

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra systematické teologie a filosofie

MUDr. Martin Moravec

**Kazuistika jako nástroj k řešení eticky
náročných lékařských rozhodnutí**

Diplomová práce

Vedoucí práce: MUDr. Jan Fošum, Dr. theol.

Praha 2019

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 18. června 2019

MUDr. Martin Moravec

Bibliografická citace

Kazuistika jako nástroj k řešení eticky náročných lékařských rozhodnutí [rukopis] : diplomová práce / Martin Moravec ; vedoucí práce: Jan Fošum. -- Praha, 2019. -- 107 s.

Anotace

Kazuistický způsob řešení etických otázek má své kořeny již ve starověku a křesťanské prostředí jej s úspěchem dále rozvinulo. Přesto je zhruba od poloviny 17. století kritizován z důvodu zneužívání a údajné nevědeckosti, a takto následně opouštěn. Zesměšňující kritika Blaise Pascala v jeho „Listech venkovanovi“ představuje kazuistickou morálku jako nauku, kterou lze ospravedlnit prakticky cokoli, a takové hodnocení přetrvává do dnešních dní. Ve stejné době docházelo k oslnivému rozvoji matematizovaných přírodních věd a podobná matematická exaktnost byla očekávána i od ostatních oborů, měly-li být brány vážně. Také etika se zaměřila na hledání abstraktních obecných principů, které by oblast morality popsaly, obsáhly a vysvětlily, a hodnota kazuistiky začala být spatřována pouze coby ilustrace takových principů. V této práci jsem se pokusil o rehabilitaci kazuistiky a vycházel jsem přitom z knihy amerických autorů Alberta R. Jonsena a Stephena Toulmina „The Abuse of Casuistry“ z roku 1988. Jedním ze záměrů této práce je představit tuto u nás ne příliš známou monografii. Kazuistiku jsem pak jako etickou metodu vyzkoušel na příkladech lékařského rozhodování o přechodu z léčby kurativní směrem k symptomatické u pacientů s devastujícím postižením centrální nervové soustavy. Na závěr jsem diskutoval legitimitu a místo kazuistiky v etickém uvažování a to z pohledu filosofické etiky i křesťanské teologie.

Klíčová slova

etika, moralita, kazuistika, etické nástroje, etické principy, lékařská etika

Abstract

The casuistical manner of dealing with ethical issues goes as far as to the antiquity, and afterwards it was considerably developed in Christianity. Nevertheless from the half of the 17th century it was criticized because of abusing and due to the supposedly

„unscientific“ character and subsequently it has been abandoned. The ridiculous criticism of Blaise Pascal in his „Provincial Letters“ has presented the casuistry as a way in which it is possible to justify almost any behaviour and this evaluation has remained up to the present day. In the same era the mathematization of natural sciences has led to impressive successes and the similar mathematical exactness was expected also in other fields of the human knowledge. Also ethics was concerned with seeking such abstract general principles, which were supposed to describe, cover and explain the whole field of morality. The value of casuistry was seen only as an illustration of such principles in an individual case. In my diploma thesis I attempted to rehabilitate the casuistry as an ethical method. I discussed the book of American authors Albert R. Johnes and Stephen Toulin „The Abuse of Casuistry“ from the year 1988. The presentation of this publication is one of purposes of my thesis. Then I examined the casuistry as an ethical method in cases of medical decisions about the type of treatment of patients with devastating harms of the central nervous system – whether curative or symptomatic. In the end I discussed the legitimacy and the significance of the casuistry in the ethical reasoning – from the point of view of the philosophical ethics and Christian theology.

Keywords

ethics, morality, casuistry, ethical approaches, ethical principles, medical ethics

Počet znaků (včetně mezer): 233879

Poděkování

Velmi děkuji panu MUDr. Janu Lukáši Fošumovi, Dr. theol. za cenné rady, kritické připomínky a celou jeho pomoc při přípravě této mé práce. Zároveň chci poděkovat MUDr. ThLic. Jaromíru Matějkovi, Th.D., Ph.D., který mě k danému tématu přivedl. Děkuji i všem ostatním, kteří mě jakkoli podpořili. Předně naší řeholní komunitě vytvořením zázemí pro psaní práce. Ale také ostatním za jejich inspirace a modlitby.

MUDr. Martin Moravec

Obsah

Úvod.....	10
1. Kazuistika a její místo v etické orientaci	13
1.1 Uvedení do řešené problematiky	13
1.1.1 Charakter a povaha etiky	13
1.1.2 Charakter a povaha etiky lékařské	16
1.1.3 Kazuistika a situační etika	17
1.1.3.1 Význam okolností	18
1.1.3.2 Výjimky z obecných zákonů	20
1.1.3.3 Pravděpodobnost závěru	22
1.1.3.4 Taxativní výčet	25
1.2 Historický přehled - kazuistika v etickém zdůvodňování	27
1.2.1 Kořeny kazuistiky ve Starověkém Řecku a zvláště u Aristotela	27
1.2.2 Kořeny kazuistiky v Římské říši, ve stoicismu a zvláště u Cicerona	31
1.2.3 Kazuistika a její prvky v biblických textech a rabínském judaismu.....	36
1.2.4 Kazuistika a její prvky v křesťanském starověku	39
1.2.5 Kazuistika a její prvky ve středověku	43
1.2.6 Vybrané teologické otázky související s kazuistickým zdůvodňováním.....	47
1.2.7 Vrcholná éra kazuistiky – obecný přehled.....	52
1.2.8 Vrcholná éra kazuistiky – vybraní autoři a témata	55
1.2.9 Probabilismus a diskreditace kazuistiky	59
1.2.10 Ústup kazuistiky.....	64
1.3 Kazuistická metoda.....	69
1.3.1 Paradigma a analogie	70
1.3.2 Maximy	70
1.3.3 Okolnosti.....	70
1.3.4 Pravděpodobnost.....	71
1.3.5 Kumulace argumentů	71
1.3.6 Rozhodnutí.....	72
1.3.7 Definice kazuistické metody.....	72
2. Kazuistika a její využití pro lékařské rozhodování	74
2.1. Prvky kazuistické metody.....	74

2.1.1 Kazuistika a na ní založená metoda.....	74
2.1.2 Systém kazuistické metody	75
2.1.3 Posuzování případu paradigmatickým.....	76
2.1.4 Normativita kazuistiky	76
2.1.5 Chybně stanovené paradigma.....	79
2.1.5 Vzdálené případy.....	81
2.2 Příklad použití kazuistiky.....	82
2.2.1 Mladý pacient s rychle progredujícím postižením CNS.....	83
2.2.2 Pacientka s devastujícím nitrolebním krvácením.....	88
2.2.2 Starší pacientka s hemoragickou cévní mozkovou příhodou	89
3. Kazuistika v širším kontextu.....	91
3.1 Kazuistika a charakter morality	91
3.2 Kazuistika a křesťanský pohled na moraliťu	96
Závěr	99
Seznam použitých zkratek	103
Seznam literatury	104
Elektronické zdroje	106

Úvod

Základním tématem lékařské etiky je její ukotvení. Běžně se uvádí čtyři principy dle autorů Beauchampa a Childresse: dobročinnost, neškození, spravedlnost a autonomie. Jejich výhodou je vcelku souhlasné přijetí odbornou veřejností. Nevýhodou však jejich obecnost, která umožňuje značně rozdílné interpretace. Dalším úskalím je pak nedostatečný návod stran jejich aplikace v konkrétních případech, zvláště pokud se jednotlivé principy dostanou do konfliktu a je třeba rozhodnout, kterému z nich dát přednost.

Kazuistická metoda řešení etických otázek má své kořeny v antice – v aristotelské filosofii, ve stoicismu, v římském právu a v rabínském židovství - a byla přijata a rozvinuta v křesťanském prostředí. Svě největší slávy dosáhla přibližně mezi lety 1550-1650 v římskokatolickém prostředí. Následně byla v obecném povědomí, ne zcela spravedlivě, znevážena, kromě jiného geniální satirou Blaise Pascala „Listy venkovanovi“ z let 1656-7. V následných třech staletích (až cca do 60. let 20. stol.) se úsilí filosofické etiky obrátilo k hledání základních etických principů, ze kterých by bylo možné vyvodit správná rozhodnutí v jednotlivých etických otázkách. Kazuistika, která řeší konkrétní případy, argumentuje paradigmatickými případy a analogií a nevyvozuje své závěry z několika málo základních principů, začala být považována za metodu „nevědeckou“, bez jasného ukotvení a snadno zneužitelnou. Často byla spojována s přístupem, který je schopný „eticky“ obhájit téměř cokoli, jak je to jen potřeba – tj. na způsob „situační etiky“, která ve své argumentaci vyzdvihuje jedinečnost každé konkrétní situace oproti jasně uznaným obecně platným principům.

Celá snaha o takřka „geometricky přesně uchopenou“ etiku na způsob matematizovaných přírodních věd dobře zapadá do způsobu uvažování oněch přibližně tří set let (1650-1960). Avšak zcela opomíjí zakládající dílo celé filosofické etiky, Aristotelovu Etiku Nikomachovu. V ní je oblast etiky přisuzována *praktickému rozumu (frónésis)* a ne *teoretickému vědění (epistéme)*. Podle Aristotela etika nepatří do oblasti demonstrativních věd se základními axiomy a principy, které stačí odhalit, a z nichž by pak bylo možné odvodit řešení každého konkrétního případu. Patří naopak do oblasti praktického rozumu podobně jako námořní navigace či lékařství. Ty spočívají na schopnosti posuzovat jednotlivé situace s ohledem na všechny relevantní (a třeba i mimořádné) okolnosti a na jejich základě volit správný postup. O správnosti se přitom

nemluví ve smyslu geometrické přesnosti, ale adekvátnosti k dané situaci a k cíli, jehož chceme dosáhnout.

60. léta 20. století jsou spojena s rozsáhlým popřením autorit a rovněž poznatelnosti jakékoli základní a nezpochybnitelné Pravdy. V lékařské vědě v té době dochází k novým objevům, vynálezům a používáním nových technologií, které otevírají zcela nové etické otázky (např. spojené s regulací početí a porodnosti či péčí o člověka na konci života ve světle možností špičkové intenzivní medicíny). Tato nová situace byla impulsem pro rozvoj lékařské a biomedicínské etiky. Ono hledání základních principů se však ukázalo málo účinné pro řešení konkrétních případů. Ač je kazuistika jako metoda kritizována, v mnoha případech se jí lékařští etici nedokáží vyhnout a jednají jako kritizovaní kazuisté. Ačkoli je však kazuistika spojována spíše s onou etikou situační, její vrcholná podoba z 16. a 17. stol. je do značné míry odlišná a naší době málo známá.

Jsem přesvědčený, že právě znovuobjevení podoby této vrcholné kazuistiky a překonání jejích slabin může pomoci s řešením konkrétních (a třeba zcela nových) etických otázek v každodenní lékařské praxi i biomedicínském výzkumu. A také, že kazuistika odkazuje na etiku jako na oblast, kde se spojuje oblast obecných základních principů a jedinečnost konkrétní situace, do níž je každé etické posuzování a rozhodování zasazeno. Proto věřím, že kazuistika spojuje a přitom vyvažuje postupy *etiky principů* (odkazující na obecně platné) a *etiky situační* (vyzdvihující jedinečnost každé situace), aniž by se s nimi ztotožňovala.

Od výše uvedeného se odvíjí *první cíl* této mé práce, a sice představit kazuistiku jako metodu etického zdůvodňování a zodpovědět tak základní tezi této práce:

Je kazuistická metoda právem zpochybňována jako hodnotný etický nástroj?

Druhým cílem mé práce je alespoň částečně představit knihu, která sloužila jako její hlavní inspirace a zdroj. Jedná se o „**The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning**“ z roku 1988 amerických autorů **Alberta R. Jonsena a Stephena Toulmina**. Považuji ji za hodnou pozornosti a rád bych na ni touto cestou upozornil ty, kteří se s ní dosud neseťkali.

V první části práce představím nejprve obecně povahu zpracovávaného problému. Následně uvedu historický vývoj kazuistiky jako nástroje etické reflexe. Jsem si vědom rozdílu mezi samotným použitím *kazuistiky* v etické úvaze a něčím, co lze již označit jako *kazuistická metoda*. Přesto spolu oboje souvisí, neboť výhody a limity kazuistik pro etické zdůvodňování odkazují na výhody a limity metody, která na nich má spočívat. Proto bude v této části práce věnována pozornost nejen již rozvinuté kazuistické metodě, ale i historickému přehledu morálního zdůvodňování využívající prvky, z nichž později sama metoda vyrůstá – tj. především kazuistiku.

