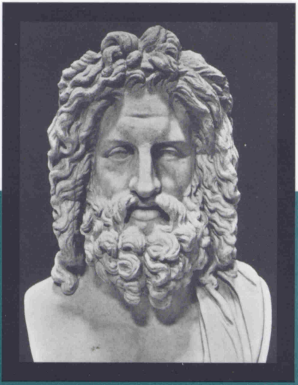

MAREK PETRŮ

Možnosti transgrese

Je třeba vylepšovat člověka?

TRITON

TRITON

Marek Petrů

Možnosti transgrese

Je třeba vylepšovat člověka?

titulní list

ÚPRAVA PODLE OBÁLKY

Marek Petrů
Možnosti transgrese
Je třeba vylepšovat člověka?

Tato kniha ani žádná její část nesmí být kopírována, rozmnožována ani jinak šířena bez písemného souhlasu vydavatele.

Vydání knihy finančně podpořila Vzdělávací nadace Jana Husa

Mgr. Marek Petrů, Ph.D.
Katedra filozofie FF UP Olomouc
Katedra filozofie OU Ostrava

recenzovali:
prof. RNDr. Jozef Kelemen, DrSc.
Ústav informatiky FPF SU, Opava
ing. Ivan M. Havel, Ph.D.
Centrum pro teoretická studia, Praha

© Marek Petrů, 2005
© TRITON, 2005
Cover © Renata Ryšlavá, 2005

Vydalo Nakladatelství TRITON s.r.o., Vykáňská 5,
100 00 Praha 10, www.triton-books.cz

ISBN 80-7254-610-4

O b s a h

Prolog **11**

Úvod **15**
Věda a filosofie – Filosofie medicíny – Normální a patologické – Anamnéza – Axiomy – Filosofie osvobození – Možnosti transgrese

I. PROČ MĚNIT ČLOVĚKA?

Bůh či evoluce? **35**
Mytická přitažlivost evolucionismu – Kreacionismus – Problém teodiceje – Evolucionismus – Mýtus o původu života – Námitky – Etické důsledky evoluce

Primáti **49**
Místo člověka v přírodě – Nová genealogie – Analýza chování – Sociální organizace – Politika – Smiřování – Lov a dělba kořisti – Manipulace s nástroji – Tradice – Lest. – Jazyk – Vědomí – Soucit – Antropomorfismus?

Biologická podmíněnost **76**
Sociobiologie – Geny a osobnost – Geny a kultura – Manželská morálka – Princip panství

Vědomí svobody **98**
Svoboda a kauzalita – Evoluce svobodného chování – Svoboda negace – Průlom do třetího světa – Mentální osvobození – Somatické osvobození – Svoboda rozvrhu

Původ etiky **119**
Skupinový výběr – Příbuzenský výběr – Memetický výběr – Evoluce morálky

Nutnost transgrese **133**
Jedinečnost člověka – Zákony přírody – Práva zvířat – Nevyhnutelnost antropocentrismu – Limity poznání – Život v lásce

II. JAK MĚNIT ČLOVĚKA?

Genové manipulace **153**
Šedé biotechnologie – Zelené biotechnologie – Červené biotechnologie – Somatické genové manipulace – Germinální genové manipulace – Klasický (sterilizační) eugenismus – Ale přesto... – Nový „bezbolestný" eugenismus – Starý a nový eugenismus – srovnání

Neuromanipulace **189**
Geny a neurony – Psychochirurgie – Neurotransplantace – Neurostimulace – Neurogenerace – Psychofarmakologie – Freudův kokain – Mechanismy účinku – Abreaktivní psychoterapie – Svaté substance – Narkoanalýza – Nebezpečí psychofarmak – Psychosomatické manipulace – Biofeedback – Heterohypnóza – Autohypnóza – Nedostatek neinvazivních metod

Kyborgizace těla **224**
Postbiologická existence – Umělá inteligence – První kyborgové – Extropiáni – Trocha skepse, aneb Robotika dnes

Epilog **241**
Doslov Jozefa Kelemena **249**
Literatura **253**
Jmenný rejstřík **263**
Věcný rejstřík **267**

...v této rozpravě o bohu, kterou Západ tak dlouho vede – aniž by si byl kdy jasně vědom toho, že „není možné beztrestně připojovat k řeči slovo, které všechna slova přesahuje“ –, se tedy rýsuje jedinečná zkušenost: zkušenost transgrese, překračování. Možná, že se jednoho dne tato zkušenost vyjeví jako stejně klíčová pro naši kulturu a právě tak zakořeněná v její půdě, jako byla kdysi pro dialektické myšlení zkušenost rozporu. Avšak navzdory tolika rozptýleným znakům se ona řeč, v níž transgrese nalezne svůj prostor a své osvětlené bytí, musí celá teprve zrodit.

Michel Foucault: Předmluva k transgresi

...ten nejdůležitější objev, ke kterému došlo na naší cestě k lidství – schopnost vylepšit sama sebe.

Jared Diamond: Třetí šimpanz

Egonu Bondymu,
o rozvinutí jehož Juliiných otázek *se zde jedná*

Prolog

„Jak a proč žít?“ Tak zní základní otázka, ze které všechny ostatní vyplývají: Má cenu žít, když trpím? Má vůbec cenu žít, i kdybych netrpěl? A mohu netrpět? Má cenu žít, i když bych raději nežil? Má cenu žít, když mám chuť žít, ale žít nemá smysl? Nač tu jsem? Mohu být na tomto světě šťastný? Co je to za svět? Jaké v něm vládnou zákony? Je něco mimo něj? Je takový, jakým se mi jeví? Zkrátka: Jak a proč žít? Kdyby filosofie nehledala odpověď na tuto otázku, k čemu by byla dobrá? Život je příliš krátký, příliš křehký a příliš vzácný na to, aby mohl být žit jakkoli. A příliš zajímavý a jedinečný na to, aby mohl být žit nereflektovaně.

