředím, i když někteří její členové byli výdělečně činní i mimo sektor zemědělství. (Buzalka)

Naše euroamerická současnost se od minulosti ještě před nějakými sto lety liší dramaticky mimo jiné mírou zkušenosti se smrtí a umíráním. Evropan 21. století se se smrtí setkává výjimečně a čím dál více jen zprostředkovaně. Tragická úmrtí nebo úmrtí dětí jsou ve srovnání s minulostí ojedinělá a také právě proto představují otřes, se kterým se celá širší rodina vyrovnává měsíce a léta. Prudké emoce tak dnes vyvolávají události, které byly dříve často považovány za běžnou, i když tragickou součást života. Můžeme si pomyslet, jak jsme dnes ve srovnání s našimi předky vnímaví a citliví, oni by si možná pomysleli, že jsme spíše změkčilí a exaltovaní.

V minulosti se těhotná žena měla důvod obávat, zda přežije těhotenství a porod, zda bude pro celou rodinu dostatek jídla a ošacení, i když ona nebude po nějakou dobu schopná pracovat. Očekávané dítě nebylo prvkem stmelujícím rodičovský pár, jejich hlavním poutem byla společná starost o živobytí. Bezprostřední zkušenost s vysokou úmrtností dětí do tří let věku velela navíc neangažovat se nadměru v citových vazbách, především vůči nejmenším dětem. „*Bylo by přehnané očekávat od rodičů, že budou pěstovat mateřské a otcovské city a vynakládat energii do budování budoucnosti svého dítěte s ohledem na pravděpodobnost, že se jejich dítě budoucnosti dožije. (...) I z těchto důvodů nebylo dítě plnohodnotným člověkem.*“³⁰⁴ Vysoká dětská úmrtnost vedla k přesvědčení, že Bůh neobdaří nesmrtelnou duší dítě, které nemá naději na přežití, takový pohled umožňoval lépe se s případným úmrtím dítěte vyrovnat. Lidský život byl posvátný a nedotknutelný často až od okamžiku, kdy se dítě stalo plnohodnotnou bytostí absolvováním některého iniciačního rituálu, který mohl nastat několik dnů, ale i několik let po narození. Proto bylo v řadě společností přípustné dokonce zabíjení novorozenců do okamžiku přiznání statusu člena komunity, jako prostředku kontroly

³⁰⁴ James Davison Hunter, *Evangelicalism: The Coming Generation* (Chicago, Ill.:University of Chicago Press, 1993), str. 83 – 84, cit. Disney – Poston, str. 285

reprodukce nebo zbavování se nelegitimních a postižených dětí, dvojčat, sirotek nebo dětí určitého pohlaví.³⁰⁵ (Disney – Poston)

Do dnešního pohledu na potraty se také významně promítá naše pojetí funkce rodiny. Zatímco v minulosti bylo hlavním posláním rodiny zajistit přežití, popř. určitý materiální standard, dnes očekáváme od rodiny, že bude zdrojem uspokojení, především citového. Sociolog James Davison Hunter vysvětluje: „*City [dnes] hraje hlavní roli ve všech bodech cyklu rodinného života: ve vytváření partnerských párů, ve výchově dětí, v udržování rodinných vazeb. Ale tento emocionální faktor nehrál vždy hlavní roli. V minulých stoletích byl rodinné dynamice takřka cizí.*“

Dnešní manželské páry v naší části světa nemají silné motivy pro udržení svazku potom, co se vytratí prvotní okouzlení a zamilovanost. Obě pohlaví mají srovnatelná práva, přístup k pracovním příležitostem i sociálním dávkám a mohou tak přežít nezávisle na sobě. Objevují se proto nové, citové motivy pro zachování manželského pouta, které je stále vnímáno jako cosi mimořádně hodnotného, a je na ně kladen velký důraz. Ke zdrojům citové vazby patří také těhotenství a čím dál častěji sdílená péče o dítě. Je-li dítě prostředkem utužení citových rodinných vazeb, jeho význam pro udržení rodiny je zásadní. To se odráží i ve způsobu, jak se s dětmi v současnosti zachází, kolik pozornosti je jim věnováno a jak fakticky stouplo jejich postavení v rodinné hierarchii.

Tolik o možných příčinách naší dnešní „změkčilosti“. Pokrytectví naopak naznačuje fakt, že při vší jemnosti a emocionalitě zřejmě celých 30 % těhotenství v Evropě končí v současnosti potratem.³⁰⁶ Lord David Steel, člen britského parlamentu, který v roce 1967 prosadil liberální legislativu umožňující za určitých podmínek provedení umělého

³⁰⁵ Heslo: Population. *Encyclopaedia Britannica. Encyclopaedia Britannica Online*. Encyclopædia Britannica Inc.; URL: <http://www.search.eb.com/eb/article-60664> (4.8. 2014). Cit. rovněž Disney – Poston, s. 280 – 286

³⁰⁶ Podle *Guttmacherova institutu*, In Brief: Facts on Induced Abortion Worldwide; URL: http://www.guttmacher.org/pubs/fb_IAW.pdf (31.3. 2014).

potratu, později řekl: „Nikdy jsem netušil, že potratů bude tolik. Věděli jsme jen to, že nemocnice v celé zemi přijímají pacientky kvůli infekcím, které si přivodily vyvoláním potratu a že až 50 žen ročně na ně zemře.“ V roce 2013 David Steel varoval před neuváženou liberalizací irské legislativy slovy: „Je chybou definovat podmínky přípustnosti potratů tak, že pak může být proveden každý, to je cesta, která nikam nevede.“³⁰⁷ Grégor Puppinc, generální ředitel Evropského centra pro právo a spravedlnost a expert při Radě Evropy ve Štrasburku cituje ctihodného Lorda Steela v úvodu svého rozboru judikatury Evropského soudu týkající se potratů. Jeho cílem je ukázat složitost a nejednoznačnost reality, kterou reflektují příběhy stěžovatelů, kteří se cítili být zkráceni na svých základních lidských právech tím, že jim nebo jejich blízkým byl potrat odepřen anebo naopak proveden. „Už není nadále možné hovořit o potratech jen ve smyslu pokroku a osvobození žen,“ domnívá se Puppinc (s. 2) a na jiném místě pokračuje: „Rozvoj postupů jako je oplodnění in vitro, umělé přerušování těhotenství nebo euthanasie (...) pozměnil způsob, jakým se fyzický život a jeho právní ochrana mohou překrývat v čase. Právo se tak vzdaluje od svého předmětu a stává se něčím abstraktním. Posouváme se tak od reálné nebo objektivní definice práva k jeho abstraktnějšímu a subjektivnějšímu pojetí. Časové omezení aplikace práva nevyplývá z jeho povahy, a nýbrž z vnější vůle. Legalizace těchto postupů způsobila, že právo na život už život nutně nechrání plně (život není považován za objektivní skutečnost), ale jen zčásti; rozsah tohoto úseku se odvíjí od individuální vůle v rámci stanoveném národní legislativou.“ (Puppinc, s. 149)