Ve druhém oddílu práce zkusím použít kazuistickou metodu pro řešení konkrétní otázky lékařské etiky – kdy ustoupit od kurativní a přistoupit k symptomatické léčbě u pacientů s devastujícím poškozením centrální nervové soustavy. Promýšlen bude vztah kazuistiky a etických principů používaných v oboru lékařské etiky včetně jejich limitů.

Třetí část bude krátkou úvahou nad legitimitou a specifickými výhodami kazuistického etického zdůvodňování v širším kontextu, především ve světle filosofické etiky a křesťanské teologie.

1. Kazuistika a její místo v etické orientaci

1.1 Uvedení do řešené problematiky

1.1.1 Charakter a povaha etiky

Od dob Aristotela (384-322 př. Kr.) existuje systematická filosofická reflexe etiky díky jeho dílu „Etika Níkomachova“¹. Etické a morální otázky však patří mezi základní antropologické konstanty a jejich kladení i zodpovídání nacházíme v mnoha starších literárních památkách (např. různé starozákonní biblické texty, Homérova Ilias a Odyssea, řecká dramata typu Sofoklovy Antigony a další). Budeme-li mezi projevy morální povinnosti počítat i rituální pochovávaní vlastních zemřelých, můžeme díky archeologickým nálezům upravených lidských hrobů jít s datací ještě do mnohem starších dob.

Někdy se v etických úvahách rozlišuje mravnost od morality, dále pak etika. Mravnost je pak jednání ve shodě s mravy, tj. se společensky přijímaným způsobem jednání. Moralita je jednání podle vlastního morálního přesvědčení a vlastního svědomí, a týká se tedy spíše vnitřních pohnutek jednajícího. Etika je potom rozumovou reflexí mravnosti a morality a je oborem praktické filosofie².

Sám Aristoteles dělil poznání či vědění do několika oblastí: *epistéme*, *frónésis* a *techné* (mezi další, pro nás však nyní bez významu, by patřilo např. *nús tón archón* – znalost prvních principů). Vědění *epistéme* je spojené s teoretickým rozumem a s poznáváním obecných skutečností a zákonitostí. Jde o poznání charakteristické např. pro geometrii či matematiku, které jsou vědami demonstrativními. Odhalením základních axiomů a principů, jejichž platnost je sama o sobě zjevná, je člověk schopen dovodit všechny další složitější skutečnosti, které z nich nutným způsobem vyplývají. *Techné* odpovídá vědění praktickému, jak něco vytvořit či udělat, které umí předvídat pravděpodobné následky jednání. Příkladem může být např. umění vést porod či abdominální chirurgický zákrok. *Fronésis* rovněž patří k praktickému vědění, tedy tomu, které se týká proměnlivých skutečností. Sem Aristoteles řadí etiku, podobně jako např. námořní navigaci či lékařství (které je třeba chápat, ve shodě s jeho dobou, odděleně od chirurgie). Zde správné a špatné rozhodnutí nemá matematickou exaktnost,

¹ ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*. Jan Laichter: Praha 1937.

² ANZENBACHER, Arno.: *Úvod do etiky*. Zvon: Praha 1994. Str. 17-18.

ale spočívá v adekvátním vyhodnocení okolností konkrétní situace. Přitom objevení nové okolnosti může zcela změnit způsob, jak se k dané situaci musí člověk postavit.³

Aristoteles, zakladatel filosofické etiky, tedy etiku nepřisuzuje oblasti vědění ve smyslu epistémé (ve smyslu teoretické vědy), ale ve smyslu frónésis, která je schopností náležitě vyhodnotit aktuální situaci a adekvátně se v ní zachovat. Tento způsob chápání etiky přejalo a rozvíjelo křesťanství a lze říci, že nebyl problematizován až do novověku.

Již vznik reformace v Evropě na počátku 16. stol., ale daleko více úspěch matematizovaných přírodních věd a společenské proměny zhruba od 2. poloviny 17. stol. (kterými se budu zabývat později) vedly ke změně takového chápání etiky. Etika bez jasných pravidel obdobných matematice či geometrii, tj. ozřejmých axiomů a principů, z nichž by bylo možné nutným způsobem vyvozovat správná rozhodnutí v jednotlivých situacích, tedy etika bez takové systematizace nebyla považována za vědeckou disciplínu.

Vyjádřením ne příliš odlišného způsobu uvažování, které s předchozím koresponduje, je přesvědčení, že etika musí být „zásadová“ a nelze přivolit jakémukoli „laxismu“. Novým mocným impulzem pro takové uvažování byly politické události nejprve ve Francii v době Velké francouzské revoluce (1789-99) a následné politické otřesy i utužování režimů v celé Evropě v 19. století (vznik a boje různých skupin či revolučních ideologií typu republikánství, monarchismu, socialismu, komunismu, nacionalismu atd.).

Ono pojetí etiky jako záležitosti praktického a ne teoretického rozumu, jak ji chápal Aristoteles, se i vlivem těchto okolností prakticky vytratilo. Filosofická etika (resp. morální filosofie) se namísto toho upnula ke snaze o uchopení základních etických principů a axiomů a systematizaci etiky nějakým nadčasovým, provždy platným způsobem.

Při bližším pohledu na jednotlivé představitele filosofické etiky tohoto období však lze poměrně snadno nahlédnout následující: jimi nacházené „nadčasové“ a „neměnné“ filosofické principy daleko spíše než neměnné reflektují charakter své doby a myšlenkového zázemí, z něhož vycházejí. Často lze jejich pokusy o uchopení

³ JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*. Los Angeles: University of California Press 1988. Str. 24-36. Dále ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*, str. 135-137.

základních principů chápat spíše jako vyvažování existujících etických disproporcí. Když např. John Rawls (1921-2002) nachází takový neměnný princip v „neustrannosti“ (překládáno též „spravedlnost“ - v originále „impartiality“), docela dobře jím řeší nespravedlnost jednání vůči černošskému obyvatelstvu v USA. Pokud by však etika měla být vystavena na takovém základním principu, stane se zredukuje se na „etiku cizinců“. Dobře totiž splňuje nároky, jaké máme na mezilidské jednání mezi cizími lidmi – stejné a nestranné jednání vůči všem a nepřekračování určitých daných norem. Zdaleka však neřeší etiku jednání mezi přáteli či v rodině. Ilustrací nevhodnosti takového přístupu jako univerzálního by mohl být následující požadavek na rodiče: aby se ke všem dětem včetně svých vlastních chovali stejně a nikomu nestrnili – od projevů lásky, vedení výchovy, věnování vlastního času až např. po pořizování vánočních dárků.⁴

I veliký Immanuel Kant (1724-1804) a jeho pojetí morality není tak nadčasové, jak se možná na první pohled zdá. Jestliže pro morální jednání zdůrazňuje podřízení se požadavkům rozumu oproti různým osobním náklonostem, vychází z luteránského pojetí lidské přirozenosti jako zcela zkažené hříchem. V takovém pojetí jsou všechny lidské náklonosti, přání a žádosti považovány a priori za špatné – a morální jednání od nich musí za všech okolností odhlížet. Pokud však nepovažujeme všechna lidská hnutí za špatná a přiznáme oprávněnost radosti z dobrého jednání (jak ji předpokládá pojetí ctnosti coby habitu dobrého jednání), pak už lépe nahlížíme historickou a kulturní podmíněnost Kantova přístupu.⁵

V takovém světle lze pohlížet na jednotlivé filosofické přístupy ne jako na konkurenční, ale jako na jednotlivé částečné náhledy, které se dohromady skládají v celkový obraz morality. Každá taková část, je-li kladena na správné místo a je-li jí přikládána adekvátní váha, doplňuje naše celkové uchopení morální reality. Vedle morálních filosofů, kteří hledají neměnné základní etické principy matematického typu, pak proto stojí takoví, kteří chtějí shromáždit jednotlivé zkušenosti s morálním obsahem, ať už je naleznou kdekoli (vč. např. literárních či divadelních děl, v reflexi historických a politických událostí a postav apod.). Jejich cílem je seskládat je

⁴ JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 290-3.

⁵ Tamtéž, str. 287-8.

v co nejucelenější rámeček, a tak vytyčit pole etiky. Tento druhý pohled se přibližuje původnímu pohledu Aristotelovu.⁶

Za třetí pohled pak lze považovat přístup morálních teologů, který je ale také blízký Aristotelovu chápání etiky jako praktické disciplíny. Ten předkládá výčet různých mravně dobrých a špatných jednání, jak je nachází v Písmu, ale také v církevních tradicích. Jednotlivé morální obsahy přitom řadí do větších a obecnějších celků např. podle jednotlivých přikázání Desatera nebo podle jednotlivých ctností a neřestí.⁷

Při vědomí existence různých způsobů chápání morality chci prověřovat tezi své práce o oprávněnosti kazuistické metody coby nástroje etické reflexe a rozhodování. Je třeba ještě předeslat rozdíl mezi kazuistikami jako takovými (tj. jednotlivými případy) a kazuistickou metodou. Kazuistiky mohou být předmětem morální reflexe, mohou dobře ilustrovat nějaký etický problém a hájené principy, mohou pomoci vysvětlit, jak svá etická tvrzení myslíme. Kazuistika se tak může stát dobrým etickým nástrojem. Abychom ale mohli mluvit o kazuistické metodě, musíme předložit nějakou systematickou metodiku využívající kazuistiku pro řešení etických otázek. A takto je myšlena i teze této práce. Přesto však výhody a nevýhody etické reflexe za pomoci jednotlivých kazuistik (nebo např. celých sbírek kazuistik) s naším tématem úzce souvisí, a proto budou v dalším textu promyšleny také.

1.1.2 Charakter a povaha etiky lékařské

Pokud lze výše uvedená tvrzení obhájit pro etiku obecnou, můžeme je také přenést na etiku aplikovanou, v našem případě etiku lékařskou? I zde bezesporu existuje přístup usilující o založení etiky na několika málo základních principech, z nichž by šlo dedukovat řešení případů složitějších. Od dob vlivné učebnice amerických profesorů Toma Beachampa a Jamese Franklina Childresse „Principles of Biomedical Ethics“ (první vydání v roce 1978, sedmé z roku 2013)⁸ jsou za takové pokládány čtyři následující principy: princip autonomie, neškození, dobročinnosti a spravedlnosti. Avšak ačkoli jejich obecné formulování přispělo k jejich veskrze souhlasnému přijetí odbornou

⁶ Tamtéž, str. 293-4.

⁷ Tamtéž, str. 294-6

⁸ BEAUCHAMP, Tom, CHILDRESS, James Franklin. *Principles of Biomedical Ethics*. Seventh Edition. Oxford: Oxford University Press, 2013.

veřejností, současně právě tato jejich obecnost dovoluje mnoho různých a třeba i protichůdných interpretací. Zdaleka pak není vyřešeno, jakým způsobem by s pomocí těchto obecných pravidel měly být řešeny jednotlivé konkrétní případy – a to zvláště, pokud budou jednotlivé principy stát vůči sobě v opozici. Že ona obecnost principů, resp. jejich použití, není všeobecnou, můžeme dobře ukázat na přístupu k principu autonomie v různých sociokulturních kontextech. Mnohem větší váhu bude mít tento princip v USA než např. v kontinentální Evropě a ještě jinou např. v Číně.⁹

Díky novým objevům, vynálezům a technologiím na poli biomedicíny (např. v oblasti genetické diagnostiky a manipulace, in vitro fertilizace či intenzivní medicíny) se od 50. - 60. let 20. stol. postupně objevila řada nových a do té doby neřešených etických otázek. Ani společná shoda stran oněch čtyř základních principů pak nevedla ke shodě v jejich aplikaci a uspokojivým odpovědím na konkrétní problematické situace.

Je proto oprávněné se ptát, zda cesta hledání nějakého pevného etického systému založeného na základních axiomech a principech, z nichž by šlo deduktivně a nutným způsobem vyvozovat odpovědi na každou jednotlivou otázku, je cesta správným směrem. Zda se nesnažíme odpověď hledat způsobem typickým pro ono vědění *epistémé*, kam oblast etiky dle Aristotela a řady jeho následovníků vůbec nepatří.

V dalších částech své práce se pokusím přiblížit vznik a rozvoj kazuistické metody, jejíž vrcholná podoba z let cca 1550-1650 je dnešní odborné veřejnosti možná málo známá. Zda tento přístup nabízí nové možnosti pro uchopení a řešení etických otázek (zde zvláště s ohledem na oblast biomedicíny) je třeba posoudit následně. Nicméně přístup kazuistiky tohoto období je možná daleko více ve shodě s Aristotelovým pojetím etiky a odpovídal by onomu druhému, resp. ještě spíše třetímu chápání morality, jak byly představeny v předchozí části 1.1.

1.1.3 Kazuistika a situační etika

K etice se často přistupuje způsobem typickým pro demonstrativní vědy, ačkoli možná patří do jiného typu vědění než teoretického, a sice k praktickému rozumu.