Tyto otázky jsou pradávné. Kladl si je Empedoklés a nabídl odpověď: Prohlásil se Bohem a skočil do sopky. Platón v Theaitétovi tvrdil, že právě ony jsou náležitým předmětem filosofického zkoumání. Pochopitelně to nejsou otázky, které by si kladli bezproblémově šťastní lidé. Šťastný život je totiž sám sobě oprávněním. Člověk je bytost, která poznává svou existenci, překvapivou fakticitu života, „nesnesitelnou lehkost bytí“, jako ontologickou otázku. Každý, jehož myšlení dosáhlo určitého prahového stupně rozvoje, si takové nebo podobné otázky klade. Poznává stále jasněji, že osud jeho díla, směřování veškerého jeho snažení a vposled i jeho samého závisí na tom, zda se v universu nalezne alespoň nepatrná skulinka pro možnost nějakého, když už ne šťastného, tak alespoň smysluplného konání.

Ve své každodennosti žiji, protože je mi život v zásadě příjemný. Přináší mi určité požitky, ať již hrubě hedonické nebo jemnější eudaimonické: lásku, práci, jídlo, přátelství, spánek, poezii, alkohol, filosofii či drogové opojení.

Z hlediska slasti z uspokojení mých tužeb je jedno, co mi ji přinese; uspokojení jako takové je vždy jedno a též. Hlavní je, aby bylo co největší a nejtrvalejší. Pro vidinu potenciálního dosažení slibné a velké slasti v budoucnosti se tak mohu snadno vzdát průměrné slasti v přítomnosti. Považuji-li za cenné vykonání díla, obejdu se i bez oběda. Názoru, že nějaký druh slasti či uspokojení je cílem lidského snažení, se drží v podstatě všechny filosoficko-etické i náboženské směry a systémy. Liší se pouze v návodu, jak takového stavu dosáhnout.

Tak na samém počátku dějin západní filosofie Řek Aristoteles učí, že cílem veškerého lidského snažení je blažený život. Dosáhneme jej, když se nám podaří harmonizovat dvě hlavní složky, ze kterých je lidská přirozenost složena, a které jsou do jisté míry protichůdné – složku pudovou se složkou rozumovou. Taková harmonizace je podle Aristotela možná a dojdeme jí ctnostným životem, to jest životem uměřeným, v němž nebude ničeho příliš. Ctnostným (čili šťastným) se člověk sice nerodí, ale nic nebrání tomu, aby se jím stal.[1]

Na opačném konci evropských dějin jiný učenec, Sigmund Freud, taktéž učí, že lidský život je motivován touhou po štěstí, a že lidská osobnost je složena, tentokrát hned ze složek tří – Ono, Já a Nad-Já, přičemž složka druhá usiluje na cestě za štěstím o kultivaci složky první skrze tu třetí.

Zatímco však biooptimista Aristoteles byl o možnosti harmonizace a dosažení štěstí pevně přesvědčen a stavěl ji jako bytostně lidský individuální úkol, biopesimista Freud již o tom silně pochybuje. Možnost dosažení štěstí a spokojenosti je podle něj limitována programem biologicky kotveného principu slasti, kterýžto ovládá celý náš duševní aparát. Naše jednání se řídí zřetelem ke vzruchovému napětí, do něhož jsme neustále uváděni. Zvýšení tohoto napětí je pociťováno jako strast, snížení pak jako slastné uspokojení. Slast a strast tedy nejsou absolutní hodnoty tohoto napětí, nýbrž odvíjejí se pouze od rytmu jeho proměn. Pocit štěstí vzniká z náhlého uspokojení nahromaděných potřeb a je svou přirozeností uskutečnitelný pouze jako epizodní jev. Každé trvání vytouženého stavu okamžitě pocit slasti otupí. Jsme ustrojeni tak, že můžeme intenzivně vychutnat pouze kontrast, kdežto vlastní stav jen velice málo. Naše možnosti dosáhnout trvalého štěstí jsou tak v samé jeho podstatě krutě limitovány.[2]

Jsme-li opravdu odsouzeni k věčnému a krvavému vnitřnímu konfliktu, k boji odehrávajícímu se nevykořenitelně hluboko v nás a je-li naším osudem jen věčná touha, která jakoby možnost trvalejšího štěstí vůbec nepřipouštěla, pak jediným cílem života může být pouze odvrácení všeho žalu a utrpení. Je však jasné, že takový život valné ceny nemá, a že žádný pravý požitek neposkytuje.

[1] Srv. Aristoteles: Etika Nikomachova; Jan Laichter, Praha 1937, např. s. 240–242.
[2] Srv. Freud, S.: O člověku a kultuře; Odeon, Praha 1990.

Pokud slasti (nebo alespoň jejich příslib do budoucna) převyšují strasti, má cenu žít. Jakmile však nastane opačný případ a my bezpečně zjistíme, že tomu již nebude nikdy jinak, je přirozené a důsledné spáchat sebevraždu? „Existuje pouze jeden opravdu závažný filosofický problém – a to je sebevražda. Rozhodnout se, zda život stojí nebo nestojí za to, abychom ho žili, znamená zodpovědět základní filosofickou otázku. Všechno ostatní, zda je svět trojrozměrný, zda duch má devět nebo dvanáct kategorií, je až druhotné. Jsou to hry: Nejdříve je třeba odpovědět," vmetá do tváře modernímu člověku Albert Camus.[3]

Jelikož slasti je v životě možno dosáhnout jen velmi zřídka a nakrátko a zřetelně převažují strasti, které každou slast s neúprosnou nutností střídají, je vlastně trvalé štěstí úplně neuskutečnitelné. Bylo by tedy skutečně nejlépe, pokud je to možné (nehrozí-li nám nebezpečí reinkarnace či nějakého jiného trestu), ze života důstojně odejít? Lpění na něm může být posuzováno jako hloupost či zbabělost. Tyto názory hlásal v Alexandrii Hegesias, po jehož přednáškách se vzedmula taková vlna sebevražd, že musel být s přezdívkou Peisithanatos, tj. k smrti přemlouvající, vypovězen z města. A je to ostatně i názor všech, kteří v dnešní době obhajují právo na euthanasii.