Takřka neomezená dostupnost potratů ve většině zemí tzv. východního bloku v době komunistického režimu (v Rusku dodnes zcela neomezená) a naopak striktní protipotratová politika praktikovaná totalitními státy jiného typu mohou být dokladem toho, že ani jeden z krajních přístupů nemá sám o sobě za důsledek větší úctu dané společnosti k ženě a k mateřství, není zárukou větší odpovědnosti a empatie partnerů

³⁰⁷ O'Doherty Gemma: *UK peers warns on suicide clause*. The Independent ze dne 22. ledna 2013; URL: <http://www.independent.ie/irish-news/uk-peer-warns-on-suicide-clause-28950172.html>

žen, jejich rodin a komunit. Vyhraněná politika vede často k nezamýšleným důsledkům a mívá se účinkem. Jistě, evropské státy s nejliberálnější legislativou mají nejnižší potratovost, to však není jen zásluhou legislativy samotné. V těchto státech je zároveň bez problémů dostupná antikoncepce, osvěta a vzdělávání o problematice sexuality a reprodukce a společnost má k dispozici vysoký materiální standard a kvalitní zdravotnictví placené z prostředků veřejného pojištění. Sama dostupnost potratů má na snížení jejich počtu mizivý vliv, stejně jako jejich kriminalizace. Na druhou stranu stále vysokou potratovost mají např. státy, kde panoval komunistický režim, a to bez ohledu na to, jestli byla jeho politika benevolentní či restriktivní, což potvrzuje souvislost potratů s celkovým postojem jednotlivců ke společnosti (společenskou odpovědností), jejich specificky vnímanou životní perspektivou, všeobecnou morálkou a respektem k hodnotám. (Kulczycki)

Spor o potraty je v neposlední řadě také mezinárodní kauzou, nad kterou se střetává hodnotový, většinou náboženský konzervatismus s mezinárodním feministickým hnutím, liberálními zastánci individuálních svobod, stanovisky lékařských organizací, propagátory tzv. plánovaného rodičovství a zájmy farmaceutického průmyslu produkujícího prostředky hormonální antikoncepce a nově i tzv. potratových pilulek. Každá místní národní debata pak částečně odráží i mezinárodní kontext, ačkoli bývá zpravidla vnímána jako zcela autochtonní.

Podle mého názoru nezbyvá, než se v diskusi o lidských právech znovu pokusit o to neztratit ze zřetele konkrétního člověka, jeho byt' abstraktní práva, pochopitelné tužby a jeho důstojnost. Potratem, ať už provedeným či nikoliv, vždy utrpí především žena-matka, ona nese v drtivé většině případů napříč všemi kulturami světa břemeno spojené s výživou a výchovou dětí. Jsou to především matky, které zůstávají s dětmi, když je muž opustí, a je to právě samoživitelství, které je jedním z faktorů tzv. feminizace chudoby, faktu, že většinu chudých tohoto světa tvoří ženy.³⁰⁸ Žena nese hlavní tíhu

³⁰⁸ Většinu z 1,5 miliardy lidí s příjmem nižším než 1 dolar denně tvoří ženy a nepoměr mezi muži a ženami v této skupině se dále prohlubuje. Celosvětový průměr výdělků žen mírně přesahuje 50 %

odpovědnosti za společensky nepřijatelný svazek, neboť na ni dopadnou případná rizika a všemožné negativní následky potratu, zdravotní, psychologické i společenské. Neměla by tedy přeci jen žena mít právo říci v této věci poslední slovo?

celosvětového průměru výdělků mužů. Kromě samoživitelství jsou faktory tzv. feminizace chudoby především odmítnutí přístupu ke zdrojům, jako jsou půjčky, půda anebo dědictví, dále ke vzdělání, adekvátní zdravotní péči a výživě. Ženská práce je všeobecně méně ceněna a méně placena; ženy jsou všeobecně málo zastoupeny v rozhodovacích procesech. Zdroj: UN Women, URL: <http://www.un.org/womenwatch/daw/followup/session/presskit/fs1.htm> (8.7. 2015)

5. Univerzalismus nebo relativismus? Závěr.

5.1. Záleží na situaci

Úskalí univerzalismu se vyjeví při snaze o výklad zřejmě jakékoli konkrétní hodnoty. V kapitole o potratech jsem se snažila ukázat, nakolik záleží na konkrétním kontextu. Prohlásit zásadní důležitost ochrany lidského života je jedna věc, ale shodnout se na tom, co přesně má taková ochrana zahrnovat či kdy lidský život začíná a končí, je mnohem ošemetnější. A to ani nemluvím o konkrétním kontextu, kdy do situace se zcela jinými záměry, očekáváními a riziky vstupují buď jako arbitr veřejné morálky anebo jako dívka či žena, která nechtěně otěhotněla, případně jako kdokoli z jejích blízkých. Profesor Dębski, kterého v kapitole o potratech cituji (přednosta Porodnické a gynekologické kliniky nemocnice na varšavských Bielanech, kde se provádí jako v jednom ze čtyř zdravotnických zařízení ve Varšavě legální přerušování těhotenství), v citovaném rozhovoru také říká, jak se ne jeden zarytý odpůrce potratů z řad nejkonzervativnějších poslanců Sejmu dožadoval u něj na klinice provedení umělého přerušování těhotenství v případě své dcery. Situační etika v praxi: uznávám platnost obecných zásad, ale rozhoduji se podle konkrétní situace. I když by leckdo nešťastného polského otce-poslance nechtěně těhotné dívky považoval za licoměrného ideologa, který „káže vodu a pije víno“, situační etika je jedním ze způsobů, jak uchopit složitou, různorodou a nepřehlednou materii mezinárodního práva lidských práv funkčním a účinným způsobem v „lidskoprávní praxi“.