⁹ Viz např. JOHNSEN, Albert R. *Casuistry and Clinical Ethics*. in: SUGARMAN, Jeremy, SULMASY, Daniel P. editors. *Methods in Medical Ethics*. Washington, D.C.: Georgetown University Press 2010. Str. 111-112.

Kazuistický přístup jí proto může být z tohoto pohledu bližší. Kazuistice je však vyčítáno, že je pouhou *situační etikou*. Ta je spojená s přístupem, který vyzdvihuje jedinečnost každé etické situace oproti nějakým obecně platným a závazným principům. To celé do té míry, kdy se může povědomí o nějakém obecně platném v oblasti etiky zcela vytratit. S odkazem na jedinečnost každé situace a neopakovatelnost okolností pak může být reálné obhájit prakticky jakékoli jednání. Tento přístup má mnoho co do činění se subjektivismem a relativismem. Je proto třeba prokázat, zda kazuistika je či není něčím odlišným. I ona se totiž odvolává (stejně jako etika situační) na okolnosti, výjimky či pravděpodobnost (a ne matematickou jistotu) svých závěrů.¹⁰

V pozadí přístupu situační etiky může být např. přesvědčení o *absolutně* určující roli konkrétních okolností na mravní charakter jednotlivého jednání. Jiným takovým předpokladem je přiznání práva na výjimky z *každého* etického zákona, čímž se vlastně platnost takových zákonů relativizuje. A ještě jinou příčinou je chápání správnosti morálního úsudku jako *pouze* pravděpodobného, protože v etice žádná „geometrická“ přesnost a jistota neexistuje – tedy předpoklad vylučující *jakoukoli* jistotu morálního úsudku.

Tyto prvky jsou součástí také kazuistického přístupu, a je proto potřeba se jimi nyní zabývat. Má-li být kazuistika opravdovým etickým nástrojem, je potřeba ověřit legitimitu i limity těchto prvků, a také odlišit její přístup od přístupu oné etiky situační. Právo na výjimky, význam okolností jednání či pravděpodobnostní charakter morálních úsudků narušuje chápání etiky jako uceleného, nadčasového a provždy platného systému, z něhož lze nutným způsobem a bezchybně vyvozovat odpovědi na všechny dílčí etické otázky. Současně však může vést k pocitu, že *všechno* je jen věci pohledu a že etické soudy jsou vlastně ze své podstaty *nemožné*. To by ale vedlo k ospravedlnění libovůle. Kazuistická metoda by pak nemohla být chápána jako legitimní etický nástroj, ale jako příklad morálního sofismu.

1.1.3.1 Význam okolností

Jaký význam pro naše etické hodnocení a morální rozhodování mají okolnosti? Má být jednání posuzováno s ohledem na ně, nebo mají být pro takové hodnocení irelevantní?

¹⁰ JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 272-273.

Aristoteles v Etice Nikomachově vyjmenovává osm okolností, jejichž neznalost může činit skutek v úhrnu nechtěným. Cicero jich vyjmenovává sedm, a takto budou od počátku středověku vyučovány v rámci rétoriky v podobě jakési mnemotechnické pomůcky: quid, quod, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando (tj.: kdo, co, kde, s pomocí čeho, proč, jak, kdy). Aristotelův osmý „vůči komu/čemu“ byl znovuobjeven spolu s jeho Etikou v době sv. Tomáše a ke známým Ciceronovým připočten.¹¹

Rétorika již od dob Cicerona (106-43 př. Kr.), Quintilliana (asi 35-96), resp. Boethia (480-524/5) vyzdvihovala nutnost uvést a vyzdvihnout detaily, protože na nich závisí efekt řeči na posluchače. První dva říkají, že právě okolnosti dělají případ (*causa*). Boethius odlišuje *questio* řešící obecný problém a *causa*, konkrétní případ, záviselý na konkrétních okolnostech.¹²

S rozvojem soukromé („ušní“) zpovědi máme díky penitenciářům (knihám vyjmenovávajícím jednotlivé hříchy a za ně ukládané tresty), ale také díky oficiálním církevním kánonům (zákonům a normám) doloženo rozlišování v mravním hodnocení hříchů dle okolností. Zda hřích spáchá osoba zkušená či nezkušená, vzdělaná či nevzdělaná, klerik či laik a také situace či místo, v nichž je spáchán, to jsou příklady *okolností*, které jsou buď přitěžující, nebo polehčující.¹³

Brilantní a vlivný rétor Pierre Abélard (1079-1142) se vymezuje proti takovému přístupu. Podle něj je to pouze *motiv*, který rozhoduje o závažnosti skutku. Okolnosti jsou stvořené dobrým Bohem, který není zodpovědný za závažnost zlého skutku člověka (tj. za přitěžující / polehčující váhu okolností). Díky němu se z *okolností* stala teologická otázka.¹⁴

Tu zodpovídá např. sv. Albert Veliký (cca 1200-1280) poukazem právě na Aristotelův a Ciceronův přístup. Okolnosti, v nichž se člověk rozhoduje, jsou důvodem pro změnu našeho hodnocení skutku či osoby (odsouzení či omlouvání, chvály či snižování nároku na ni). Okolnosti jsou dokonce tím, co ověřuje legitimitu našich argumentů, jejich příhodnost.¹⁵

¹¹ CICERO. *De Inventione* I, 24-28. ARISTOTELES. *Ethica Nicomachova*. III 1,1010b30-1111a18. TOMÁŠ AKVINSKÝ. *Summa theologiae*. I-II, q.7, a. 3.

¹² JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 131-2.

¹³ Tamtéž, str. 133.

¹⁴ Tamtéž, str. 133-4.

¹⁵ Tamtéž, str. 134.

Sv. Tomáš Akvinský (1225-1274) pokračuje a využívá aristotelské terminologie. Celý skutek je tvořen spojením jeho substanciální formy a akcidentů. Forma (či esence) skutku je dobrá či špatná *obecným způsobem*, podle své „kompatibility“ s lidským povoláním ke svatosti (tj. společenství s dobrým Bohem). Akcidenty pak představují okolnosti. Dle sv. Tomáše se takto stávají okolnosti integrální součástí popisu skutku. Někdy mohou měnit jeho intenzitu (tj. míru dobroty či špatnosti), jindy dokonce samotnou jeho povahu (např. krádež posvátného se stává svatokrádeží – tj. ve hře je kromě krádeže také znesvěcení a možná i rouhání). Formální stránka skutku je tedy neměnná, materiální smysl je ale proměnlivý. Lidský skutek se mění podle rozdílných podmínek osob, času a okolností.¹⁶

Tyto pohledy představují okolnosti jednání jako něco, bez čeho jeho moralitu nelze správně hodnotit. Poukaz na okolnosti jednání nemá tedy být relativizací či zpochybňováním morality jako takové, ale jejím náležitým hodnocením skrze představení skutku ve všech relevantních vztazích, které jej spoluutváří.

1.1.3.2 Výjimky z obecných zákonů

Další skutečností, kterou je třeba reflektovat, jsou výjimky z obecných zákonů. Pokud by etická pravidla měla zahrnovat množství výjimek (a možná by stačila jen jedna jediná), neznamenaloby to „otevřenou bránu“ ke zpochybňování etiky samotné? Pokud je něco zlé, je možné z takového hodnocení „vyjmout“ situaci jen proto, že se týká např. nějaké konkrétní osoby? A pokud ano, čím lze pak takové výjimky ospravedlňovat? Odkazují na nějaké „hlubší“ zákony, nebo je posledním arbitrem etického a neetického jen lidské rozhodnutí?

Otázka samotná se může zdát podivná. Avšak vrátíme-li se opět až k Aristotelovi, narazíme na pojem *epikie*. Zákony jsou formulovány obecně, a čím více se blížíme k jednotlivostem, tím spíše můžeme narazit na situace, které zákonodárce nemohl předvídat. A můžeme právem očekávat, že kdyby takové situace zákonodárce řešil,

¹⁶ Tamtéž, str. 133. Dále viz: AKVINSKÝ, Tomáš. *Summa Theologiae*. II-I q. 18., aa. 10-11. např. ve vydání: SOUKUP, Emilián (red.). *Spisy sv. Tomáše Akvinského: Theologická summa, druhé části první díl*. Olomouc: Edice Krystal (dominikánská), 1938. Str. 144-146.

zákon by neformuloval daným způsobem, resp. by danou situaci z obecného zákona sám vyňal.¹⁷

Antický Řím znal funkci nejvyššího pontifika, který rozhodoval sporné situace. Spíše než o uplatňování zákonů šlo o rozhodčí řízení, kdy se hledalo vyrovnané řešení a vzájemná shoda stran účastnících se sporu. Čím více se Řím politicky vzdmáhal a geograficky šířil, tím více vyvstávala potřeba obecného zákonodárství. Soud pak už nehledal toliko vzájemnou shodu, ale zkoumal situaci z hlediska zákona. V případě, že aplikace zákona se zdála příliš tvrdá či neadekvátní, bylo možné se odvolat k císařskému soudu, který dál v sobě nesl onu úlohu pontifika, smírce, který mohl od aplikace práva upustit či jeho nároky zmírnit.¹⁸

Jedná se o skutečné výjimky platných mravních zákonů, nebo jde jen o reflektování nedokonalosti obecných mravních předpisů, které odkazují na hlubší mravní zákonitosti?

Konkrétní příklad takové *výjimky* nalezneme v křesťanském prostředí. To se od počátku ostře ohrazovalo proti lži. Nesmírně vlivný církevní učitel, sv. Augustin z Hippo (354-430) lež považoval za nepřipustnou a to dokonce i v takových mezních situacích, jako je zapření nespravedlivě pronásledovaných („lepší je mlčet, než hříchem *lži* ublížit své duši“). V irských penitenciářích můžeme najít překvapivě přísné tresty pro ty, kdo se dopustili lživé výpovědi, i když to bylo ze např. ze strachu. Přes takové jednoznačné odsuzování lži (v takové podobě se však nejednalo o oficiální učení církve) se nepovažovalo za porušení pravdomluvnosti, když kněz nepřiznal tu skutečnost, o níž se dozvěděl v rámci zpovědi a zpovědního tajemství. Takovou skutečnost totiž neznal *způsobem*, že by s ní mohl volně nakládat, a povinnost pravdomluvnosti se na tuto znalost proto nevztahovala. Ostatně podobným způsobem je chápáný výrok samotného Ježíše o času konce světa, „o kterém neví ani Syn, jen Otec“ (srov. Mk 13,32). Je-li Ježíš Boží Syn, není myslitelné ani to, že by lhal, ani že by neznal čas konce světa (nota bene, když je vcelku do detailů popisuje). Výrok je vykládán tak, že o „onom dnu a oné hodině neví“ tím způsobem, který by byl součástí jeho zjevitelského poslání.¹⁹

¹⁷ JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 68-69.

¹⁸ Tamtéž, str. 52-55.

¹⁹ Tamtéž, str. 96-100, 195-201, 208.

V době anglické reformace a krutého pronásledování jezuitů, kteří byli mučeni a popraveni, se rozšířily různé „techniky“, které měly ospravedlnit falešnou výpověď. Šlo o to zapřít ukrývaného jezuitu a přitom si uchovat čisté svědomí od hříchu lži. Tou nejvýznamnější bylo odvolávání se na nelegitimitu takových dotazů, které chtějí vypátrat nevinného a nespravedlivě mu ublížit. Pokud v případě výsledku zapřeme takovou svou znalost, lze ještě mluvit o lži? Jedná se o skutečnou výjimku z obecného přikázání nelhat (protože obecné pravidlo tak mimořádnou situaci neřeší), nebo o skutečnost, která už pod pojem lež nespadá? Ať tak či onak, katolík začal být v té době v Anglii (kolem roku 1600) ztotožňován s bezskrupulózním lhářem. O 50. let později došlo k politickému převratu, popravě krále a ustavení republiky – a anglikáni, kteří s daným stavem vnitřně nesouhlasili, byli nuceni proti svému svědomí přísahat věrnost nové republice. Tehdy i oni vynalezli způsob, jak sice přísahat, ale přitom nebýt přísahou vázání v daném významu. Způsob nebyl nepodobný tomu, který předtím za účelem ochrany života druhého „vyvinuli“ katolíci.²⁰

V případech, které jsou mimořádné a vzdálené běžné situaci, je zdá se představitelná možnost „výjimek“ z mravních nároků, které však za standardní situace vůbec zpochybňovány nebudou. Nejde o zpochybňování mravních zákonů samotných, ale spíše reflexe toho, že specifická situace brání jejímu bezproblémovému přiřazení k těmto obecným zákonům.