Slasti i strasti jsou u různých lidí různé, a je tedy možné, že někdo může mít aktivní bilanci požitků až do vysokého stáří nebo i do smrti. U většiny lidí tomu tak ale není, a je proto nutné se ptát: Jak to, že tedy nepáchají sebevraždu? „V příklonu člověka k životu je něco mnohem silnějšího než všechny bídy světa. Soud těla se plně vyrovná soudu ducha a tělo couvá před zničením. Navykáme si žít, ještě než si navykneme myslet. V tomto závodě, který nás každý den přibližuje smrti, si tělo udržuje nenapravitelný předstih," odpovídá tentýž Camus ve svém slavném *Mýtu o Sysifovi*.[4] Sebevraždě se zpěčuje přirozený biologický pud sebezáchovy, nejsilnější pud vůbec, a tak není divu, že se k ní málokdo rozhoupá.

[3] Camus, A.: Mýtus o Sisyfovi; Svoboda, Praha 1995, s. 14. Camus odpovídá, že biologickou sebevraždu nespácháme jedině tehdy, spácháme-li sebevraždu filosofickou. Je třeba si představit, že Sisyfos, předobraz absurdního člověka, je šťasten. To si lze však představit jen stěží. V Sisyfově situaci by mohl být šťastný jen úplný oligofrén. A jelikož věřím, že Sisyfos jím není, je mi jasné, že až se mu balvan po milionté na stejném místě opět ze svahu svalí, přejdou ho všechny titánské myšlenky na vzpouru a on pozná, že mu bohové určili opravdu ten nejstrašnější myslitelný trest.

[4] Tamtéž, s. 19–20.

Od této chvíle, okamžiku strašného podezření, se tedy budou všechny etické systémy snažit odpovědět na otázku, proč bychom měli překonávat strasti a utrpení, když může být „příjemnější“ se zastřelit. Při jejich posuzování si však musíme být vědomi ohromného nebezpečí, kterého nezůstává žádná pozitivní odpověď natrvalo uchráněna. Na nás všech nyní lpí podezření, že vysvětlení, které podáme, bude jen nepodařenou apologií *statu quo*, zbabělou výmluvou před důsledným koncem, jímž by byla sebevražda. Pokud někdo třeba jen nejasně cítí nedůslednost či hanbu, které se tímto váháním dopouští, vynalézá si nejrozličnější motivy ke své omluvě. Takovým motivem může být docela dobře i Naděje.

Úvod

Bylo by zvrhlým optimismem myslet si,
že člověk je zvíře natolik dokonalé, že není třeba jej vylepšit.
Jean Rostand

Člověk nemusí být vylepšen.
Hans Jonas

Většina lidí se rozhodne zabývat filosofií proto, aby si odpověděla na prastaré otázky, které nás trápí od nejranějšího dětství: Existuje Bůh? Je duše? Je svět konečný, nebo nekonečný? Potrváme, nebo smrtí zanikneme? Má život nějaký smysl? Proč žiji právě Já a právě Nyní? ...

Věda a filosofie

Tradičně je to právě filosofie, která slibuje nalézat nebo přinejmenším hledat odpovědi na takto formulované otázky, nebo jinak řečeno, která nabízí zaujetí rozumového stanoviska vzhledem k totalitě reálného. Termín „rozumový" distancuje filosofii (za filosofii nepokládáme v tomto chápání např. mytopoetiku a la Heidegger II) od čistě praktických, emocionálních či věroučných stanovisek přijímaných bez racionální reflexe. Filosofie vytváří k těmto stanoviskům epistemologickou alternativu. Pouhou alternativu, protože nelze dokázat, že rozum má nad jinými gnoseologickými aktivitami primát.

Problémy filosofie se tedy točí okolo otázek po smyslu lidského života vzhledem k totalitě reality. Filosofie je bytostně antropocentrická.

Je však filosofie skutečným poznáním – vědou o totalitě, která rozšiřuje naše poznatky o realitě, nebo je jen jakousi moudrostí (zracionalizovanou vírou) – koordinací hodnot, která nám usnadňuje orientaci v životě tím, že jej teoreticky zarámuje? Existuje specifický způsob poznání vlastní filosofii,

který by se lišil od poznání speciálně vědeckého, ale který by přesto obsahoval normy a metodologii hodné jména „poznání“?

Zdá se, že mezi filosofií a speciálními vědami není zas tak ostrá hranice, alespoň co se týče problémů, které řeší. Speciální vědy totiž stále častěji přejímají od filosofie problémy, které byly tradičně označovány za čistě filosofické či metafyzické. Věda je bytostně otevřená (alespoň „ideální věda“, jak ji popisuje metodolog vědy Karl Popper – ne už tak úplně „reálná věda“, jak ji popisuje sociolog vědy Thomas Kuhn) a jediným kritériem, které umožní přijmout nějaký problém za náležející speciálním vědám, je možnost zkoumat jej pomocí empirických experimentů, případně logicko-matematické formalizace. Málokterý problém lze proto definitivně klasifikovat jako čistě filosofický (metafyzický) nebo čistě vědecký. Nanejvýš lze říci, že určitá otázka nemá z hlediska vědy aktuální kognitivní význam.

Jako příklad lze uvést problém, zda ve fyzikálním světě vládne hluboký determinismus či indeterminismus, který byl ještě na konci minulého století jednomyslně klasifikován jako problém čistě metafyzický. I když jím částečně stále zůstává, přesto je to nyní i problém současné kvantové fyziky (viz např. protikladné interpretace kvantové fyziky L. de Broglieho a kodaňské školy). Podobně se stává i třeba problém „svobody vůle“ předmětem studia neurověd.

Na druhou stranu taktéž filosofie odjakživa přijímala od speciálních věd nové podněty pro bytostně filosofické reflexe. V posledních desetiletích se například díky kognitivním vědám filosofii otevřela nová pole výzkumu pokrývající nejen její tradiční problematiku, jakou je „teorie mysli“ nebo nověji „problém neuronálních korelátů vědomí“, ale i zbrusu nová témata, jako je „komunikace člověk-stroj“, „reprezentace normálního a patologického jednání“ nebo i reflexe o „právech zvířat“, jež je úzce vázaná na kognitivní etologii, abychom citovali jen některá z nich.