Situační morálka podle amerického etika Josepha Fletchera vyžaduje pro správné rozhodování (křesťanskou) lásku. Operovat s pojmem lásky by na mezinárodním fóru o lidských právech nejspíš vyvolalo pobavení, ale snad by bylo možné pro tento účel nahradit lásku k bližnímu alespoň pojmem *respekt*. Z Fletcherovy situační morálky vyplývá několik užitečných rad, jak přistupovat k hodnotovému systému, který představují lidská práva, a jak v jeho rámci chápat jeho hlavní předmět, totiž člověka, lidskou osobu jako nositele těchto práv. Fletcher je toho názoru, že žádný uzavřený etický systém založený výhradně na souboru zákonů, se nedokáže vyrovnat s dilematy, která přinášejí konkrétní životní situace. Že pravda, dobro a krása a nejspíš i spravedlnost se mohou projevit pouze v konkrétní situaci, v praktickém životě.

Hodnota se vyjevuje vždy ve vztahu, v konkrétním kontextu, a proto není možné vystavět pevnou hierarchii, ale pouze určité hodnotové spektrum. Kapitola o potratech přináší několik otřesných příkladů důsledků absolutní ochrany nenarozeného života. Kapitola o ženské obřízce ilustruje, jak snaha o absolutní ochranu před násilím zbavuje ženy v komunitách, kde se praktikuje ženská obřízka, možnosti vyjádřit se a měnit věci, které se jich týkají, po svém.

Protože rozum je založen na víře, jak argumentuje Fletcher, a nikoli víra na rozumu; je hodnotový základ každého systému stanoven axiomaticky a nemůže být prokázán. Tedy každý hodnotový systém je sám o sobě rozhodnutím. (srov. Dworkin, str. 19) Kompromisní nastavení pravidel přípustnosti potratů je praktickou ukázkou jediné schůdné cesty mezi zneprátenými tábory *pro volbu* a *pro život* a mezi požadavky morálky a zákonnými omezeními (případně možnostmi) danými legislativou. Hodnoty podle Fletchera existují jen vzhledem k člověku – lidé jsou zdrojem účelů, s lidmi je tedy třeba jednat vždy jako s účely a nikdy jako s prostředky.³⁰⁹ To je argument proti instrumentalizaci lidských práv (a lidských osob jako jejich subjektů), pro politické účely, ať na úrovni mezinárodně-politické, což je případ ženské obřízky, tak na úrovni politiky domácí, což myslím ilustruje problematika potratů.

5.2. Prostor pro výklad

Univerzalisté podporují obdobný názor jako zastánci teorie přirozeného práva, tedy že všichni lidé mají jistá práva – například na úrovni Všeobecné deklarace. Naproti tomu kritikové univerzalizmu jej označují za pouhou iluzi vytvořenou dominantním Západem po druhé světové válce, jejímž cílem je vnutit jednostrannou koncepci lidských práv a demokratického společenského uspořádání státu a hodnot zbytku světa. Pro radikální kulturní relativismus je kultura jediným zdrojem morálky, radikální univerzalizmus

³⁰⁹ Srov. s druhou formulací Kantova kategorického imperativu: „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.“ Kant, I.: Základy metafyziky mravů; cit. dle URL: https://cs.wikiquote.org/wiki/Immanuel_Kant

považuje kulturu z hlediska morálky za irelevantní, protože morální pravidla přes všechny zdánlivé odlišnosti platí univerzálně. Marie-Bénédicte Dembour přirovnává převažující diskurs na toto téma k pomyslnému kyvadlu, které se neustále pohybuje mezi oběma extrémy (póly), čímž zároveň ukazuje omezenost každého z nich. Ani jeden pohled nemůže existovat bez druhého a nezbývá než „*nepříjemně chybovat mezi oběma.*“ (2001, 56 – 58). Evropský soud pro lidská práva má pro jakýsi nutný minimální výkyv kyvadla odborný termín ‚margin of appreciation‘, což je diskrece ponechaná jednotlivým státům (společnostem) v otázkách ochrany společenské morálky, pro kterou ani v samotné Evropě neexistuje jednotný a společný základ. Judikatura soudu, jejíž ukázkou přináším v kapitole o potratech, je příkladem nevyhnutelného neustálého balancování mezi přístupem přiznávajícím více posuzovací volnosti národnímu soudnictví, zpravidla konzervativnímu, a přístupem progresivním, zdůrazňujícím potřebu ochrany práv jednotlivců vůči státu. Ukazuje, že univerzalismus není možný ani v rámci jediného, po staletí propojeného kulturního prostoru, který se zvenčí jeví jako jednotná civilizace. Soudci Evropského soudu pro lidská práva jistě považují univerzalistická tvrzení Úmluvy o lidských právech za užitečnou fikci, konceptuální rámec, v jehož rámci je možné usilovat o spravedlnost i v širším kontextu, prostoru a času, než skýtá aktuální právní řád a politická realita konkrétního státu, nikoli dogma nové morálky, jemuž je třeba se v zájmu lepších zítřků podrobit.

Jevem posledních desetiletí je pronikání relativistických ohledů do univerzalistického konceptu lidských práv. Skupinová práva zahrnující práva menšin, sociálních, etnických, náboženských či jazykových skupin, původních obyvatel a všech dalších skupin osob považovaných z nějakého důvodu či úhlu pohledu za „zranitelné“ jsou již pevnou součástí katalogu lidských práv, programů mezinárodních fór a tématem příslušných rezolucí. Speciálně v tom případě, kdy je předmětem ochrany nějaké kulturní specifikum (tradiční způsob života, náboženství, jazyk) jde vedle zajištění práv jednotlivců – členů konkrétní menšinové skupiny (např. z důvodů diskriminace) – také o ochranu onoho kulturního specifika samotného pro jeho jedinečnou a nezastupitelnou

hodnotu. Posláním tzv. kulturních práv, je chránit nejen právo jedince užívat/těšit se (enjoy) výtobytky vlastní kultury, ale chránit tyto výtobytky jako takové.