1.1.3.3 Pravděpodobnost závěru

Ve vědách typu matematiky či geometrie dokážeme při znalosti pojmů, axiomů a základních principů z několika hodnot vypočítat hodnoty další, z jednoduchých principů vyvozovat složitější atd. Vnitřní systém těchto věd umožňuje *jistotu* takového vyvozování. Za předpokladu, že známe tento systém a dostatek vstupních hodnot, je vyvozování hodnot dalších, jejich výpočet, záležitostí jistou, nutnou a přesnou. Platí za všech okolností a ve všech dobách.

Je ovšem otázkou, zda lze tento typ jistoty vyvozování závěrů požadovat i v případech jiných oborů. Čím více se daná věda zabývá konkrétním, tím více se také zkoumané liší od ideálního. Např. mechanika těles počítá s ideálními tělesy (např. koule), v reálném světě však taková ideální tělesa nenacházíme a oněm ideálním se jen blíží.

²⁰ Tamtéž, str. 203-215.

Např. planety vč. naší zeměkoule jsou „koule“ jen přibližně. Ve světě lidských výrobků též narážíme na limity technologií, takže např. při detailním zkoumání kulečnickových koulí zjistíme, že úplně ideálními „koulemi“ nejsou. Přesnost vypočítaných výsledků pohybu takovéhoto těles souvisí s tím, nakolik se ideálním tvarům skutečně blíží. A dále souvisí také s prostředím, v němž daný pohyb probíhá – nakolik se blíží ideálním podmínkám, resp. nakolik se od nich odlišuje.

Čím více se daná vědecká disciplína musí zabývat konkrétním, tím více jsou očekávané výsledky jejích pozorování jen přibližné a souvisí s mírou podobnosti konkrétní situace s idealizovaným stavem. Obdobně se skutečné výsledky od očekávaných mohou i zásadně lišit, vstoupí-li „do hry“ nějaká jiná významná okolnost, třeba do té doby neznámá a neočekávaná.

Na pomyslné škále věd tak můžeme na jedné straně vidět některé matematické disciplíny, zcela abstraktní, jejichž vyvozování je nutné a vždy platné. Když po této škále budeme postupovat směrem k opačnému konci, tak postupně bude nabývat na významu konkrétní a vyvozované výsledky budou jen *přibližné*. Fyzika tak počítá s idealizací zkoumaných podmínek, které v praxi takové idealizace dosahují jen částečně. Biologie zkoumá ještě více skutečnosti konkrétní a spíše než se znalostí několika univerzálních principů, které by následně v konkrétních situacích aplikovala, je její způsob práce odkázán na taxativní výčet. V něm tkví její systém, její systematizace. Výsledky jsou předvídatelné natolik, nakolik konkrétní skutečnost (např. motýl příslušející k určitému druhu) odpovídá idealizované skutečnosti (tj. popisu motýla daného druhu), jak jsou v taxativním výčtu uvedené. Ještě dál se na uvedené ose pohybují praktické disciplíny, jejichž cílem je spíše než racionální pochopení skutečnosti její proměna. Dobrým příkladem je lékařství, které na jednu stranu zkoumá obecné fyziologické a patofyziologické zákonitosti (obecné na způsob popsaným u biologie), současně ale v konkrétních případech nemocných není takové pochopení cílem, ale pouze prostředkem k dalšímu jednání. Proto medicína někdy využívá léčiv, jejichž mechanismus účinku sice zcela nezná, ale které prokazatelně pomáhají. Pokud se provádí nějaký lékařský experiment, vždy je třeba zkoumanou skutečnost co nejvíce zjednodušit tak, aby jeho závěry byly co nejvíce zobecnitelné (tj. aby co nejméně konkrétních detailů mělo na výsledná zjištění vliv). Přitom míra použitelnosti takových výsledků závisí na podobnosti zkoumané situace se situací novou. Na konec oné pomyslné škály vědeckých oborů bychom asi mohli klást některé společenské vědy typu

sociologie a ekonomie. Že se hovoří stále o vědách, souvisí s jejich aspirací uchopit obecně platné zákonitosti. Avšak pokud nějaké zákonitosti nachází, zdaleka nemají charakter oněch zákonitostí matematických. Dokonce v případě přijetí teze, že člověk je bytost se *svobodnou vůlí*, jsou ony zákonitosti jen na způsob nákloností, kterým se ale každá svobodná bytost může vzepřít. Nejde pak o zákonitosti v pravém smyslu slova.²¹

Aristoteles přirovnával etiku lékařství. Jde o praktickou disciplínu, která hovoří o náležitém jednání v určitých situacích, podobně jako lékařství je schopností adekvátně reagovat na konkrétní nemoc pacienta. Obojí se týká oné praktické moudrosti, kterou nazval *fronésis*²². V obou případech nejde tedy o teoretické vědění na způsob demonstrativních věd, které odhalením vnitřního „systému“ axiomů, principů a při přesné definici pojmů jsou schopny vypočítat všechny složitější skutečnosti svého oboru. Daleko spíše jde o schopnost vážít význam jednotlivých okolností v daném případě (proto překládám jako *uvážlivost*) a s ohledem na to správně jednat.

Platí-li ono Aristotelovo přirovnání etiky medicíně, pak to lze přiblížit následovně. Diagnostické kritérium pro infarkt myokardu je přítomnost dvojice ze tří následujících znaků – bolest na hrudi, změny na EKG a pozitivní hodnota myokardiálního enzymu troponin. Jsou-li dvě z těchto tří skutečností pozitivní (tzn. přítomné), pak se *pravděpodobně* jedná o srdeční infarkt.²³ Adekvátní reakcí v podmínkách naší medicíny je následné ověření a často i terapie cestou srdeční katetrizace a s ní spojenými invazivními výkony. Je však možné, že všechna tři diagnostická kritéria budou splněna a přesto nepůjde o infarkt myokardu, ale např. o myokarditidu (zánět srdeční svaloviny). To je onemocnění méně časté, avšak též myslitelné. Specifické anamnestické údaje charakteristické pro myokarditidu a též normální průchodnost koronárních cév mohou pomoci stanovit tuto diagnózu. Jde o ukázkou toho, že doplňující zjištění mohou zcela změnit stanovenou diagnózu a tím i terapeutický postup. Klinicky stanovená diagnóza je (přinejmenším někdy) otevřená revizi ve světle nově zjištěných skutečností.

²¹ *Tamtéž*, str. 36, resp. 23-42.

²² V této práci budu *fronésis* (latinsky *prudencia*) překládat jako *uvážlivost*. Existují různé překlady – např. *moudrost* (viz *Katechismus katolické církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. Čl. 1834-1835), *rozumnost* (ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*, str. 135.) či *rozvážnost a opatrnost* (tak v MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. Čl. 56-58.)

²³ V podmínkách naší země se ovšem hladina troponinu stanovuje vždy a bez jeho positivity o infarktu myokardu pochopitelně nelze hovořit, neboť by znamenala absenci nekrózy srdečního svalu.

V medicíně (a podle Aristotela též v etice) nejde o jistotu výsledku vypočítané matematické rovnice, ale o jistotu vycházející z pravděpodobnosti.²⁴

Podobně můžeme označit za etické (morálně správné) jednání např. to, kdy je kompetentním státním orgánům nahlášena zpronevěra spáchaná vedoucím pracovníkem státní firmy. Avšak mravní hodnocení takového ohlášení bude jiné, pokud vyjde najevo, že dotyčný oznamovatel věc nahlásil proto, že sám neuspěl v nějakém obchodním jednání s daným vedoucím pracovníkem. A ještě jiné bude našeho hodnocení, jestliže tak koná pro kalkul, že s novým vedením podniku bude v obchodním jednání úspěšnější. Tedy etické hodnocení je (alespoň někdy) také pouze *pravděpodobně* správné. A je otevřené revizi při zjištění nových informací doplňujících obraz, který o daném jednání máme.

Jestliže zkoumáme věrohodnost kazuistiky jako nástroje či dokonce metody pro etické hodnocení, je charakter jistoty, která vychází z *pravděpodobnosti* a ne z logické nutnosti, velmi významný. Jak uvidíme dále, kazuistika byla spojena s naukou o *probabilismu*, což zjednodušeně znamená legitimitu každého mravního názoru, který je pravděpodobný – a to i kdyby opačný názor byl pravděpodobnější. Taková skutečnost může být zcela nepřijatelná pro lidi, kteří od etického hodnocení požadují onen matematický typ jistoty. Je-li ale etické hodnocení, alespoň někdy, otevřené pro přehodnocení, pak musíme hovořit o jistotě jiného druhu. Otázkou však je, jaký význam má mít pravděpodobnostní charakter našich etických soudů pro naši praxi. Zda v minulosti nevedl k neadekvátnímu zjednodušování morálky v tom smyslu, že se přestalo hledat řešení eticky nejpravděpodobnější a spokojilo se s libovolným aspoň trochu pravděpodobným. Je třeba se ptát, zda neexistuje morální povinnost hledat v etickém rozhodování co největší míru jistoty a v nejistotě se někdy jednání raději zdržet?

1.1.3.4 Taxativní výčet

Věda na způsob matematiky či geometrie spočívá v odhalení a správném používání systému pojmů, axiomů a principů. Jak jsme ale viděli výše, existuje také řada vědních oborů, kde si s několika základními axiomy a principy nevystačíme (např. biologie).

²⁴ Viz např. WIDIMSKÝ, Petr a kol. *Základní klinické problémy v kardiologii a pneumologii*. Praha: Triton, 2004. Str. 68-70, 98.

Existuje snaha celou problematiku lékařské etiky „zkomprimovat“ do čtyř základních principů: autonomie, neškození, dobročinnosti a spravedlnosti²⁵. Že však tyto principy nejsou sto sjezdů shodu v etickém hodnocení dílčích otázek oboru (např. potrat, in vitro fertilizace či eutanázie), je evidentní z jejich rozdílného hodnocení odbornou veřejností, která přitom ony čtyři principy víceméně nerozporuje.

Je-li ale pravda, že etika je daleko bližší např. medicíně než matematice a geometrii, neměla by také její systematizace být spíše podobná té lékařské? Tam existuje taxonomický výčet různých chorob, kdy jednotlivé choroby jsou řazeny do větších celků např. podle orgánů, které postihují, nebo podle patogenetického mechanismu, který je způsobuje (infekce, jiné druhy zánětů, nádory, atd.). Správná diagnostika spočívá v posouzení příznaků a přiřazení konkrétní nemoci pacienta k obecně popsané a určitým způsobem idealizované („učebnicové“) nosologické jednotce. Občas to také znamená vytvořit nosologickou jednotku novou, pokud zjistíme, že onemocnění pacienta je dosud nepopsané (např. v případě objevení se infekce HIV/AIDS).

Podíváme-li se na podobu lidské legislativy, která má za cíl kodifikovat přijatelné způsoby jednání, resp. sankcionovat jednání nepřijatelná (tady jsme již u mravních soudů), pak nalezneme něco podobného. Ačkoli existují různé preambule a různá obecná úvodní prohlášení, která jednotlivá zákonná ustanovení předcházejí (většinou zmiňují důstojnost a hodnotu každého člověka a z ní vyplývající práva i povinnosti), přesto jsou zákoníky výčtem mnoha více či méně konkrétních druhů jednání. Nevystačí si s několika málo obecnými principy, které by bylo možné aplikovat na každý jednotlivý čin.

Toto nacházíme již u starověkých legislativních textů. Chamurappiho zákoník je např. výčtem 282 protiprávných jednání podaných formou případů – kazuistik.²⁶ V též velmi starodávných textech židovské Tóry, resp. křesťanského Starého Zákona nacházíme sice známé Desatero, které představuje jakési základní mravní zásady (Ex 20,2-17, Dt 5,6-21), ale které je součástí mnohem širší sbírky 613 přikázání. Ty jsou opět často napsané kazuistickým způsobem (např. Ex 20,22 - 23,33). Tyto texty obsahují též přikázání lásky k Bohu a k bližnímu, která Ježíš v Novém Zákoně označuje za největší ze všech, neboť na nich spočívá celý mojžíšský zákon a proroci (Mt 22,34-

²⁵ Viz již citované: BEAUCHAMP, Tom, CHILDRESS, James Franklin. *Principles of Biomedical Ethics*.

²⁶ Viz např. BAUEROVÁ, Veronika. *Nejstarší zákony lidstva* [2019-06-05].

<https://www.ustavprava.cz/blog/2018/07/nejstarsi-zakony-lidstva/>.