Kdyby tedy žádný problém nebylo možné apriori klasifikovat jako čistě filosofický nebo čistě speciálně vědní, jedna z možností vztahu filosofie k ostatním vědám může spočívat v její schopnosti hledět na věci z ptačí perspektivy, v její schopnosti vztahovat parciální poznatky speciálních disciplín k vyšší rovině obecnosti a řadit je do celku. Ve vztahu ke speciálním vědám může filosofie sloužit jakožto tlumočnice navzájem nekomunikujících oblastí speciálních věd, jako jakýsi kondenzátor či integrátor vědění,

koordinátor kognitivních snah, architekt badatelských projektů a především jako konstruktér světonázorů a emancipačních projektů.

V této práci bych chtěl rehabilitovat pojetí filosofie jakožto královny věd. Filosofie totiž na tuto výsostnou úlohu rezignovala. Rezignovala na ni poté, co se ukázalo, že jediný člověk již nemůže obsáhnout veškeré rychle se rozvíjející specializované vědění. Jsem ale přesvědčen, že filosofie rezignovala předčasně a zbaběle. Nezbylo jí pak než se uchýlit k reflexi jejích vlastních dějin, k nekonečnému komentování komentářů komentářů kdysi průkopnických syntetických děl. Nikoli neprávem je na ni často pohlíženo ze stran speciálních vědců jako na pusté tlachání.

Jistě, jediný člověk nemůže obsáhnout a zpracovat veškeré vědění. To ale ještě přece neznamená, že by nešlo legitimně vytvářet syntézy. Jestliže celek věd může být přirovnán k mikroskopu, pak filosofie na něm představuje objektiv s nejmenším zvětšením. Jistěže s tímto objektivem nepronikneme k detailům, nepronikneme do hloubky a neobjevíme nové říše, zato se nám ale vynoří celek, který bychom jiným objektivem marně hledali.

Stav věd bez této sjednocující perspektivy pěkně ilustruje jedna anekdota, kterou uvádí, ač za jiným účelem, neurovědec Gerald Edelman.[5] Neodpustím si ji převyprávět:

Jeden poměrně paranoidní pán byl přesvědčen, že ho jeho žena podvádí. Proto se za teplé noci vrátil domů poněkud dříve než obvykle a v záchvatu žárlivosti prohledal dům odshora dolů. Marně. Pořád ještě rozzuřen se vrhnul k oknu, aby se ujistil, že milenec neutekl zadním východem. A skutečně spatřil muže, jak si právě pod oknem upravuje límeček košile a utírá čelo. Zcela bez sebe popadl nejbližší předmět, což byla ohromná lednice, a s nadlidskou silou ji mrštil muži na hlavu. Hned na to se v důsledku rozrušení a přepjetí skácel k zemi mrtev.

Další scéna se odehrává v ráji, kde jsou právě přijímáni tři muži. Svatý Petr je chválí, že správně vyplnili všechny vstupní formuláře až na jeden, v němž bylo třeba objasnit okolnosti úmrtí. První muž tedy vysvětluje: „Je to jednoduché. Měl jsem pocit, že se mi doma děje nějaké svinstvo, a tak jsem se vrátil o něco dřív. Všechno jsem prohledal a nakonec jsem našel tady tohohle chlápka. Stoupl mi adrenalin, a tak jsem zvedl ledničku, která

[5] Edelman, G. M.: Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of Mind; Basic Books 1992. Fr. překl.: Biologie de la conscience; Odile Jacob 1992, s. 108.

by jinak byla pro mě příliš těžká, a hodil jsem mu ji na hlavu. Pak jsem dostal infarkt.“ Druhý muž vysvětluje: „Nic moc o příčinách své smrti nevím. Byla teplá letní noc. Zastavil jsem se na chvíli na ulici, abych si rozepnul límec košile a osušil čelo. A najednou mi cosi spadlo na hlavu. Vypadalo to jako lednička.“ A třetí muž: „Vůbec nic nechápu. Jen jsem si zcela mírumilovně seděl v ledničce.“

Poučení je zřejmé: Jednou z úloh filosofie je hrát si na svatého Petra – tj. klást jednotlivým disciplínám otázky a na jejich základě se pokoušet rekonstruovat smysluplné vyprávění o celku, souvislostech a smyslu událostí.

Ale nejen to. Je nesporné, že kromě otázek, jež se mohou stát předmětem bádání speciálních věd, existuje celá řada nikoli nesmyslných problémů, které se povětšinou točí, jak již bylo řečeno, kolem otázek po finalitě lidského života a které z hlediska speciálních věd aktuální kognitivní význam nemají a snad jej ani mít nemohou. Mají jej však z hlediska lidského. „I kdyby se věda v rovině kauzální explikace neodvážila slíbit, že nás dovede ke klidu ducha, ať je to tedy filosofie s její nekonečnou řadou „proč“, jež bezpochyby nemají žádný smysl a jež bezpochyby nemají právo být vypuštěna z lidských úst, jež však nedokážeme spolknout, když nám je metafyzická nevolnost nažene do jícnu,“ oprávněně konstatuje Jean Rostand.[6] Člověk, aby mohl žít, musí věřit v nějaké hodnoty a musí je umět hierarchizovat, čímž vždy empirické poznání překračuje. Jednou z výsostných úloh filosofie pak může být snaha tyto hodnoty koordinovat s vědeckým poznáním, neboli snaha slučovat to, v co věříme, s tím, co si myslíme, že víme.[7]

A do třetice je také zřejmé, že filosofie má své oprávnění i jako čistá spekulace. „Filosofovým cílem není podřizovat se výsledkům věd; jeho úlohou není jen pasivní tlumočení toho, co říkají dotyčné vědy o mysli. Filosof si ponechává svobodu navrhovat zcela nové definice a preferovat jednu teorii před druhou na základě posouzení celku všech vědních aktivit,“ píše o roli filosofie v rámci kognitivních věd filosofka Joelle Proustová.[8] Spekulativní reflexe může určitě být plodná nebo dokonce nevyhnutelná jako heuristický úvod při každém výzkumu. Vede totiž ke kladení nových otázek

[6] Rostand, J.: Ce que je crois; Grasset 1953, s. 75.
[7] srv.: Piaget, J.: Múdrosť a ilúzie filozofie; Pravda, Bratislava 1977, s. 257.
[8] Proust, J.: Comment l’esprit vient au betes. Essai sur la représentation, Paris, Gallimard, 1997, s.13, viz. též s. 344 – 345.

a vytváření hypotéz. Vadou spekulace ovšem je, že kritérium její verifikace či falzifikace nemůže být než subjektivní.