Will Kymlicka, přední současný akademik v oblasti analýzy skupinových práv, je přesvědčen o důležitosti této ochrany ohrožených kultur s ohledem na fakt, že kultury jednotlivých společností mají „všudypřítomnou a fundamentální roli v životech svých členů“ (Okin 1999a, s. 11), a kultura je zásadní pro „rozvoj sebeúcty a pro poskytnutí kontextu, v němž mohou její příslušníci rozvíjet svou schopnost volby ohledně vlastního života“ (ibid., s. 20). Co když ale respektování skupinových práv vede k tomu, že určitá skupina je kvůli své kultuře vyňata z pravidel, které jsou závazné pro zbytek společnosti? Cowan uvádí příklad Sikhů, kteří nosí turbany, a proto jsou ve Velké Británii osvobozeni od povinnosti nosit přilbu při jízdě na motocyklu. (Cowan et al. 2001b) Okin však rozvádí podstatně kontroverznější příklady jako je praxe mnohoženství či nucené sňatky a sňatky dětí a kritizuje striktní a statické pojetí skupiny a tradice, které „věnuje více pozornosti odlišnosti mezi skupinami než jejich rámci.“ (1999a, 12) Především v exilu, v rámci komunit imigrantů, dochází pod vlivem změny životního stylu, nových vjemů a prostředí ke změnám postojů a často i k úplnému opuštění zázemí tradiční kultury. Jak se v novém prostředí může měnit chování celých skupin, dokazují mimo jiné příklady rapidního ústupu od praxe ženské obřízky v komunitách imigrantů ve Švédsku. Přes všechnu úctu ke kultuře a tradicím by ochrana skupinových práv nikdy neměla znemožňovat projevy individuální vůle a právo jednotlivce na svobodné rozhodnutí, např. vymanit se z rámce své tradiční kultury a opustit ji.

Skupinová práva mají pomoci ochránit menšinu – např. nepočetnou populaci původních obyvatel – a její jedinečnou a zpravidla vytrácející se kulturu, jazyk a tradice. Legitimita skupinových práv a jejich smíření s právy individuálními a především s rovnoprávností je velmi komplikované. Klíčem k posouzení konkrétní situace nemůže být než právě možnost individuální volby. Jestliže ji tradice vylučuje či omezuje, je její udržování, zejména v rámci konzervativní skupiny žijící uprostřed liberální společnosti těžko obhajitelné. Stejně jako je těžko obhajitelný apriorní předpoklad, že jednotlivci žijící v rámci takových skupin svobodné volby nejsou schopni a že úlohou liberální společnosti je takovou volbu učinit místo nich.

5.3. Jsme si souzeni

„Nikdy se nestalo, že by se primitivní člověk rozhlédl kolem sebe, uviděl ‚lidstvo‘ jako jedinou skupinu a pocítil sounáležitost s jedinci téhož druhu. (...) Ať už šlo o budoucí manželku, nebo o záměr připravit někoho o hlavu, prvním a nejdůležitějším rozlišovacím znakem byla příslušnost k vlastní skupině, nebo naopak k ostatním lidem stojícím mimo ni.“ (Benedictová, str. 21) To je důležité a stále platné antropologické poučení. Ale preliterární člověk zároveň nikdy nedisponoval technickými prostředky rozhlédnout se kolem sebe, aby zahlédl byť jen část „lidstva“. Nemusel se obávat důsledků svého jednání pro „lidstvo“ a také identifikace „vlastní skupiny“ byla jednodušší, než je tomu dnes. Individuální volba byla fikcí, neboť samostatný život za hranicí vesnice či komunity nebyl možný. Primitivní člověk žil mimo historický čas, dnešní kultury jsou až na výjimky podrobeny (historickému) vývoji, vystaveny globálním vazbám, jsou mnohem častěji vnitřně zpochybňovány a nadále vymezeny jen nejednoznačnými hranicemi, které souvisejí s proměňující se identitou a tím, co se aktuálně praktikuje. (Sally Engle Merry, 2001) Lidská práva jsou součástí oněch globálních vazeb a stále častěji pronikají do místní praxe.

„Etnografové strávili dlouhé dny a těžké noci v tundře nebo deštném pralese v boji s omrzlinami a horečkou, čelili samotě, aby pochopili ty, kteří byli – přirozeně – podobně zmateni vzájemným setkáním jako etnografové sami. To se mají potom, co zmizeli z ‚civilizace‘ na rok či dva, vrátit se zprávou o těchto cizincích (zároveň se sbírkou keramiky, řezb a zbraní pro muzeum), jejíž jednovětné shrnutí zní, že jsou víceméně stejní jako my?!?“

Takto s ironickou nadsázkou vyjadřuje „pochopení“ pro relativistické apely kulturních antropologů „kosmopolitista“ Kwame Anthony Appiah.³¹⁰ (s. 14) Důvody, proč ale

³¹⁰ Kosmopolitismus zastává názor, že lidé tvoří jedinou komunitu založenou na sdílených hodnotách a morálce. Základním imperativem kosmopolitních komunit je vzájemný respekt bez ohledu na politické, náboženské a další rozdíly.

antropologové nikdy nehorovali pro univerzalizmus hodnot a morálky, byly a jsou zřejmě vážnější. Jedním z nich vždy nepochybně byla možnost pozorovat a dokumentovat rozvrat mnoha tradičních společností a drancování jejich přírodních zdrojů ve jménu „civilizace“, v důsledku kolonialismu, post-kolonialismu a globalizace, především ekonomické (viz také podkapitola Antropologie a universalismus). Druhým důvodem může být profesionální výbava k porozumění kulturním souvislostem a kontextu určitých jevů, které obvykle vede k větší otevřenosti k „těm druhým“. Odlišnost, která neděsí, může být fascinující; odmítavé a odsuzující stanovisko naopak nejčastěji a nejsnáze zaujímáme k věcem, o kterých nic nevíme, kterým nerozumíme a kterým porozumět nechceme. Appiah se své vlastní stanovisko s obvyklým kulturně-antropologickým přístupem snaží smířit takto: *„Mají přece své bohy, potravu, jazyk, tanec, hudbu, umění, medicínu, rodinný život, rituály, humor i pohádky pro děti. Smějí se, spí, milují se a mají děti, pláčou a nakonec – umírají. A úplný cizinec – antropolog – který je ale také lidskou bytostí, je přece jen nakonec schopen porozumět jejich jazyku a náboženství, jejich zvykům, a věci, které se každý dospělý člen té společnosti učil aspoň dvě desetiletí, pojmout za rok nebo dva. Jak by byla možná kulturní antropologie bez oné podobnosti?“* (ibid.)