40 a paralely). Sám ale mluví o novém přikázání lásky (Jan 13,34-35), kterou se mají jeho učedníci vyznačovat. Novost přikázání nezáleží ani tak v zaměření lásky (opět vůči Bohu a lidem), jako spíš v její kvalitě – má jít o lásku Ježíšovu. Taková láska (řec. *agapé*, lat. *caritas*) je svorníkem dokonalosti (Kol 3,14). Přesto i v Novém Zákoně nacházíme řadu konkrétních případů – kazuistik, které ukazují, jak se má tomuto základnímu přikázání rozumět. Příkladem mohou být pavlovské výčty jednání (správných i špatných) uvnitř církevního společenství (1 Kor 10,14 – 11,34), v rámci rodiny (Ef 5,21 – 6,9) či u těch, kteří mají autoritu a moc (2 Tim 2,1-13, Tit 2,1 – 3,2). Rovněž starověké římské právo bylo spíše výčtem zákonné úpravy jednotlivých způsobů jednání, o jehož větší systematizaci se zasloužili až středověcí juristé.²⁷

Ve světle všech těchto skutečností je tedy otázkou, zda úsilí obsáhnout celou oblast etiky jen několika základními a vše vysvětlujícími principy, kterými by šlo na způsob matematické rovnice „vypočítat“ etické jednání pro každou konkrétní situaci, je adekvátní přístup. Není spíše taxonomický výčet určitých typů jednání adekvátním způsobem systematizace etiky? Je-li správný příměr etiky k lékařství, pak se nabízí představa výčtu základních typů morálního a nemorálního jednání na způsob výčtu jednotlivých nemocí. Přitom nic nebrání tomu takový soubor vzorových kazuistik (svým způsobem zobecněných a idealizovaných) řadit pro větší přehlednost do větších celků např. podle ctností a neřestí. To totiž také medicína dělá, jak bylo uvedeno výše, když např. zvláště řadí nemoci srdce, plic, ledvin či jater, což ji činí přehlednější a umožňuje jí také větší specializaci.

1.2 Historický přehled - kazuistika v etickém zdůvodňování

1.2.1 Kořeny kazuistiky ve Starověkém Řecku a zvláště u Aristotela

S rozvojem mořeplavectví a obchodu starověkých řeckých městských států docházelo k setkávání různých kultur, náboženství a etických představ. A jako opakovaně v pozdějších dobách i tenkrát vedla některé taková setkávání k relativismu a skepsi stran existence nějaké univerzálně platné pravdy a morality.²⁸

²⁷ JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 104-106.

²⁸ Viz např. příběh vyprávěný řeckým historikem Hérododem (cca 484-425 př. Kr.): „Král Darius pozval během své vlády ke svému dvoru zástupce indického kmene Callatiů, kteří konzumují těla zemřelých

Tyto proměny v uvažování (relativizace a skepse) byly mocným impulsem pro rozvoj sofismu. Sofisté, tito profesionální učitelé výřečnosti a schopnosti přesvědčit druhé ve svůj prospěch (tedy ne ve prospěch nějaké univerzální pravdy a dobra), se stali žádanými vychovateli mladých Řeků. Výmluvnost a schopnost přesvědčit se staly příslibem jejich budoucího společenského uplatnění a úspěchu. Podle sofistů neexistovala žádná univerzální spravedlnost – vždyť např. jinak se chováme k příteli a jinak k nepříteli. Argumentovali termíny jako „správný čas“, „vhodná doba“, či „moment příležitosti“, kterých je třeba se umět chopit, když se naskytnou.²⁹

To, co se stalo hlavním zdrojem kritiky, byla sebestřednost takového přístupu. Naučená dovednost nesloužila společnému dobru, ale jen osobnímu prospěchu daného jedince. Na morální agnosticismus sofistů zareagoval Platón (427-347 př. Kr.) svým učením o obecně a trvale platných principech, idejích. Jak říkal: „Ti, co spatřili Pravdu, jsou jako omráčení, když se mají přít o etické koncepce s těmi, kteří ji nikdy nezahlédli.“³⁰ Platónova pozice však odpovídá onomu přiřazování morality do oblasti teoretického vědění (*epistémé*), které člověk může objevit podobně jako např. geometrické zákonitosti. Ze spatření ideje Dobra má být možné dedukovat veškeré

rodičů. Před oněmi Řeky a v přítomnosti tlumočnicka, aby Řekové mohli rozumět, se jich Darius zeptal, za jak velkou sumu peněz by Callatiové byli ochotni spálit těla zemřelých příbuzných. Tu Callatiové vzkřikli v hrůze a odpověděli, že tak hroznou věc by nikdy neučinili. A tak se obyčejně uchovávají a stávají posvátnými takové, jaké jsou, a snad má pravdu Pindaros, když říká, že zvyk je králem všeho.“ Citace z: VÁCHA, Marek, KÖNIGOVÁ, Radana, MAUER, Miloš. *Základy moderní lékařské etiky*. Praha: Portál, 2012. Str. 40.

K oněm změnám v řecké společnosti viz např. JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 48-52.

K podobné relativizaci a pochybnostem o absolutní poznatelné pravdě vedlo např. zprostředkování neznámého Aristotelova díla pro Západ ve 12.-13. stol. prostřednictvím Arabů (to celé v kontextu sporu o univerzálie). Viz např. PIEPER, Joseph. *Scholastika*. Praha: Vyšehrad, 1993. Str. 79-84.

A později se podobné opakuje na počátku novověku, kdy se skepse a relativismus stávají takřka módní záležitost, jak to lze ilustrovat např. na postavě Michel de Montaigne (1533-1592). Je postupně opouštěna složitá *via antiqua* (scholastická metafyzika) ve prospěch *via moderna* (zdůrazňující někdy až příliš jednoduchost na úkor kvality takového přístupu). Objevy nových zámořských světů a civilizací a vznik reformace západního křesťanství s rozvojem nových myšlenkových „světů“ byly mocným impulsem pro taková uvažování. Viz např. STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1991. Str. 208-209, resp. 204-226.

²⁹ JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 60-61.

³⁰ Tamtéž, str. 61.

správné rozhodování v jednotlivých případech. Platón se tím stává jakýmsi předchůdcem těch, kteří volají po objevení univerzálních principů v etice.³¹

Postoj Sókrata (470/469-399 př. Kr.), nakolik jej můžeme (především z Platónových textů) rekonstruovat, nebyl zřejmě shodný. Schopnost poznávat dobro a zlo má člověk v sobě, má jít podle něho o schopnost vrozenou.³²

Dle Aristotela je vědou to, co zkoumá *obecné*, ačkoli každý vědní obor tak koná sobě vlastním způsobem. Např. medicína je vědou, protože poznává a využívá nějaké obecné znalosti. Avšak jelikož se zabývá konkrétními skutečnostmi, je oborem praktickým, ve kterém rovněž záleží na skutečnostech, jako jsou *okolnosti*, *čas* či *moment příležitosti*. Etika se v tomto (a nejen v tomto) medicíně podobá. Podobně jako medicína se musí umět zorientovat a vypořádat s tím konkrétním, které se objeví, a tehdy, kdy se to objeví. Dle Aristotela se však v případě etiky o vědu nejedná, protože na rozdíl od lékařství nezná abstraktní a obecné zákonitosti.³³

To však neznamená, že by dle Aristotela neexistovala žádná morální realita. Ale etika se zabývá jednotlivostmi, které jsou ze své povahy otevřené více rozměrům (oproti vědění *epistémé* je nelze nutným způsobem vyvozovat z pojmů). Jistota tvrzení nespočívá ve znalosti principů a je tedy jistotou jiného druhu (jistotou vycházející z pravděpodobnosti, odvislou od znalosti všech relevantních okolností a související se znalostí *obvyklého* průběhu). A zatímco *epistémé* jako vědění vychází ze základních definic, *frónésis* (kam etika dle Aristotela spadá) zachází s *to eschaton* – posledním jednotlivým, které je objektem percepce uvažujících a rozumných lidí. *Ta eschata* jsou jakési typové / paradigmatické případy, které (z etického hlediska) rozeznáme s jistotou, když se s nimi setkáme. Mezi ně patří např. laskavost a krutost, věrnost a zrada, pravdomluvnost a lež.³⁴

Aristoteles tedy podobně jako sofisté (a navzdory Platónovi) mluví o „příhodnosti“ a „okolnostech“, které jsou pro správné jednání z hlediska etiky (stejně jako v medicíně) důležité. Současně ale nepopírá veškeré obecné principy (oproti sofistům) na způsob výše vyjmenovaných (laskavost, krutost atd.). Podobně jako v medicíně je třeba „zkušeno oko“ schopné rozlišit všechna důležitá přítomná fakta, která pomáhají zařadit

³¹ Tamtéž, str. 61-62.

³² Tamtéž, str. 62.

³³ Tamtéž, str. 64-68.

³⁴ Tamtéž str. 65-67.

jednání ke správnému *to eschaton* (jde o jiný myšlenkový postup než při teoretické úvaze a dedukci z obecných principů).

Pokud jde o lidské zákony, může se stát, že je třeba od jejich aplikace upustit či je „ohnout“, aby správně odpovídaly vzácnější okrajové situaci, pro kterou je zákon buď příliš obecný, nebo nekvalifikovaný. To je podstatou *epíkie*, zásady uplatňování zákona s mírností tak, aby byl ve shodě s vůlí zákonodárce a aby nebyl nespravedlivě a nepřiměřeně tvrdý. Zákony je třeba zdokonalovat, novelizovat – protože neřeší a nemohou řešit všechny nastalé situace.³⁵

Aristoteles však neuvádí nějakou morální taxonomii, nedělá výčet kazuistik. Za malou výjimku mohou být považovány VIII. a IX. kniha Etiky Níkomachovy, které jsou někdy nazývány „kazuistikou přátelství“. Jsou zde popisovány různé druhy přátelství a vztahů, přičemž různé vztahy vedou k různým závazkům a vzájemným povinnostem. Některá jednání mohou být nevhodná za určitých okolností nebo vůči určitému člověku a za jiných či vůči jinému mohou být přiměřená a správná.³⁶

Etiku též přirovnává navigaci na moři a významným jeho tématem je etika ctností jako vyvážený střed mezi dvěma neřestmi (např. statečnost jako střední pozice mezi zbabělostí a opovážlivostí). Nejde o nějaký aritmetický průměr krajních pozic, ale o dokonalost, která se vychýlením na jednu či druhou stranu ztrácí.³⁷

Důležitým místem v jeho etické nauce je též rétorika. Morální úvahy je třeba vést ne geometricky, ale *rétoricky*. Nejde o klamání druhého svou výřečností, jde o pochopitelnost a přesvědčivost morální argumentace pro publikum. Na rozdíl od řečnické dovednosti sofistů, která slouží jen jim samým, má skutečná rétorika sloužit pravdě a dobru, které přesvědčivě hájí a osvětluje. Činí tak odvoláváním se na *topoi*, tj. společnou mravní zkušenost a znalost, v jejichž rámci se mají úvahy, debaty a argumentace pohybovat. Odvolává se přitom na argument *analogie* s všeobecně přijímanými paradigmatickými (typovými) případy. S tím i souvisí ne nutnost, ale pravděpodobnost (či předvídatelnost) závěrů. Přesvědčivost argumentů souvisí s jejich správnou volbou nejen z hlediska volby *topoi*, ale i s jejich vlastní pravdivostí.³⁸

³⁵ Tamtéž, str. 68-69.

³⁶ Tamtéž, str. 69.

³⁷ Tamtéž, str. 67.

³⁸ Tamtéž, str. 72-74.

Pro Aristotela je tak velmi důležitá osoba řečníka. Její úmysl sloužit svými schopnostmi dobru a pravdě (na rozdíl od sofistů) a také zkušenost a dovednost vybírat relevantní argumenty, což je záležitost určitého cviku.³⁹

Ačkoli jsou pro nás dnes Sókratés, Platón i Aristotelés významní řečtí autoři, pochopitelně to neznámá, že by museli být takto vnímáni i svými současníky. Nakolik tedy jejich učení odpovídalo, resp. spoluutvářelo podobu tehdejší řecké společnosti, je jinou otázkou. My na ně nyní pohlížíme jako na autory, jejichž argumentace měla historicky veliký vliv a i dnes má svou váhu. V případě Aristotela pak často není vzdálená zdůvodňování kazuistickému. Bližší představení Aristotelova chápání etiky má význam nejen proto, že je zakladatelem filosofické etiky, ale právě proto, že u něj nacházíme mnoho prvků, které budou později přítomné i v kazuistické metodě.