Avšak filosofie nemá co dokazovat a ani to nesvede. Na to jsou tu speciální vědy, i když, jak víme, i jejich důkazy jsou pouze pravděpodobnostní povahy a navíc měnlivé jak obrázky v krasohledu. Filosofie zkoumá důsledky, které plynou z různých možných stanovisek, a hodnotí je v podstatě podle axiologických kritérií – tj. v posledku podle toho, nakolik vyhovují lidským potřebám v té které době. A ty nejniternější potřeby se zas tolik nemění.

Filosofie medicíny

Povaha univerza je evoluční. Systémy podléhající evoluci nacházíme všude. Jedním z evolučních systémů je nepochybně i kultura, kterou lze definovat jako způsob života, akumulace tradic, poznatků a zvyků předávaných z jedince na jedince a z generace na generaci skrze nápodobu a učení.

Každá kulturní epocha (v rámci určitého kulturního okruhu) se vyznačuje specifickými otázkami a problémy, před které je postavena a se kterými se musí vyrovnat. Tyto problémy ji zároveň i definují.

V posledních desetiletích se začíná stále ostřeji rýsovat nový trs nanejvýš naléhavých a pravděpodobně vysoce kulturotvorných otázek, které načrtává vývoj věd o životě a člověku (sciences of life, sciences of man). Jedná se o otázky, které před nás staví vývoj biomedicínských technologií nesoucích možnosti intervence do toho, co jsme si navykli považovat za neměnný atribut veškeré lidskosti. Je totiž potenciálně možné měnit jak fyzické, tak biopsychické vlastnosti člověka, a to dokonce i člověka dosud nenarozeného. Naše biologické dědictví lze manipulovat nejrozmanitějšími způsoby.

Samotný vývoj přírodních věd nás tedy staví před nutnost znovuotevřít některé prastaré filosofické problémy, o kterých si někdo mohl myslet, že jsou dávno vyřešené či překonané. Je proto nanejvýš nutné znovu se zamyslet nad tím, kdo je vlastně člověk, co jsou to hodnoty a odkud pramení či jaký je jejich ontologický status, a na základě toho se pokusit najít nějaké kritérium morálního zohlednění, kritérium toho, co můžeme či máme činit. Neboť je zřejmé, že ne vše, co dělat můžeme, zároveň i dělat máme.

Takovou práci nemohou podniknout přírodovědci, alespoň ne jakožto přírodovědci, nýbrž pouze filosofové – jimiž jsme ostatně v tomto případě všichni. Nejde tu totiž o to, *co je*, což zkoumá přírodověda, nýbrž o to, *co býti má*, což je výlučnou doménou právě filosofie.

Když si uvědomíme míru moci, kterou nám do rukou vkládá moderní medicína, nevyhnutelně narazíme na klíčový problém: K čemu tuto naši novou nevídanou moc využít? Jakou filosofii přijmout pro medicínu třetího tisíciletí?

Filosofii novověkého lékařství lze pěkně vystihnout otázkou, kterou si před více než dvěma sty lety položil lékař Giovanni Battista Morgagni[9] a jež se stala základním principem kauzální medicíny: *Ubi est morbus?* Kde je nemoc? Jedině poznáme-li dobře, kde je nemoc a čím je způsobována, můžeme proti ní účinně terapeuticky zasáhnout. Neboť skutečně účinná může být pouze terapie kauzální – útok na pravé příčiny nemoci, jež je třeba odhalit – a nikoli jen terapie symptomatická, terapie zaměřená na zjevné potíže. Z konstatování určitých potíží ovšem musíme pochopitelně vyjít.

Dnes však začíná být stále jasnější, že tato otázka nestačí. Medicína, která dokáže od základů měnit člověka (včetně jeho povahy psychické), si musí položit mnohem základnější filosofickou otázku: *Quid est morbus?* Co vlastně je nemocí? Co je zdraví? Jaký je rozdíl mezi normálním a patologickým?

Normální a patologické

Mezi lety 1985 a 1988 proběhl výzkum, který měl dokázat (což se nepodařilo), že systematizace a banalizace prenatální diagnostiky sekundovaná případným přerušením těhotenství nutně způsobí zhoršení životních podmínek dětí, které se s nežádoucí vadou již stačily narodit.[10] Autorka se tehdy dotazovala 246 osob – rodičů dětí s Downovým syndromem a zároveň i žen, které podstoupily prenatální diagnostiku, jež by „zavčas“ odhalila případnou malformaci. Všem mimo jiné kladla otázku, zda chtějí mít do-

[9] Srv. Nuland, S.B.: Doctors, the Biography of Medicine; Vintage Books, New York 1998. Př.: Lékařství v průběhu staletí; Euromedia Group 2000, s. 221.

[10] Uvedeno z: Fagot-Largeault, A.: Normativité biologique et normativité sociale. In: Changeux, J-P. (pořadatel): Fondements narurels de l'éthique; Odile Jacob 1993, s. 195–196.

konalé dítě. Odpověď byla téměř jednomyslná: „Nechci, aby mé dítě bylo dokonalé, chci, aby bylo normální."

Co tím matky ale chtěly říct? Je totiž zřejmé, že obsah pojmů normální či naopak patologický je poměrně nejasný, mnohoznačný a arbitrární. Bývá upozorňováno na to, že termín „normální" může znamenat jak „statisticky průměrný", tak i „prototypicky ideální".