To antropolog Clifford Geertz byl ke kulturnímu relativismu svých kolegů a předchůdců podstatně nemilosrdnější. V narážce na *Kulturní vzorce* Ruth Benedictové prohlásil, že *„závěr, že cokoliv, co určitá skupina lidí dělá, si zaslouží respekt ostatních, je snad nejnápadnějším příkladem trapné pozice, do jaké se člověk může dostat, když se příliš oddá tomu, co Marc Bloch nazýval „vzrušení z poznávání mimořádných věcí“.*“ Hlavním zájmem teoretika interpretace kultur bylo pomocí detailního (hutného) popisu určitých, na první pohled záhadných a nepochopitelných jevů, např. rituálů, proniknout spleť symbolů a významů k jejich správné interpretaci a tím do konceptuálního světa dané kultury. Hlavní výzkumný zájem byl přitom obrácen dovnitř, k jemným nuancím určitého systému, nikoli navenek, k zobecňujícím soudům o lidských kulturách. Přesto je Geertz toho názoru, že i jevy, které nejsou empiricky univerzální, mohou vyjadřovat cosi obecného o lidské podstatě, opačné tvrzení je podle Geertze asi stejně logické jako názor, že *„jelikož srpkovitá chudokrevnost není našťěstí univerzální, nemá nám co říci o lidských genetických procesech.“*

Poznávání zvyklostí druhých nám může mnohé napovědět o podstatě zvyklostí vlastních. Cokoli podobného náročné Geertzově metodě interpretace kultur však není pro příležitostné milovníky exotické kuchyně či obdivovatele folklóru. Zájem a z něj vycházející tolerance – jak požaduje Richard Shweder – znamená seriózní morální dialog s „těmi druhými“. Toleranci je třeba cvičit a je nepravděpodobné, že by se rozvinula jaksí sama od sebe např. v prostředí, které je tak kulturně a národnostně homogenní (a k jinakosti v lepším případě jen indiferentní) jako současné prostředí české. Současné preventivně xenofobní nastavení části místní společnosti a politické elity k prozatím neexistujícímu přívalu uprchlíků do české kotliny je zde výmluvnou ilustrací.

Intolerance je blízká relativismu v samotném východisku, že vůbec nemá smysl pokoušet se o porozumění nebo jen sblížení stanovisek. Relativistický postoj říká: „Ze svého hlediska mám pravdu. A ty máš pravdu z hlediska svého.“ A dál už není co říct. Vzhledem k odlišným perspektivám žijeme fakticky v jiných světech. A pokud tento svět nesdílíme, co bychom měli diskutovat? Jenže my zužující se globální prostor ve skutečnosti sdílíme a často cítíme nepříjemnou fyzickou blízkost jiných, se kterými neumíme ani promluvit, natož žít. Intolerance navíc přidává k pocitu nepřekonatelné jinakosti nesnášenlivost, obavu z toho, že bych mohl být dotčen ve svých jistotách, ovlivněn, kompromitován anebo ohrožen. A tato obava přitom není zcela neopodstatněná.

5.4. Tedy dialog?

Keith Hart říká, že nový univerzální princip pro globální soužití musí nejen tolerovat kulturní zvláštnosti, ale musí být založen na přesvědčení, že jedine skrze ně se může toto soužití realizovat.³¹¹ Cílem mé práce bylo poukázat také na stinné stránky a slabiny boje za lidská práva ve jménu univerzálních hodnot při vědomí toho, že jiný základ pro debatu o podobě globálního soužití k dispozici nemáme. Analýza obou témat však

³¹¹ Hart, K.: *Social Anthropology*, 18 (4), 2010, s. 446

ukazuje, jak lze i v boji za dobro podlehnout předsudkům, schematismu a demagogii. Bojovníci proti ženské obřízce vystupují na obranu ženy – nesvobodné bytosti, uvězněné tradicí a kulturou, jejímž hlavním posláním je zajištění kontroly mužů nad ženami, ženy labilní a možná i pomýlené, kterou je třeba ochránit a v zájmu její ochrany třeba i zbavit možnosti svobodné volby. To nezní jako feministický ideál, ale spíš replika pojetí, které bylo původně předmětem kritiky. To zastánci „práva na potrat“ staví svobodu volby přímo na piedestal, pokud je to volba, kterou oni sami propagují, tedy volba zbavit se přítěže nechtěného dítěte. vést seriózní diskusi o tom, že plnohodnotnou volbou, kterou může žena svobodně, samostatně a informovaně učinit (a která si také zaslouží přiměřenou veřejnou podporu) je i opak, tedy porodit dítě nechtěné, nemocné nebo dokonce kvůli své nemoci odsouzené k brzké smrti, přijímají obtížně nebo raději přehlížejí.

Zdá se, že udržení rozmanitosti lidských společností a kultur (a také subkultur) může být v jistém ohledu stejně důležité jako biodiverzita, rozmanitost v přírodě. Postupná kulturní nivelizace a unifikace jako jev provázející globalizaci, favorizující dominantní, mainstreamovou západní kulturu může mít analogické důsledky jako pěstování smrkových monokultur. Takové porosty, pokud nevznikly přirozeně, jsou zpravidla nestabilní, náchylné ke kalamitám či napadení kůrovcem a nedokážou ochránit spodní vody a půdu před erozí. Souhlasím proto s Hartovou tezí, i lidstvo nutně potřebuje pro svou regeneraci a udržení schopnosti adaptace na měnící se životní podmínky (globální změny klimatu a ztenčující se přírodní zdroje) určitou pluralitu strategií přežití. Sázka na jeden úspěšný model se může zdát praktická a ekonomicky výhodná – podobně jako výnosná smrková monokultura – ve svém důsledku ale ničivá, možná vedoucí k totalitě, možná k chaosu. Nedostatek zkušenosti s odlišným, který je typický např. pro současnou českou společnost, způsobuje snadno pocit ohrožení vším, co je jen mírně neobvyklé, a tento pocit pak ústí jen v požadavek dalšího zestejnování. Ten mohou vyvolat squatteři z Kliniky,³¹² šátek teplické gymnazistky Eman³¹³ nebo jen matka, která se rozhodla pro domácí porod.³¹⁴

³¹² <http://klinika.451.cz/>

„Když se nebudeme učit jeden od druhého, co je správné si myslet, cítit a dělat, pak rozhovor mezi námi nebude mít smysl,“ říká Appiah (s. 30 – 31). Současný koncept lidských práv je s to absorbovat celou řadu kulturně specifických prvků a také by to měl udělat. Pokud se v Evropě našlo několik funkčních modelů kompromisu mezi zastánci a odpůrci potratů, je určitě možné diskutovat a zpracovat i jiné odlišnosti. K tomu ale bude nezbytně třeba se na evropské straně rozloučit se zjednodušenou představou vlastní kulturní nadřazenosti a převyprávět mýtus o vítězném tažení dějinami. Bude třeba v duchu nejlepších evropských tradic dbát v dialogu na racionální a věcně správnou argumentaci a pak ještě přijít na to, jak a s kým takový dialog vést. Dosavadní mezivládní iniciativy typu Aliance civilizací prakticky jen kopírují existující model spolupráce v rámci OSN a přes veškerou snahu a vynaložené náklady nepřinášejí nic nového,³¹⁵ jiné nové iniciativy jen těžko skrývají pochybnou politickou agendu autoritativních vládců, kteří ve skutečnosti nechtějí vést dialog, ale účinně odvádět pozornost.³¹⁶