Z hlediska starověkého Řecka a chápání etiky je však potřebné ještě zmínit řecké zákonodárství a etiku. Společenská situace totiž příliš nerozdělovala etiku, právo a politiku. Vrcholem ctnostného jednání byla dle Aristotela spravedlnost uplatňovaná vůči celé obci, která byla úkolem především těch, kteří vládli. S tím souvisela otázka spravedlivých zákonů a poslušnosti vůči takovým, které byly chápány jako nespravedlivé - viz např. Sofoklés (497/496-460/405 př. Kr.) a jeho tragédie Antigona. Zákony však zavazovaly všechny občany a všichni svobodní občané si byli před zákonem rovni.⁴⁰

1.2.2 Kořeny kazuistiky v Římské říši, ve stoicismu a zvláště u Cicerona

Přibližně tři sta let od založení Říma (753 př. Kr.) do sepsání zákona dvanácti desek (450 př. Kr.) byla římská legislativa založená na nepsaném zvykovém právu. Kněz státu Řím (pontifex) rozhodoval ne tolik jako soudce (ve smyslu spravedlivé a nestranné aplikace zákona), ale spíše jako arbitr hledající vzájemnou shodu stran sporu a vyvážené řešení daných konfliktů. To také více než teoretickému vědění *epistémé* odpovídá praktické moudrosti *frónésis*. A odpovídá to asi i nátuře starověkých Římanů, kteří se v případě nějakého zvláštního teoretického problému (ať filosofického či vědeckého) často obraceli na vzdělanější Řeky.⁴¹

³⁹ Tamtéž, str. 73-74.

⁴⁰ Tamtéž, str. 48-52. Viz také: ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*, str. 137.

⁴¹ JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 52-53.

S rozmachem Říma ale stoupal počet sporů, které bylo třeba řešit. Mnohokrát se přitom opakovaly stejné případy. Protože pontifex již nemohl stačit vyřizovat veškeré záležitosti, začaly postupně vznikat právnické školy a jasná pravidla, podle kterých měli právníci rozhodovat. Součástí této proměny byla i snaha o harmonizaci zvykového práva nově podrobovaných národů. Určitá systematizace zákonů pak byla potřeba i pro potřeby výuky a byla prováděna za pomoci řecké filosofie. Případy odpovídající zákonům měly být posuzovány podle nich, ale v případě významných specifík se hledalo řešení, které toto dokázalo přiměřeně reflektovat (na způsob onoho arbitrárního rozhodování pontifika). V době své vlády převzal císař Konstantin (272-337) úlohu nejvyššího pontifika a císařský soud přijal úlohu arbitra v situacích, kdy se uplatnění zákonů zdálo nepřiměřené či nespravedlivé. Tak můžeme v římské právní praxi sledovat stálé vědomí toho, že platné zákony nelze uplatňovat bez uvážlivosti. To odpovídá oné praktické moudrosti *frónésis*, jak ji představoval již Aristotelés.⁴²

Na římském území se setkávalo mnoho filosofických škol a mnoho náboženství. Vzhledem ke svému vlivu a oblibě mezi elitou (vč. císařů) byl nejvýznamnějším filosofickým směrem stoicismus. Ačkoli vznikl v helénském prostředí – Zénon z Kitia na Kypru (335-263 př. Kr.) a Chrysippos ze Soloi v Kilikii (280-207 př. Kr.) – stal se velmi příhodnou filosofickou školou pro velikou mnohonárodnostní říši, jakou se Římská říše stávala.

Myšlenkově se dělí na stou starší (cca do 150/100), střední (cca 150/100-0) a mladší (začíná přibližně s naším letopočtem, dochází k jejímu zjednodušení a popularizaci). Jedná se o etickou školu individualistickou, kdy namísto proměny světa má člověk usilovat o proměnu vlastní. Bezesporu souvisí se ztrátou samostatnosti malých městských států (*poleis*) a vznikem větších říší, kde jednotlivec má menší možnost ovlivňovat podobu společenského života. Souvisí s proměnou chápání občanství a s novým vědomím jednoty lidského rodu – se vznikem tzv. kosmopolitismu, světoobčanství, odpovídajícího velkým mnohonárodnostním říším. V jeho učení jde o vztah lidské svobody a přírodního determinismu, kdy pravé štěstí člověka spočívá v jeho rozumovém podřízení se přírodním zákonitostem - „přírodnímu (či přirozenému) zákonu“. Jak pravil Lucius Annaeus Seneca (4 př. Kr. – 65 po Kr.): „Chtějícího osud vede, nechťejícího vleče.“ Člověk je podle této filosofie jen „pramalý podílník úhrnu

⁴² Tamtéž, str. 52-55.

jsoucná, který má vyměřenou jen nepatrnou píď z úhrnu všeho času“ – Marcus Aurelius (121-180).⁴³

Velkým tématem stoicismu je život v harmonii s přírodou, se světem a celým kosmem. Morálně dobré jednání představuje právě takový způsob života, morálně špatné a zvrácené nějaká odchylka od tohoto řádu – a to i když se člověku jeví jako dobrá a výhodná. Konflikty mezi takovým vesmírným řádem a osobními náklonostmi člověka (např. vášněmi) jsou námětem pro úvahy autorů střední stoy. Důraz je kladen na *rozumovou zdůvodnitelnost* – morální rozhodnutí může být ospravedlněno pomocí *pravděpodobného* argumentu. Postupně je tak zpracovááno velké množství případů (vč. těch známých z kulturního, společenského či politického života), které jsou systematizovány a takto vyučovány. Střední stoa je tak „vynálezky“ kazuistiky jako systematizovaného výčtu případů představujícího ucelenou morální nauku.⁴⁴

Zprostředkování kazuistiky dál pro křesťanský starověk a především středověk je však především dílem Marca Tullia Cicerona (106 – 43 př. Kr.). Tento řečník a spisovatel, advokát a politik, byl rovněž významným filosofem. Coby filosof eklektik kombinoval prvky platonismu, aristotelismu i stoicismu - např. aristotelickou nauku o ctnostech a stoické téma konfliktu povinností – přičemž ztělesňuje i onu římskou schopnost rozlišování mezi jednotlivými případy.⁴⁵

Jeho stěžejním dílem je pojednání *De officiis*.⁴⁶ V něm se zabývá tím, jak nejlépe žít, jak se chovat, jak plnit morální požadavky. Morální jednání rozlišuje na ctnostné, nemravné a tzv. *prostřední povinnosti (officia media)*. Zatímco ctnost v plném slova smyslu je jen u lidí obdařených ideální Moudrostí (a takových je jen málo), ony „prostřední povinnosti“ může zachovávat každý, a proto o nich píše. Prvním základem morality je pud sebezáchovy a zachování vlastního společenství, které přímo souvisí s lidskou přirozeností (neměnnou, věčnou). Z nich vychází čtyři kardinální ctnosti – moudrost, odvaha, uměřenost a spravedlnost. A na těchto čtyřech pilířích spočívají ona „officia media“, prostřední povinnosti. V I. a II. knize Cicero vychází z učení Panaitia

⁴³ STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*, str. 142-146.

Citáty vybraných stoických autorů [2019-06-06]. <<https://cs.wikipedia.org/wiki/Stoicismus>>.

⁴⁴ JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 76.

⁴⁵ Tamtéž, str. 75-88.

⁴⁶ V češtině CICERO, Marcus Tullius. *O povinnostech*. Praha: Svoboda, 1970.

(185-110/109 př. Kr.), představitele střední stoy, III. kniha je už jeho nezávislým vlastním dílem.⁴⁷

V I. knize *De officiis* kombinuje peripatetické (aristotelské) ctnosti a stoickou nauku o přírodním (přirozeném) zákoně, to celé v římském ustrojení. Namísto abstraktního přírodního zákona hovoří o *humanitě* jakožto fundamentálním mravním nároku, který vyjadřuje pouto mezi všemi příslušníky lidského rodu. „Správný rozum“ (a o něj se v otázce morality jedná) „je konformní s přirozeností přítomnou v každém člověku, neměnnou, věčnou, příkazující všem konat své povinnosti a zakazující konat zlo.“ Humanita však může za různých okolností vyžadovat něco jiného a je třeba se vycvičit ve schopnosti *vyhodnocovat* konkrétní situace. Která povinnost, nakolik a pro koho je zavazující? Povinnosti mohou být vůči sobě v konfliktu, může dojít i ke střetu mezi povinností a osobní výhodou. Příkladem je např. situace, kdy dodržet slib může znamenat ublížení tomu, komu byl slib dán. Nebo jindy může představovat pro toho, který se zavázal, škodu daleko přesahující dobro toho, kterému byl závazek dán. V obou případech podle Cicerona nemá člověk svůj slib dodržet.⁴⁸

Obecně platné morální povinnosti je třeba interpretovat v konkrétním případě způsobem: „Co je *zde* potřebné?“ Máme být dobří „kalkulátoři“ a nalézat, kde se nachází *naše* povinnost. Např. je třeba pomoci spíše sousedovi, který přišel o úrodu, než vlastnímu bratrovi, který netrpí nouzí. Je třeba hledat odůvodnění svých rozhodnutí v *pravděpodobném* důvodu. Pokud zůstává upřímná pochybnost, co je *naší* povinností, je pak naší povinností konzultovat moudřejšího a zkušenějšího.⁴⁹

Ve II. knize *De officiis* se zabývá osobní výhodou jednajícího. Centrálním problémem morálky je podle něj konflikt morálního dobra (*honestas*) a osobní výhody (*utilitas*), který řeší ve III. knize. Je přitom plný údivu, že ačkoli již Panaitios, od kterého čerpal, slíbil o tomto pojednat, neučinil to. „Není přitom životnější téma v celé filosofii!“⁵⁰

III. kniha podává sbírku případů (kazuistik) nejrůznějších konfliktů *honestas* a *utilitas*. Centrální tezí (či téměř *axiomem*) je, že uvedený konflikt je vždy jen zdánlivý. Neboť *utilitas*, která je v konfliktu s *honestas*, nemůže být skutečnou *výhodou*. To

⁴⁷ JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 78-83.

⁴⁸ Tamtéž, str. 78-79.

⁴⁹ Tamtéž, str. 79.

⁵⁰ Tamtéž, str. 79.

ukazuje na různých příkladech. Např. pokud člověk těží v rámci obchodu z neznalosti druhých, povede jeho jednání k narušení vzájemné důvěry a lidského bratrství, což představuje škodu kvalitativně převyšující jeho zdánlivou výhodu. Vždy musí být preferováno morální dobro (*honestas*) před osobní výhodou (*utilitas*).⁵¹

Avšak ne vždy je jasné, co ono morální znamená *tady* a *ted'*. Krádež je zlo. Avšak pokud hladoví či mrzne někdo, kdo je pro společnost přínosem, může dle Cicerona pro sebe a zachování svého života ukrást jídlo či šaty. Kritériem je tu dobro pro lidstvo. Stejně tak je vražda zavrženíhodná, ale ne vždy je to tak jasné. Např. pokud se někdo, třeba i blízký přítel, stane tyranem. Ciceronova sbírka případů se stala známou a v pozdějších dobách byla přejímána a argumentačně rozvíjena.⁵²

Dalším jeho mimořádně významným počinem jsou spisy o rétorice. „De inventione“ bylo dle něj ještě „nezralé a nekompletní“, ale přesto se stalo vlivnějším než jeho již „zralé“ dílo „De oratore“. Jeho pojetí rétoriky (inspirované Aristotelem) bylo primárně argumentační. Má v ní jít o takové skutečnosti jako je *věrohodnost*, *autorita* či *dostatečně silný základ pro zastávané tvrzení*. Nemělo tedy jít o pouhou vnější formu, jakousi „slovní dekoraci“.⁵³

Rétorika tvoří oslavné či odsuzující řeči vůči konkrétním osobnostem, různé politické úvahy a také řeči soudní. Inspirován rétozem Hermagorem z Temno (pol. 2. stol. př. Kr.) používal termíny *thesis* (*questiones*) pro obecné otázky, *hypothesis* (*causae*) pro jednotlivé případy a *stasis* (*constitutio*) pro jádro sdělení. Podle Cicerona případ obsahuje obecné principy a ty má za úkol řečník ukázat. Má objevit *pravdivé* či *pravděpodobné* argumenty pro svá tvrzení. Součástí řeči je také *confirmatio*, kterou se rétor snaží potvrdit či ospravedlnit případ. Využívá *dedukce* i *indukce*, *analogie* (s podobnými, ale jasnými případy), *témata* (totiž standardní formu argumentů pro daný typ případů) a *indignatio* (zkrácený náčrt na závěr, který má vést ke vzplanutí emocí).

Představení případu spolu s jeho hodnocením mělo mít následující strukturu (u zločinného jednání): 1) posouzení autority těch, kteří dříve takové případy řešily, 2) popis toho, který se stal obětí jednání, 3) prošetření dobrovolnosti a záměru skutku, 4) vyličení okolností skutku, 5) srovnání s podobnými skutky obecně považovanými za nečestné a nespravedlivé, 6) úvaha, co by znamenalo, kdyby každý jednal stejně – jak

⁵¹ Tamtéž, str. 80.

⁵² Tamtéž, str. 81-83.