Biologové vědí, že v přírodě neexistuje *a priori* žádný markantní rozdíl, žádná ostrá hranice, mezi formou úspěšnou a formou neúspěšnou, tedy mezi normálním a nenormálním – patologickým. O hodnotě určité formy rozhoduje až její budoucnost. To, co se může jevit jako nenormální, to jest odchylné od statisticky významného typu, nemusí být nutně vždy jen patologické, tj. neživotné a zhoubné, nýbrž se změnou ekologických vztahů se může stát z výjimky pravidlem, a to i pravidlem ve smyslu statistickém. Neboť v evoluci, jak pěkně vystihuje Canguilhem, „jsou úspěchy opožděné nezdary a nezdary jen potracené úspěchy."[11] Všichni živočichové jsou v podstatě „normalizovaná monstra". Neexistuje druh, u kterého by vedle „normálních" individuí nepřežívali i jedinci nějak excentričtí, zvláštní, mutantní. Na určitém stupni genetické a behaviorální plasticity je totiž závislá adaptační schopnost a tudíž i životaschopnost druhu. V určitých chvílích mohou být i ty nejriskantnější genetické pokusy zdárné a blahodárné. K tomu je nutno přičíst i fakt, že příroda nějaký typ v absolutním slova smyslu nezná. Existují jen individua, z nichž každé je jedinečné. I samotný biologický druh je kategorií poměrně vágní s neurčitými okraji.

Jak upozorňuje Canguilhem[12], ani o živém organismu, ani o prostředí nelze uvažovat v pojmech normálnosti a anormality odděleně, nýbrž vždy jen v relaci.[13]

Jestliže tedy nějaká anomálie, jíž je individuální variace na specifické téma, nemůže být prohlášena za patologickou bez zřetelu k životnímu prostředí a ke způsobu života, pak ani problém patologického u člověka nemůže zůstat záležitostí čistě biologickou. Neboť lidská aktivita, práce a kultura neustále mění lidské životní prostředí. Člověk je bytostí, která dosáhla určitého stupně biologické dokonalosti – v tom smyslu, že může

[11] Canguilhem, G.: La connaissance de la vie; J. Vrin 1971, kap. Le normal et le pathologique, s. 160.
[12] Tamtéž, s. 161.
[13] Učebnicovým příkladem je srpčitá anemie. Viz. kap. Genové manipulace.

vytvářet nová prostředí namísto toho, aby pasivně snášel změny toho starého.

Mnozí filosofové a sociologové ukazují, že pojem „normální“ je z velké části sociální konstrukt. Hodnocení je totiž aktivita subjektu. Ze samotného pojmu hodnoty plyne, že nemůže být než hodnotou pro nějaký subjekt. Objektivní hodnota je *contradictio in adjecto*. Omyl hodnotového objektivismu pramení z toho, že v jeho rámci je myslitelná existence nějakého privilegovaného supersubjektu, který stanoví hodnoty pro všechny ostatní a ti pak na nich pouze participují. Takový supersubjekt je například Bůh tradičních náboženství (nebo jím může být třeba společnost). V tom případě by pro pouhé smrtelníky byly hodnoty opravdu „objektivní“ – ne však pro onen božský subjekt, který je konstituuje.

Postmodernisté a především dějiny nás dále poučují, že existuje zcela reálná hrozba „normalizace“ či „diktátu normálního“. Což není příliš často za „nenormální“ prohlášeno vše „odlišné“ a jako nenormální a tudíž nebezpečné i sankcionováno? Nenormální homosexuálové, nenormální psychotikové, nenormální židé, nenormální feťáci. Z těchto důvodů postmodernisté odmítají subjektivní pojem „normální“ používat a operují pouze s bezhodnotovým pojmem „jiné“ či „odlišné“.

Bylo by lákavé říci, že mezi normálním a patologickým není hranice. Co je normální zde a pro jednoho může být patologické jindy, jinde a pro jiného. Tak například řecký dějepravec Herodotos uvádí, že Dareios, perský král, navštívil Řeky a tázal se jich, kolik peněz by chtěli za to, aby pojedli masa z těl svých mrtvých otců. Odmítli to udělat za jakoukoli cenu. Pak Dareios navštívil některé barbarské kmeny, u nichž byla zvykem rituální antropofagie. Těch se zeptal, co by chtěli za to, kdyby své mrtvé příbuzné zahrabali do země. S odporem odmítli. O takové hrůzné nabídce nikdo z nich jaktěživa neslyšel. Herodotos celou záležitost uzavřel poučením: Každý národ si myslí, že jeho zvyky a normy jsou nejlepší. Setkáváme se zde s aporií, na niž narážely všechny etické školy všech dob. Samotný termín normální skutečně nemá žádný absolutní či jedinečný význam.

Znamená to však, že mezi patologickým a normálním není žádného rozdílu? A to ani v medicíně? Což je nutné rovnou souhlasit s tvrzením, že „za nemoc se v dané epoše a v dané společnosti pokládá v posledku to, co je prakticky nebo teoreticky medikalizováno,“ jak píše Michel Foucault? Není tomu spíše tak, že „medicína existuje především proto, že se lidé cítí

nemocní," jak se domnívá Georges Canguilhem? Pak by ale bylo třeba i s Canguilhemem uznat, že „bez pojmu normálního a patologického by byla lékařská činnost i lékařské myšlení nepochopitelné."[14]

Normální opravdu nelze definovat odkazem na statistický průměr. Vždy se totiž jedná o referenci individua k sobě samému ve vztahu k proměnlivému prostředí. Jinými slovy o normálnosti rozhoduje samotný subjekt, samotné individuum. Lékař má co dělat vždy pouze s jedincem. Jak říká Claude Bernard: „Neexistuje žádné léčení lidského typu, lidského druhu." V očích subjektu však rozdíl mezi normálním a patologickým nepochybně existuje. Jakmile se někdo začne cítit nemocný, jakmile si třeba jen řekne, že je nemocný (psychosomatika), jakmile se chová jako nemocný, ocitá se v jiném universu, v universu patologického. Relativita normálního by neměla být pro lékaře záminkou k tomu odmítat pomoc pacientovi. Pro pacienta je patologický stav, nemoc, ne ztrátou nějaké normy, nýbrž ztrátou schopnosti aktivní účasti na stylu života, který mu byl dříve vlastní, a kterého si přeje znovu dosáhnout.