Dialog spolu musí vést lidé. Na konci roku 2014 bylo podle OSN celosvětově v pohybu nejvíc osob od konce 2. světové války. Své domovy muselo nuceně opustit celkem

³¹³ <https://www.facebook.com/emanghaleb98?fref=ts>

³¹⁴ <http://lp.cz/pripady/pravo-zeny-na-asistovany-domaci-porod-resi-soud-ve-strasburku/>

³¹⁵ Aliance civilizací OSN, URL: <http://www.unaoc.org/who-we-are/> (16. 6. 2016)

³¹⁶ K iniciativám tohoto typu patří např. Dialog civilizací, jejímž protagonistou je mj. Vladimír Jakunin, ruský oligarcha blízký současnému ruskému prezidentovi Vladimíru Putinovi, který např. figuruje na sankčním seznamu USA a Austrálie přijatém v souvislosti s anexí Krymu a ruským angažmá ve válce na východní Ukrajině. Jedním z témat oficiální zahraniční politiky putinovského Ruska (a velkým tématem státem financovaných médií, především televize) je teze, že Rusko je obráncem tradičních hodnot vůči rozkladnému, dekadentnímu vlivu západu. Výklad „tradičních hodnot“ je přitom spíše anekdotický. Silný vliv konzervativního nacionalismu a ruské pravoslavné církve se projevuje zejména opozicí vůči konceptu nediskriminace (především lidí s menšinovou sexuální orientací), rovnosti příležitostí, ale i řadě základních demokratických svobod.

59,5 miliónů lidí. Novější oficiální statistiky zatím nejsou dostupné, ale dá se předpokládat, že v roce 2015 došlo k dalšímu nárůstu. Do Evropy v minulém roce (2015) sice zamířil pouhý zlomek z této vlny – o azyl tu požádalo přibližně 1,62 miliónu osob – ale i tento zlomek vyvolal obrovské obavy o bezpečnost, a především o celou řadu nespecifikovaných „jistot“.³¹⁷ Rozmluva sice nezačala právě hladce, ale jsou to oni. Naši partneři v mezikulturním dialogu. Přišli nepozváni, pravda, ale drtivá většina z nich neměla na výběr. Přivedla je vidina lepšího života, pochopitelně, ale její součástí je i naděje, že existují nějaká pravidla, díky nimž se lze na lepším životě domoci podílu. Myslí si to prchající Syřané, Afghánci, Somálci i všichni ostatní a jsou tak k dialogu připraveni líp než vládci zemí, odkud tolik lidí utíká.

Nelze říct, že lidská práva jsou univerzální hodnotou. Jsou ale univerzalizovaným konceptem, na který se odvolává čím dál více lidí. Pravda, s přílivem tolika zájemců odjinud evropské nadšení viditelně ochládá. Ale bylo by hloupé v momentální neurčité obavě o integritu našich evropských hodnot odhodit jako první tu možná vůbec nejdůležitější.

³¹⁷ Zdroj: Agentura OSN pro uprchlíky; URL: <http://www.unhcr.org/figures-at-a-glance.html> (19. 6. 2016)

Literatura

Ahmadu, F. 2000: *Rites and Wrongs: An Insider/Outsider Reflects on Power and Excision*. <http://www.fuambaisiaahmadu.com/research.html>;

<http://www.africanholocaust.net/fgm.html>

Ahmadu, F. 2007: Ain't I a woman too? Challenging myths of sexual dysfunction in circumcised women. In: *Transcultural Bodies. Female genital cutting in global context*. ed. Hernlund Y., Shell-Duncan B., Rutgers, The State University

Ahmadu, F.: *Disputing the myth of the sexual dysfunction of circumcised women*. An interview with Fuambai S. Ahmadu by Richard A. Shweder. *Anthropology Today*, vol. 25, no. 6, December 2009; URL: <http://www.fuambaisiaahmadu.com/research.html>

Ahmadu, F.: *Seven things to know about female genital surgeries in Africa*. Hasting Center Report, November – December 2012, <http://www.fuambaisiaahmadu.com/research.html>

Akyeampong, E. – Fofack, H.: *The Contribution of African Women to Economic Growth and Development: Historical Perspectives and Policy Implications – Part I: The Pre-colonial and Colonial Periods*. World Bank, Policy Research Working Paper, WPS 6051, April 2012; URL: http://econ.worldbank.org/external/default/main?pagePK=64165259&theSitePK=475520&piPK=64165421&menuPK=64166093&entityID=000158349_20120425083258

Antropologický slovník. 2009. Jaroslav Malina a kol. Akademické nakladatelství CERM, Brno.

Aristotelés (POL): *Politika*. Petr Rezek, 1998. URL: <http://www.talmidim.cz/filosofie/aristoteles-politika.pdf> (15.7. 2014)

Appiah, K. A. 2007: *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*. Penguin Group.

Bachiochi, E. 2004: *The Cost of Choice*. Encounter Books. San Francisco, CA.

- Barinka, R. 2005/6: *Evropská úmluva o lidských právech a doktrína margin of appreciation*. Disertační práce. Právnická fakulta Masarykovy univerzity, katedra mezinárodního a evropského práva. Brno.
- Benedictová, R. 1999: *Kulturní vzorce*. Argo Praha
- Birx, James H. (ed.) 2006: *Encyclopedia of Anthropology*. London, New Delhi.
- Blahož, J. 2005: *Sjednocující se Evropa a lidská a občanská práva*. ASPI Praha
- Boddy, J. 2007: Gender crusades. The female genital circumcision controversy in cultural perspective. In: *Transcultural Bodies. Female genital cutting in global context*. ed. Hernlund Y., Shell-Duncan B., Rutgers, The State University
- Buzalka, J. 2008: Europeanisation and post-peasant populism in Eastern Europe, In: *Europe-Asia Studies*, 60:5, 757 — 771
- Cowan, J. K. – Dembour, M.-B., Wilson, R. (eds.) 2001: *Culture and Rights: Anthropological perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press
- Černý, M. – Shelleová, I. 2003. *Právní úprava umělého přerušení těhotenství*. Eurolex Bohemia, Praha.
- D'Andrade, R.: *Moral models in Anthropology*. *Current Anthropology*, vol. 36, no. 3 (June, 1995), 399 – 408; URL: <http://www.unl.edu/rhames/courses/current/dandrade.pdf>
- Dembour, M. – B. 2001: Following the movement of a pendulum: Between universalism and relativism. In *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, ed. J. Cowan, Dembour, Wilson. Cambridge: Cambridge University Press
- Disman, M. 2008: *Jak se vyrábí sociologická znalost*. Karolinum.
- Disney, L. – Poston, L.: *The Breath of Life: Christian Perspectives on Conception and Ensoulment*. In *Anglican Theological Review*, vol. 92, no. 2, (Spring 2010), 271 – 295; URL: <http://www.anglicantheologicalreview.org/static/pdf/articles/disney-poston.pdf> (2. 8. 2014)