⁵³ Tamtéž, str. 83-84.

by se uvažovalo o podobných skutcích, 7) dotaz na publikum, jak by soudilo, kdyby obětí byli oni. Stejnou či podobnou strukturu případu (*casus*) později budou používat kazuisté.⁵⁴

Cicero dále pojednává o ctnostech a mravních principech. Rétor má být vzdělaný v morální filosofii. Zdůrazňuje potřebu znát lidovou moudrost, pořekadla, epitety moudrých mužů (*maximy*) a podobně, neboť jimi začínala argumentace – tím, co se obecně přijímalo za pravdivé a platné, alespoň částečně (např. „peníze jsou kořenem veškerého zla“). Zásadním požadavkem na rétora je, aby své umění využíval ve službě ctnosti a k potírání neřesti. Cicero si je vědom rizika zneužití této zdatnosti.⁵⁵

Významnými díly klasické rétoriky vlivnými pro středověký křesťanský Západ byly ještě Quintillianovo „*Institutio oratorica*“ a „*De rhetorica quae supersunt*“ mylně připisovaná sv. Augustinovi. Jejich charakteristickými prvky bylo koncentrování se na *téma (topos)*, uvedení relevantních *maxim*, uvedení *skupin argumentů* obou stran, důraz na atributy osob (*věrohodnost, autorita*) a na kontext jednání (*okolnosti*) a uzavření *soudem, resp. rozhodnutím*.⁵⁶

To, proč je rétorika podstatná pro etickou argumentaci, je přesvědčení (které zastával již Aristoteles), že přesvědčovací síla argumentů souvisí s jejich platností a s jejich správným použitím. Argumenty, které ob stojí u poučeného publika, mají svou váhu a jsou relevantní. Tento způsob argumentace je tak odlišný od argumentace demonstrativních věd typu matematiky či geometrie. V nich lze ze znalosti základních axiomů a principů vyvozovat závěry bezchybně a jistě (na způsob vypočítání rovnice). Tak se opět vrátíme k onomu rozdílu mezi věděním teoretickým (*epistémé*) a praktickým (*frónésis*).

1.2.3 Kazuistika a její prvky v biblických textech a rabínském judaismu

Písma Starého a Nového Zákona představují pro křesťany Boží sebezjevení. Bůh se skrze tyto texty, je-li jim nasloucháno s pokorným a otevřeným srdcem, dává člověku poznat. Kromě autorů lidských, které často, ale ne vždy, známe, se hovoří o tzv. inspiraci těchto textů. Tím se chce říci, že svatopisci zaznamenali díky Božímu vedení

⁵⁴ Tamtéž, str. 84-86.

⁵⁵ Tamtéž, str. 87.

⁵⁶ Tamtéž, str. 87-88.

všechno to, co Bůh chtěl pro lidskou spásu zjevit a to způsobem, jakým to chtěl zjevit. Přitom se nepopírá, že samotný text nese vlastní „rukopis“ (tedy např. styl) svých lidských autorů. Autorem textů jsou proto jak svatopisci, tak i Bůh sám.

Samotná *forma* biblických textů je proto považována za záležitost inspirovanou a biblická řeč je nejzákladnější z forem křesťanských teologických výpovědí, která má proto před všemi ostatními přednost. To je zásadní pro autoritu Písma, je-li křesťany v argumentaci používáno. Interpretačním klíčem biblických textů pak je osoba Ježíše Krista. Současně i vztah Nového a Starého Zákona je chápán jako vzájemně se osvětlující – Nový Zákon vyrůstá ze Starého a ve vztahu s ním dává smysl. Starý Zákon v sobě v jistém smyslu Nový nese a sám je v jeho světle nahlížen a interpretován.⁵⁷

Pohled judaismu se proto od křesťanského, z hlediska *interpretace* společných textů, liší. Nesdílí se totiž stejný interpretační klíč, tedy osoba Ježíše Krista, resp. křesťanské texty tvořící Nový Zákon.⁵⁸ Co se však týče posvátnosti a víry v Božský původ textů, v tom se judaismus s křesťanstvím shoduje. Tóra je Božím darem, jehož darování a přijetí na hoře Sinaj se každoročně připomíná při Svátku týdnů (Šavu'ot), odpovídajícího křesťanským Letnicím. Tóra a celý Tanach (tzn. Tóra, proroci a spisy) jsou vnímány jako texty posvátné a je s nimi takto nakládáno (pro jejich přechovávání nebo četbu z nich jsou např. vyhrazena čestná místa v synagogách), ale přitom jsou otevřeny různým způsobům interpretace.⁵⁹

To se prakticky projeví při vzniku textů, které již sice nemají statut Bohem darovaných Písem, které však mají váhu věroučné autority. Prvním je zápis původně ústní tradice v Mišně (cca kolem roku 200 po Kr.). Mišnu dále rozvíjí rabínské komentáře nazývané Gemara. Jde o mimořádně rozsáhlé dílo, na kterém se podílelo kolem 3500 autorů a které vznikalo ve dvou centrech židovské učenosti – v Palestině a v Babylónii. Mišna a Gemara dohromady tvoří tzv. Talmud existující ve dvou

⁵⁷ Boží sebezjevení a jeho vztah k Písmu i k osobě Ježíše Krista je téma věroučné konstituce Dei Verbum (DV). Viz *Dei Verbum*. In: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. 1. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.

⁵⁸ PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Židovský národ a jeho svatá písma v křesťanské Bibli*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004.

⁵⁹ Viz např. PAVLINCOVÁ, Helena a kol. *Slovník: judaismus, křesťanství, islám*. Praha: Mladá fronta, 1994. Zde zejména hesla: aron ha-kodeš (str. 23), bima (str. 29), synagoga (str. 101), šavuot (str. 103), Tenach (str. 107) a tóra (108-109).

podobách, které na sobě závisí jen částečně – jeruzalémský (dokončený před r. 400 po Kr.) a babylónský (kolem r. 500 po Kr.). Obsahují řadu výroků týkající se židovského práva a praxe, ale také výroky exegetické a homiletické.⁶⁰

Již společné posvátné texty judaismu a křesťanství (odpovídající víceméně křesťanskému Starému Zákonu) obsahují řadu etických a právních výzev podávaných formou kazuistik. Židovské právo vycházející z Tóry znalo 613 příkázání, které lze rozdělit na tzv. *apodiktické* (tj. jasně a jednoznačně dané) a *kazuistické* (je uveden případ, který může nastat, i norma k jeho řešení, rozlišující často různé varianty).⁶¹ Také řada příběhů a událostí popisovaná v textech Starého Zákona může být chápána jako vzorová, stejně tak i osoby s ohledem na jejich postoje a jednání. Často jsou totiž spojené s morálním hodnocením, ať pozitivním nebo negativním. Sama přítomnost příběhů a událostí (kazuistik) nestačí, ale právě jejich autoritativní morální hodnocení z nich dělá jakési typologické (paradigmatické) případy. Ty pak slouží jako měřítko pro morální hodnocení aktuálního jednání a to natolik, nakolik je ono posuzované jednání onomu vzorovému podobné. Jde tu o argumentaci na základě vnitřní podobnosti, tj. *analogie*.

Křesťanský Nový Zákon (jehož autory byli většinou Židé nebo osoby ovlivněné židovským způsobem myšlení a kulturou) přináší rovněž řadu morálních apelů ve formě příkladů k napodobování. Jejich použití je proto možné ne absolutně, ale *analogicky* na případy *podobné*. Může jít o kladné či záporné osoby, z nichž základním vzorem morality je Ježíš Kristus sám. Může jít o eticky hodnocené příběhy a události, které se stávají vzorem (např. vystupování apoštolů v případě konfliktu mezi poslušností vůči náboženským autoritám a poslušností vůči Božím povolání, viz Sk 4,1-31). Též řada disciplinárních ustanovení v křesťanských obcích, jak o nich svědčí novozákonní texty, má podobu kazuistickou (viz mnoho takových např. v pavlovských listech⁶²).

⁶⁰ Tamtéž, viz hesla: gemara (str. 43), mišna (str. 72-73) a talmud (str. 106). Dále viz JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 55-58.

⁶¹ Kazuistické zákony jsou mj. v Ex 21,1-22,16 či v ustanoveních Lv 18-27 a Dt 12,1-26,15. Dále o příkázáních viz PAVLINCOVÁ, Helena. *Slovník: judaismus, křesťanství, islám*, hesla: micva (str. 71) a Zákon (str. 112). A také komentáře in: *Pentateuch (Pět knih Mojžíšových): Český katolický překlad*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. Viz např. str. 165-167, 273-277 a 449-451.

⁶² Pavlovské listy neřeší jen otázky věroučné, ale často také konkrétní morální problémy církevních obcí. Ty posuzuje a řeší s autoritou Kristem ustanoveného apoštola. Taková řešení se pak sama stávají

Texty Starého i Nového Zákona tedy obsahují nejen jasně daná (apodiktická) morální nařízení, ale také mnoho vzorů, jejichž platnost a použitelnost odvisí od vnitřní podobnosti (analogie) jimi posuzované situace. Takový argumentační postup pro etické hodnocení bude příznačný právě pro kazuistickou metodu.

Vzhledem ke struktuře textu Tanachu není divu, že dal vzniknout rozsáhlým interpretačním textům Talmudu. Ty řeší konkrétní situace (často mravní povahy) ve světle vzorů přítomných v biblických textech. Často jde o situace nové, které biblický text nezná, které jsou ale řešené za pomoci textů nějakým způsobem podobných, tzn. analogických. Takovou situací může být např. otázka, jak plnit povinnosti Zákona stran obětí v případě, kdy neexistuje Chrám, tedy místo, kde jediné lze oběti přinášet legitimním způsobem. A jednou z odpovědí je, že studiem Tóry a připomínkou těchto povinností v duchu je tato povinnost Zákona (v daných podmínkách) splněna. Rabínský judaismus tak po celý středověk (a vlastně až dodnes) promýšlí a zpracovává různé etické otázky formou kazuistik.⁶³

1.2.4 Kazuistika a její prvky v křesťanském starověku

Bible často používá formu kazuistiky pro vyjádření etických nároků a jejich zdůvodnění (viz výše). Nejde ale o jedinou formu. Již ve Starém Zákoně je řada apodiktických příkázání a zákazů, stačí vzpomenout na Desatero (Ex 20,1-17, Dt 5,6-21). Základním etickým vzorem v Novém Zákoně je Ježíš Kristus – a je to on sám, který si nárokuje být středem morálky. Připomeňme jen některé jeho výroky: „Kdo mě následuje, nebude chodit ve tmě, ale bude mít světlo života (Jan 8,12).“ „Bylo řečeno...“ (*rozuměj Bohem*) „ale já vám říkám... (6x v Mt 5,21-48).“ „Nové příkázání vám dávám: milujte se navzájem. Jak jsem já miloval vás, tak se milujte i vy (Jan 13,34).“ Jednání osoby jako vzor pro druhé odpovídá kazuistickému zdůvodňování skrze analogii. Přitom ale řada Ježíšových morálních výroků má charakter apodiktických příkázání, viz např.: „Nesud'ťe, abyste nebyli souzeni. Neboť podle toho, jak soudíte, budete sami souzeni, a jakou mírou měříte, takovou se naměří vám (Mt 7,1-2).“ „Každý dobrý strom nese dobré ovoce, ale špatný strom nese špatné ovoce (Mt 7,19).“ Apodiktická příkázání

vzorem pro řešení podobných problémů v budoucnu – nejen na základě autority sv. Pavla, ale také inspirovaného textu Písma. Příklady viz výše oddíl 1.1.3.4.

⁶³ JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 55-58.

a příklad jednání se neruší, spíše spolu navzájem souvisí a vzájemně se osvětlují. Spojuje je Ježíšova autorita.

Kazuistický způsob zdůvodňování a ukládání mravních nároků je na stránkách Nového Zákona zřetelně přítomný. Poslední příklad kazuistiky, který pro ilustraci uvedu, je morální zdůvodňování sv. Pavla stran požívání masa obětovaného modlám: Modly ve skutečnosti nejsou žádní Bohové a vše na zemi patří jedinému skutečnému Bohu. Ale přesto je správné nejíst maso, které zbylo po pohanských kultech, *pokud* by to vedlo k matení svědomí nejistých bratří (srov. 1 Kor 10,18-33).