„Člověk je opravdu zdravý tehdy, jestliže je mocen více norem, jestliže je více než normální, jestliže je nadnormální," konstatuje Canguilhem.[15] Zdraví je luxus moci onemocnět a zase se uzdravit. Jakákoli ne-moc je naproti tomu omezení schopnosti překonat nežádoucí stavy. Stojí za zamyšlení, že i latinské slovo valere, z něhož v mnoha jazycích pochází výraz pro hodnotu (angl. value, fr. valeur), znamená být zdravý, být při síle, být schopen.

Moci kráčet, vidět, slyšet, být relativně bez bolestí a nepohody, moci komunikovat – to všechno jsou kvality, bez kterých by se většina z nás cítila ve svém životě zásadně ochuzena. Že se nejedná o předsudek, nýbrž o genuinní hodnoty, dokazují především sami handicapovaní, kteří vyhledávají lékařskou pomoc, aby byli své ne-moci zbaveni. Kolik z nich by odmítlo zázračný lék, který by jim jedním rázem navrátil plnou moc nad jejich nohama, očima, ušima, s tím, že život s handicapem není nic nenormálního, v ničem horší než život bez handicapu? Jistěže je možné stále tvrdit, že jsou handicapováni společností a ne svou fyzickou nebo mentální situací. Jistěže je možno prohlašovat, že když rozhodujeme o tom, zda se má dítě narodit s handicapem, nebo bez handicapu, a přikloníme se k druhé možnosti, jednáme pouze na základě sociálního předsudku. Nehodlám niko-

[14] Canguilhem, op. cit., s. 155.
[15] Canguilhem, op. cit., s. 167.

mu tento názor brát. Chci jen upozornit na to, že je velký rozdíl mezi zvolenou a nezvolenou alteritou. Pokud si někdo zvolí úděl na kolečkovém křesle, nezbývá než jeho životní experiment obdivovat. Pokud si ale někdo přeje se z něj dostat, a to ať již z jakéhokoli důvodu, pak je povinností medicíny mu v tom za použití všech legitimních prostředků pomoci.

To je asi banální. Co když ale někdo za nemoc, za nenormální, považuje to, že nemůže létat, nebo že nevidí ultrafialové záření, nebo že neběhá rychle jako gepard, nebo že stárne a že zemře...? Nebo, buďme prozaičtější, že nemá prsa jako Dolly Buster, nebo naopak že má penis, ačkoli by měl raději vagínu? Ve jménu jakých kritérií či principů někomu odmítat splnit jeho byť ty nejbizarnější tužby, nemůžeme-li se odvolávat na nějaké předem dané normy?

Nejznámější definicí zdraví je ta, kterou publikovala v roce 1946 Světová zdravotnická organizace (World Health Organization), a která říká: „Zdraví je stav, kdy je člověku naprosto dobře, a to jak fyzicky, tak psychicky i sociálně. Není to jen nepřítomnost nemoci a neduživosti."[16] Komu však je jak fyzicky, tak psychicky i sociálně naprosto dobře? Odvážím se tvrdit, že málokomu. Je-li zdraví takto definováno, pak je pro naprostou většinu lidí nedosažitelné. A souhlasí se mnou i nestor československé psychiatrie Vladimír Vondráček, který říká, že „nemocných je více než zdravých".[17] A v jistém smyslu jsme nemocní dokonce všichni.

Anamnéza

Anamnéza je totiž zřejmá. Je jí obdoba onoho od věků pociťovaného freudovského „Das Unbehagen"[18]. Cítíme nevolnost. Nevolnost v obou jejích významech: nevolnost nutící ke zvracení i nevolnost jako nedostatek volnosti.

Na jedné straně je to nevolnost ze sebe samého, z vlastního křehkého a nedokonalého těla, těla náchylného k tisícům nemocí a podléhajícího

[16] Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease and infirmity. Uvedeno z: Křivohlavý, J.: Psychologie zdraví; Portál, Praha 2001, s. 37.
[17] Vondráček, V.: Úvahy psychologicko-psychiatrické; Avicenum, Praha 1975, s. 21.
[18] Tato nevolnost ovšem nemusí být způsobována jen dusivou kulturou, jak si představoval Freud.

všemožné zkáze. „Pohané i křesťané (ač ne všichni pohané ani všichni křesťané) se předháněli ve vršení urážek těla; tělo pro ně bylo ‚hlína a kalná krev', ‚špinavý pytel lejna a moči'; člověk se v něm topí jak ve špinavé břečce."[19] Plótínos se styděl za to, že vůbec má tělo, a svatý Antonín se rděl pokaždé, když musel jíst anebo uspokojovat nějakou jinou tělesnou potřebu. Život těla znamenal odjakživa smrt duše, spása se nacházela v jeho umrtvení. Slovy jednoho pouštního Otce: „Zabíjím je, jelikož zabíjí mne."[20]

Ačkoli to nemusí být na první pohled zřejmé, stanovisko „extrémního současníka" není příliš odlišné.[21] Tělo se i dnes jeví být jako neudržitelná limita touhy, její nevyléčitelná nemoc. Nepřijatelné je stáří, smrt a nemoc: „Lidské maso je až nevkusně náchylné ke zkáze, mrtvolné až k šílenství, je nejen sídlem chorob, je samo nemocí, nevyléčitelnou nicotou, žalostně zdegenerovanou fikcí... a tolik jsem jím posedlý a ovládnut, že můj duch jsou jen vnitřnosti," píše Cioran.[22]

Na straně druhé je to nevolnost z dusivé sociální reality, z ekonomické sociální stratifikace, která se od počátku lidstva také příliš nezměnila. Příjmové rozdíly mezi 20 % nejchudších a 20 % nejbohatších obyvatel světa se od roku 1960 při zvýšení poměru 1 : 30 na 1 : 60 více než zdvojnásobily. Počet chudých vzrostl od 70. let o několik set milionů. Kolem 1,3 miliardy lidí trpí nedostatkem čisté vody, dostatečné výživy, zdravotní péče a školního vzdělání.[23] Údaje jsou to poměrně dobře známé až klišovité, což ale nic nemění na tom, jak jsou alarmující.