Donnelly, J. (2003): *Universal Human Rights in Theory and Practice*. 2. vyd. Ithaca: Cornell University Press

Evangelium Vitae. 1995. Encyklika Jana Pavla II. O životě, který je nedotknuté dobro z 25. března 1995. Zvon – české katolické nakladatelství, Praha. URL: <http://www.kebrle.cz/katdocs/EvangeliumVitae.htm> (17.9. 2014)

Fletcher, J. 2009: *Situační etika*. Kalich. Praha.

Foucault, M. 1994: *Diskurs, autor, genealogie*. Nakladatelství Svoboda, Praha.

Foucault, M. 2002: *Archeologie vědění*. Herrmann & synové, Praha.

Geertz C. 2000: *Interpretace kultur*. SLON, Praha

Hernlund Y. 2003: *Winnowing culture: Negotiating female 'circumcision' in The Gambia*. Ph.D. Diss., Department of Anthropology, University of Washington

Hernlund, Y. – Shell-Duncan B. 2007: Transcultural positions. Negotiating rights and culture. In: *Transcultural Bodies. Female genital cutting in global context*. eds. Hernlund Y. – Shell-Duncan B., Rutgers, The State University

Hosken, Fran P. 1982: *The Hosken Report: Genital and sexual mutilation of females*. 3rd ed. Lexington, MA: Women's International Network

Hałaczek, B. – Ostrowska, K. – Höpflinger, F. 1994: *Dlaczego aborcja. Polsko-szwajcarsko-niemeckie badania nad uwarunkowaniami postaw pro- i antyaborcyjnych*. Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej. Warszawa

Chałubiński M. (ed.) 1994: *Polityka i aborcja*. Agencja Scholar. Warszawa

Jan Paweł II. w Polsce. 1997. Kraków: Znak.

Jelínek, J. – Hasch, K. – Nováková, J. – Sovák, Z. 2003: *Trestní právo hmotné: Zvláštní část*. 2. vydání, Eurolex Bohemia, Praha.

Johnsdotter, S. 2007: Persistence of tradition or reassessment of cultural practices in exile? Discourses on female circumcision among and about Swedish Somalis. In: *Transcultural Bodies. Female genital cutting in global context*. ed. Hernlund Y. – Shell-Duncan B., Rutgers, The State University

- Johnson, M. C. 2007: Making Mandinga or making Muslims? Debating female genital circumcision, ethnicity, and Islam in Guinea-Bissau and Portugal. In: *Transcultural Bodies. Female genital cutting in global context*. ed. Hernlund Y. – Shell-Duncan B., Rutgers, The State University.
- Korff, D. 2006: *The right to life. A guide to the implementation of Article 2 of the European Convention on Human Rights*. Human rights handbooks, No. 8. Council of Europe. Strasbourg.
- Korán. 1991. Přel. Ivan Hrbek, Odeon, Praha.
- Kovář, P. – Karhan, J.: Stav a vývoj zákonodárství umělého přerušení těhotenství ve světě a u nás. In: *Sborník referátů z 11. celostátního kongresu k sexuální výchově, Pardubice, 2003*. Společnost pro plánování rodiny a sexuální výchovu. URL: <http://www.planovanirodiny.cz/view.php?cisloclanku=2006011310> (8.8. 2014)
- Krippendorff, K. 2004: *Content analysis: an introduction to its methodology*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Kropáček, L. 1993: *Duchovní cesty islámu*. Vyšehrad, Praha.
- Kühn, Z. 1998. *Ochrana lidského plodu v trestním právu. Institut pro další vzdělávání soudců a státních zástupců*, Praha
- Kulczycki, A. 1999: *The Abortion Debate in the World Arena*. Routledge, New York.
- Kumar, A. – Hessini, L. – Mitchell, E. M. H. 2009: *Conceptualising abortion stigma*, In: *Culture, Health & Sexuality*,11:6, 625 — 639; URL (Taylor Francis Online): <http://dx.doi.org/10.1080/13691050902842741> (10.4. 2014)
- Lightfoot-Klein, H.: *Orgasm in ritually circumcised African woman*. Paper presented at the 1st International Conference on Orgasm, New Delhi, Feb. 3-6, 1991
- Lipner, J. 1989: The classical Hindu view on abortion and the moral status of the unborn. In: Coward, H. – Lipner, J. – Young, K.: *Hindu Ethics: Purity, Abortion, and Euthanasia*. State University. New York.
- Mackie, G. 2000: Female genital cutting: The beginning of an end. In: *Female "circumcision in Africa: Culture, controversy, and change*, eds. Shell-Duncan, B. – Hernlund Y. Lynne Rienner Publishers, London

- Merry, S. E. 2001: Changing rights, changing culture. In: *Culture and Rights: Anthropological perspectives*, eds. Cowan – Dembour – Wilson. Cambridge: Cambridge University Press
- Merry, S. E. 2007: Introduction: conditions of vulnerability. In: *The Practice of Human Rights. Tracking Law Between the Global and the Local*. Cambridge University Press.
- Morrison, L. et al. 2001: *The Long-Term Reproductive Health Consequences of Female Genital Cutting in Rural Gambia: a community-based survey*. In: *Tropical Medicine and International Health*, vol. 6 no. 8, pp 643-653, August 2001
- Morsink, J. 1999: *The Universal Declaration of Human Rights: origins, drafting and intent*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Nader, L. 1989: Orientalism, Occidentalism, and the Control of Women“. *Cultural Dynamics* 1989 2: 323 – 355; URL: <http://cdy.sagepub.com/content/2/3/323.full.pdf+html> (placeny přístup)
- Nowicka, W. 2000: *Ustawa antyaborcyjna w Polsce. Funkcjonowanie, skutki społeczne, postawy i zachowania*. Raport. Federacja na rzecz kobiet i planowania rodziny, Warszawa.
- Obiora, A. L. 2007: Refuge from Tradition/Refuge of Tradition. In: *Transcultural Bodies. Female genital cutting in global context*. ed. Hernlund Y. – Shell-Duncan B., Rutgers, The State University
- Obermeyer, C. M. 1999. Female genital surgeries: The Known, the unknown, and the unknowable. In: *Medical Anthropology Quarterly* 1: 79 – 105; URL: [http://csde.washington.edu/fogarty/casestudies/shellduncanmaterials/day%202/Obermeyer,%20C.%20\(1999\)%20Female%20genital%20surgeries.pdf](http://csde.washington.edu/fogarty/casestudies/shellduncanmaterials/day%202/Obermeyer,%20C.%20(1999)%20Female%20genital%20surgeries.pdf)
- Okin, S. 1999: Is multiculturalism bad for women? In: *Is multiculturalism bad for women?* eds. Cohen, J. – Howard, M. – Nussbaum, M. Princeton, NJ: Princeton University Press
- Plummer, K. 1995: *Telling sexual stories in a late modern world*. In: *Studies in Symbolic Interaction*, vol. 18, pages 101 – 120, JAI Press Inc.; URL:

<http://kenplummer.files.wordpress.com/2012/07/telling-sexual-stories-in-a-late-modern-world.pdf> (13.5. 2016)

Petr Pokorný a kol. 2005: *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Vyšehrad, Praha

Popovičová, D. 2006: *Právo na život: Interrupce jako právní problém?* Diplomová práce. Masarykova univerzita, katedra právní teorie. Brno

Puppink, G. 2013: *Abortion and the European Convention on Human Rights*, Irish Journal of legal Studies, Vol. 3 (2), s. 142 - 193; URL: <http://eclj.org/pdf/ijls-vol-3-issue-2-article-8-7-comparative-puppink.pdf> (15.12. 2013)

Rorty, R. (1998, online: 7/2010): *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*. In: Truth and Progress, Philosophical Papers, Volume 3, s. 167-185, Cambridge University Press; URL: <http://www.nyu.edu/classes/gmoran/3RORTY.pdf> (4. 5. 2016)

Saddler, T.W. 2012: *Langman's Medical Embryology*. 12th Edition. Lippincott Williams & Wilkins, a Walters Kluwer business. Verze pro Kindle, Zdroj: Amazon Digital Services, Inc. (31. 3. 2014).

Stemler, Steve 2001: *An overview of content analysis*. Practical Assessment, Research & Evaluation 7(17); URL: <http://PAREonline.net/getvn.asp?v=7&n=17> (13. 5. 2016)

Shweder, R. A. 2000: *What about 'female genital mutilation'? And why understanding culture matters in the first place*. In: Daedalus 129 (4), The End of Tolerance: Engaging Cultural Differences (Fall, 2000), s. 209-232, URL: <http://www.jstor.org/stable/20027671>, <http://www.class.uh.edu/faculty/tsommers/moral%20diversity/shweder%20circumcision.pdf>

Slívová, N. 2010: *Právo na život a jeho trestněprávní aspekty*. Diplomová práce. Právnická fakulta Masarykovy univerzity, katedra trestního práva. Brno. URL: http://is.muni.cz/th/170376/pravf_m/Pravo_na_zivot_a_jeho_trestnepravni_aspekty.pdf (13.3. 2014)

Sokol, J. 2007: *Moc, peníze a právo. Esej o společnosti a jejích institucích*. Aleš Čeněk, Plzeň.

- Soukup, V. 2011: *Antropologie. Teorie člověka a kultury*. Portál, Praha.
- Soukup, V.: *Mužství a ženství v perspektivě feministické antropologie*. In: *Anthropologia Integra* vol. 3 no. 2/2012; URL: http://anthrop.sci.muni.cz/UserFiles/Clanky//2012/127_Muzstvi-a-zenstvi-v-perspektive-feministicke-antropologie.pdf
- Sousedík, S.: *Idea lidských práv a její dvě verze*. In: *Teologické texty*, 2007/3; URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2007-3/Idea-lidskych-prav-a-jeji-dve-verze.html> (20.5. 2014)
- Sousedík, S. 2010: *Svoboda a lidská práva*. Vyšehrad, Praha
- Spencer, R. 2006: *Islám bez závoje. Zneklidňující otázky o světově nejrychleji rostoucím náboženství*. 1. vyd. TRITON. Praha.
- Spivak, G. C.: *Can the Subaltern Speak?* cit. Soukup; URL: http://www.mcgill.ca/files/crclaw-discourse/Can_the_subaltern_speak.pdf (3.9. 2013)
- Sproul, R.C. 2010: *Abortion: A Rational Look at an Emotional Issue*. Reformation Trust. Lake Mary (Florida, USA); e-kniha pro Kindle
- Talle, A. 2007: *Female Circumcision in Africa and Beyond. The Anthropology of a Difficult Issue.* In: *Transcultural Bodies. Female genital cutting in global context*. eds. Hernlund Y. – Shell-Duncan B., Rutgers, The State University.
- The Public Policy Advisory Network on Female Genital Surgeries in Africa. 2012. *Seven Things to Know about Female Genital Surgeries in Africa*. Publikováno online: 8. 11. 2012. The Hastings Center; URL: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/hast.81/full>
- Tribe, L. H. 1994: *Aborcja. Konfrontacja postaw*. Zysk i S-ka Wydawnictwo. Poznań.
- Unsafe abortion. Global and regional estimates of the incidence of unsafe abortion and associated mortality in 2008*. Sixth edition. World Health Organization, Geneva. 2011. URL: http://whqlibdoc.who.int/publications/2011/9789241501118_eng.pdf?ua=1 (29.9. 2014)

Unsafe abortion. Global and regional estimates of the incidence of unsafe abortion and associated mortality in 2003. Fifth edition. World Health Organization, Geneva. 2007.

URL: http://whqlibdoc.who.int/publications/2007/9789241596121_eng.pdf (2.10. 2014)

Wilson, R. A. 2007: *Tyrannosaurus Lex: The Anthropology of Human Rights and Transnational Law*, In: *The Practice of Human Rights*

WHOSE RIGHT TO LIFE? Women's Rights and Prenatal Protections. Center for Reproductive Rights; URL: http://reproductiverights.org/sites/crr.civicactions.net/files/documents/RTL_3_14_12.pdf (11.12. 2013)

Zampas, Ch. – Gher, J. M.: *Abortion as a Human Right – International and Regional Standards*. In: *Human Rights Law Review* 8:2 (2008); s. 249 – 294; URL: <http://hrlr.oxfordjournals.org/> (21.5. 2014, placený přístup)

Zimek, J. 1995. *Právo na život: Vybrané otázky související se základním právem člověka – právem na život*. Masarykova univerzita. Brno.