Dokonalou, i když dobově podmíněnou anamnézu v tomto směru podal Marx. Terapii viděl v naordinování společnosti beztřídní. Jak známo, neuspěl, a to nejspíše proto, že se mu nepodařilo určit správnou diagnózu. Neptal se, čím je způsobeno to, že se společnost do oněch tříd uspořádává.

[19] Dodds, E. R.: Pohané a křesťané ve věku úzkosti; Nakladatelství Petr Rezek, Praha 1997, s. 42.
[20] Tamtéž, s. 43.
[21] Srv. Le Breton, D.: L'adieu au corps; Éditions Métailié, Paris 1999.
[22] Cioran, E. M.: Le Mauvais Démiurge, Paris, Gallimard, 1969, s. 54. Citováno z: Le Breton, s. 8. Někdo by mohl namítnout, že Cioran je současník opravdu extrémní. Není tomu ale tak. Vzpomeňme si jen na různé projevy moderního umění popírající a negující tělesnost – jako třeba počin Stelarcův popisovaný v kapitole Kyborgizace těla.
[23] Srv. Lafontaine, O., Mullerová, Ch.: Žádný strach z globalizace; Ústav mezinárodních vztahů, Praha 1999, s. 28.

To je však pouhá anamnéza, k níž by bylo možné po libosti přidávat další a další aspekty. Chceme-li navrhnout adekvátní terapii, je nám třeba určit konečnou a správnou diagnózu, tj. odhalit pravé příčiny naší nevolnosti, které se nemusí s pouze subjektivní anamnézou nutně shodovat. Musíme tedy prozkoumat lidskou povahu, „lidskou přirozenost", situaci, do které se člověk rodí.

Axiomy

Již starým stoikům bylo zřejmé, že o lidské přirozenosti, o smyslu života individua, o jeho cestě za štěstím, nelze hovořit bez pochopení rázu všeho rozsáhlého a složitého společenského i přírodního dění, v němž je život individua pouze nepatrnou součástí. Proto stoikové – a obdobně třeba taoisté – důsledně podřídili otázku po smyslu individuálního lidského života, a problémy etiky vůbec, filosofii – teorii obecných zákonů přírody i společnosti, o jejichž poznání se usilovně snažili.

Východiskem úvah o světě a člověku v něm nám proto bude biologicky, tj. evolučně inspirované myšlení, rámované obecně přijímanou teorií biologické evoluce přirozeným výběrem, obohacenou o poznatky molekulární genetiky – tj. neodarwinismus. Budu se snažit prozkoumat etické důsledky, které z této teorie plynou, důsledky, které by v případě její pravdivosti měly dalekosáhlý význam pro konkrétní lidský život.

Myšlenku biologické evoluce, evolučního původu člověka a konec konců i celého univerza nepřijímám jako nediskutovatelný fakt, ale daleko spíše jako hypotetický předpoklad, z něhož budu vycházet. Neboť, jak již bylo řečeno, filosofie nemá co dokazovat. Proto i já budu vycházet z několika dále nezdůvodňovaných (protože nezdůvodnitelných) předpokladů. Na několik axiomů má přitom každá teorie právo, ostatně se bez nich ani neobejde. Zde jsou:

1. Podstata universa je evoluční.
2. Zbytečné utrpení (utrpení v tom nejširším slova smyslu) je eticky nepřijatelné, je tedy zlem.
3. Největší etickou (i ontologickou) dignitu má individuální svoboda, je tedy dobrem. Individuální svoboda (chápaná jako autonomie) je předpokladem všeho dalšího.

4. Nežijeme v nejlepším z možných světů.[24]
5. Adekvátní poznání reality je alespoň částečně možné.

Filosofie osvobození

Nemá smysl zastírat, jakým romantizujícím motivem je celá záležitost vedena. Motivem značně historicky profláknutým a diskreditovaným: totiž humanistickou touhou po emancipaci člověka. Touhu po emancipaci člověka totiž nepovažuji jako Lyotard a mnozí jiní postmodernisté za zastaralou metanaraci. Vždyť co je zastaralého na touze po svobodě? Svobodě ovšem chápané ne jako svoboda zvůle, ne jako anarchie individuálních rozmarů. Svoboda zvůle jedince pochopitelně může a přímo musí být omezena. To však nikoli ve jménu nějakého abstraktního, byť komplexního celku, natož pak druhu, ale pouze „celku" jakožto obyčejné sumace všech individuí z masa a kostí i s jejich partikulárními zájmy.

Svobodu považuji za jednu z nejdůležitějších komponent lidskosti člověka. Nerad bych, aby v tomto bodě došlo k mýlce. Lidskostí chápu ne nějakou podstatu, byť biologickou, nýbrž postulát – tj. vzor lidské přirozenosti, který jsme si stanovili a k němuž se snažíme přiblížit. „Lidskost neboli úcta k člověku (*Humanitas seu Modestia*) je žádost konat to, co se lidem líbí, a nekonat to, co se jim nelíbí," píše Spinoza.[25] Humanita není nějakou esencí či podstatou člověka. Člověk je popravdě často příliš málo lidský, humanita je desideratem. V tomto a pouze v tomto smyslu jsem humanistou. „Cílem humanismu není bránit jakýsi biologický druh (humanismus není odrůdou ekologismu), ale spíše to, co ze sebe člověk teprve dělá," píše Comte-Sponville.[26] Humanismu nejde o to, jaký člověk je, ale o to, jaký být má – tj. jaký chceme, aby byl.

Otázkou ovšem zůstává, zdali je možné stanovit takovýto minimální všeobecně přijatelný vzor lidské přirozenosti na základě intersubjektivní

[24] V tomto případě se snad nejedná ani o axiom. Že nežijeme v nejlepším z možných světů, vyplývá nejen z toho, že je zde spousta věcí, které volají po nápravě, ale především z faktu, že jsme i mnohých konkrétních vylepšení – ve smyslu snížení sumy utrpení ve světě – již dosáhli. Například v lékařství.
[25] Etika, III, Def. afektů 43.
[26] Comte-Sponville, A.: Valeur et vérité (Etudes cyniques); PUF 1994, s. 227.