Od raných dějin Církve dále můžeme takovou formu argumentace nacházet a zdá se, že je něčím přirozeným. Např. mnoho církevních otců řeší konkrétní morální případy tak, že mezi nimi rozlišují podle významných okolností. Takto s autoritou rozhodnuté případy se pak samy stávají vzorovými pro případy nové. Tak se sv. Cyprián (+258) ve svém díle „De lapsis“ zabývá křesťany, kteří v době pronásledování zapřeli víru a po skončení pronásledování se chtěli do Církve vrátit. Říká, že útěk je zbabělost. Ale v situaci pronásledování, když o sobě člověk ví, že je slabý a nevydrží mučení, může být útěk dokonce povinností, aby se předešlo odpadu od víry. Když sv. Klement Alexandrijský (asi 150-215) řeší otázku bohatství křesťanů ve světle Ježíšových slov a příběhu o bohatém mládenci („Spíš projde velbloud uchem jehly, než vejde bohatý do Božího království.“ - viz celý příběh Mt 19,16-26), vysvětluje ji s ohledem na obtíže svědomí (i oprávněné) majetných křesťanů. Říká, že pravá chudoba, ta, o které Ježíš mluví, neznamená nemajetnost. Je totiž záležitostí nitra člověka, jeho ducha. Jde o nelpění na věcech a na světě. V tomto světle může být chudák, který nezdravě lpí na svém skrovném majetku, také příliš „bohatým“ – a majetný člověk, který svým majetkem není spoutaný, může být naopak chudým v duchu, což se projeví jeho užíváním ve prospěch potřebných. Jde tu tedy o správné *kritérium rozlišování*, kterým není vnější bohatství, ale vnitřní postoj k němu.⁶⁴

I místní synody občas řeší etické otázky kazuistickým způsobem. Např. synod v Ancyře (dnešní Ankara) roku 314 vyžadoval po křesťanech vegetariánech, aby příležitostně namáčeli zeleninu do masové omáčky, a tak ukazovali, že vegetariánství je jejich osobní preferencí a ne křesťanským principem. Nejde pochopitelně o morální

⁶⁴ *Tamtéž*, str. 93.

povinnost samu o sobě (požívat maso), ale v daném kontextu to pomáhalo předcházet mylným chápáním.⁶⁵

Mnoho autorů prvních staletí Církve vybízelo křesťany, aby následovali „cestu Kristovu“ a ne „cestu světa“. Měli žít pokojně, nedopouštět se násilí, dostávat svým slibům atd. Avšak křesťané žili „ve světě“, museli spolupracovat s pohany a občas docházelo k závažným konfliktům v jejich svědomí. K těm častějším či závažnějším se vyjadřovali církevní autority. Po změně politické situace za císaře Konstantina, kdy se křesťanství z pronásledovaného náboženství stalo náboženstvím státem podporovaným, došlo např. k proměně chápání povinnosti křesťanských vojáků podílet se na vojenské obraně země. Apel nedopouštět se násilí se proměnil v povinnost vojensky chránit bezpečí své země a svých spoluobčanů. Šlo o pragmatickou změnu morálního učení Církve, nebo o její autentické zachování ve změněných podmínkách? Kazuistické zdůvodnění bude ukazovat na rozdílnost situace původní a nynější. Bude ukazovat, v čem se liší morální povinnost křesťanských vojáků v říši pronásledující křesťany (tj. mohou se stát aktivní součástí pronásledování svých souvěrců) a v říši, která je křesťanství příznivě nakloněná. A bude se snažit ukázat, že změna situace tohoto druhu (charakter říše, v jejíchž službách křesťanský voják slouží) skutečně povede k rozdílnému morálnímu apelu.⁶⁶

Díla některých autorů patristického období obsahují množství řešených kazuistik. Příkladem může být např. opět sv. Klement Alexandrijský a jeho dílo „Učitel“, které je popisováno jako „kniha kazuistiky, v níž se prolíná inspirace křesťanská a stoická“. Lactantius (240-320) či sv. Ambrož (339-397) převzali Ciceronovu sbírku kazuistik z III. knihy *De officiis* (obsahující konflikt mezi osobní povinností a osobní výhodou) a přinášeli svá vlastní řešení z křesťanského pohledu.⁶⁷

Z hlediska dalšího vývoje je důležité Ambrožovo rozdělení povinností na evangelijní rady (nejsou univerzálně zavazující - souvisí s úsilím o dokonalost, týkají se více sebeoběti, odpuštění a starosti o chudé) a přikázání (např. Desatero – je závazné pro

⁶⁵ *Tamtéž*, str. 93.

⁶⁶ *Tamtéž*, str. 92-94. Viz také HOLUB, Tomáš. *Boj proti terorismu ve světle učení o takzvané „spravedlivé válce“*. Návrh kriteriologie. Disertační práce. Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy 2008. Str. 31-37. Jsou zde srovnávány mj. značně rozdílné postoje Tertuliána (asi 160-220) a Augustina (354-430). První se vůči vojenské službě křesťanů stavěl velmi negativně, druhý ji naopak hájí (za jistých okolností) jako povinnost.

⁶⁷ *Tamtéž*, str. 94.

všechny křesťany). Navazuje tak na příběh o bohatém mládenci, který zachovával přikázání a kterého Ježíš vybízí slovy: „*Chceš-li být dokonalý*, pak jdi, prodej svůj majetek a rozdej chudým, a budeš mít poklad v Nebi. Pak přijď a následuj mě (Mt 19,21).“ Ukazuje zde existenci *hierarchie* morálních závazků (která je ovšem Bibli vlastní, viz např. Mt 22,34-40), která bude důležitým prvkem kazuistické metody.

Sv. Augustin pojednával o mnohých tématech. Jeho výroky se namnoze staly obsahem Církevního učení. Navzdory jeho velikosti a genialitě u něj však (dle některých) nenacházíme žádnou systematickou morální teorii (na způsob axiomů a principů), ale „jen“ mnohé maximy. Jeho nauka o silných pravidlech, která ale připouští výjimky, bude mimoto důležitá z hlediska budoucí kazuistiky.⁶⁸

Poslední z církevních otců, které zde chci uvést, je církevní učitel Západu a papež, sv. Řehoř Veliký (540-604). Ten rozvíjí téma „menšího zla“ a „nejistoty svědomí“. Dábel podle něj může tak zamotat situaci, že žádné řešení se nemusí zdát morálně správné. V tom případě je volba „menšího zla“ morálně správnou volbou. Uvádí několik případů, např. kněze, který získá církevní úřad za úplatek, ale pak svého činu lituje. Je před volbou, zda se vzdát podvodně nabytého úřadu, ale tím i opustit sobě svěřené a zanechat je bez duchovní péče - a nebo pokračovat ve službě těmto lidem s vědomím, že je v daném úřadě díky předcházejícímu podvodnému jednání.⁶⁹

Rozlišování rad a přikázání (tedy dokonalosti a jakési střední cesty), připouštění legitimacy výjimek z platných morálních zákonů, nutnost jednání (někdy) i při nejistém svědomí a volba menšího ze dvou špatných řešení – to jsou skutečnosti, které mohou pohoršit ty, kteří od etiky očekávají onu „matematickou přesnost“. Tu, o níž usilují zastánci existence jakýchsi základních principů, z nichž lze správné etické jednání ve všech jednotlivých případech vyvodit skoro na způsob výpočtu. A přesto v reálném životě, zdá se, dochází k situacím, kterým tyto skutečnosti nejsou cizí, v nichž nám připadají srozumitelné a legitimní.⁷⁰

⁶⁸ Tamtéž, str. 95. Ve spiritualitě i dochovaných textech sv. Augustina však můžeme opakovaně nacházet jako takový princip morality dobropřejnou lásku (*caritas*, *agapé*). Viz např. jeho výrok: „miluj a dělej, co chceš“, který vyjadřuje jeho přesvědčení, že opravdová láska nedovoluje člověku volit zlo. Promyšleno např. zde: RIVAS, Antonio. *Miluj a dělej, co chceš: úvahy hledajícího srdce. Rozjímáme se sv. Augustinem*. Praha: Paulínky, 2002.

⁶⁹ JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 95.

⁷⁰ Tamtéž, str. 95-96.

1.2.5 Kazuistika a její prvky ve středověku

Velikým impulsem pro rozvoj kazuistiky byl vznik „ušní zpovědi“ (cca 6. stol.), která byla spojena se zpytováním svědomí, vyznáním hříchů a rozhodnutím zpovědníka o náležitém pokání po uvážení závažnosti spáchaných hříchů. Kromě zpovědi mělo podobný vliv i individuální duchovní vedení (tj. jakási „supervize“ v duchovním životě).

V obou případech bylo třeba rozlišovat, jaký je ten, kdo se zpovídá či ptá na radu (zda laik či klerik, zkušený a vzdělaný či nezkušený a nevzdělaný, svobodný či nevolník), jaké jsou okolnosti daného jednání (polehčující či přitěžující), v čem spočívá konflikt svědomí v dané situaci a mezi čím je možno volit (otázka míry svobody a nejistoty svědomí vč. jeho výchovy), o jak závažné záležitosti se jedná (požadavky Desatera či úsilí o dokonalost, resp. v pozdějších scholastických termínech, jedná-li se o hřích lehký či těžký). To je jen ilustrativní přehled.

Ve zpovědi i v rámci duchovního vedení se ukazuje důležitost osoby zpovědníka, resp. duchovního vůdce. Velikou roli hraje jeho vzdělanost, zkušenost a schopnost *konkrétní případ svědomí (casus conscientiae)* správně vyhodnotit.

Jako pomůcky pro zpovědníky začaly vznikat tzv. penitenciáře, tj. knihy obsahující seznamy hříchů spolu s uvedením náležitého pokání, byly-li spáchány. Velikost pokání se přitom odvíjela právě od konkrétních okolností skutku jako míra svobody, vědomého konání či závažnosti spáchaného skutku. Tyto knihy jsou poznamenány kulturním propadem po zániku Západořímské říše a vlivem různých pohanských představ. Poskytují vhled do tehdejšího chápání morálnosti jednotlivých skutků. Často obsahují krátký úvod s citáty z Písma či církevních otců o hříchu, pokání a milosti. Většina jejich obsahu je ale jen holý výčet bez přílišného vysvětlování konkrétních rozhodnutí. Dlouho si udržely svou popularitu (až do 10. - 11. stol.), ačkoli si později vysloužili kritiku církevních autorit jakožto knihy „plné jasných chyb od nejasných autorů“.⁷¹

Je zde však zřejmý cit pro morální záležitost *individuálních* skutků a rozhodnutí. Metodický postup jde od popisu skutku, odlišení relevantních okolností, posouzení polehčujících a přitěžujících skutečností, až po celkové vyhodnocení. Penitenciáře jsou významným předchůdcem budoucí kazuistiky.

⁷¹ Tamtéž, str. 98.

Mezi lety 1000-1200 dochází na Západě k významné proměně společnosti. Vnější znakem byla rozsáhlá urbanizace a tím vedle tradičního uspořádání venkovského vznik pluralitní městské společnosti.⁷² Od gregoriánské reformy, jejímž podněcovatelem byl především papež sv. Řehoř XII. (pontifikát 1073-1085), církev viditelně přejímá vůdčí postavení ve společnosti a to zdaleka ne jenom intelektuální. Zatímco velmoži a králové mají často geograficky omezenou moc a jsou i mezi sebou nejednotní, církev pod vedením papeže tvoří jednotnou a sebevědomou instituci. Klerici bývají intelektuální elitou, která je aktivní i na dvorech panovníků. Na významu získávají některé katedrální školy a později vznikají i první univerzity, kde vyrůstá sebevědomá třída právníků, lékařů a dalších vzdělanců.⁷³

Z hlediska otázek morálky představují léta 1050-1350 mimořádné období na hony vzdálené pozdějšímu dovolávání se nějaké „geometricky“ či „matematicky“ přesné morálky. Tu budou reprezentovat až osobnosti jako např. René Descartes (1596-1650) či Blaise Pascal (1623-1662), ne náhodou geniální geometr, resp. matematik. A podobné tendence (větší rigoróznost a neflexibilita v řešení morálních otázek) bude možné pozorovat v církvi jako obranou reakci na vznik reformaci a ještě více na události Velké francouzské revoluce. Období 11. až 14. století je značně odlišné.⁷⁴

Podíváme se na několik charakteristických rysů tohoto období vrcholného středověku. Prvním je legislativa – jak světská, tak církevní. Ze starověkého Říma, resp. z doby východořímského císaře Justiniána I. (vládl 527-565), bylo tradováno římské právo v podobě tzv. „Codex iuris civilis“, obsahující soubor v té době platných císařských nařízení (*Codex Iustinianus*), sbírku spisů antických právníků (*Digesta*) a také např. aktuální císařská nařízení (*Novellae*). Učitelé práv na církevních právních

⁷² Starověký Řím měl mezi 400 tisíci až 2 miliony obyvatel (odhady se velmi různí), avšak od konce 4. století začíná klesat a po většinu středověku až do období renesance se bude pohybovat mezi 30 a 50 tisíci obyvatel. V té době (středověk) měla Konstantinopol mnoho set tisíc obyvatel (podle některých až milion). Do roku 1050 bylo na celém Západě jen málo měst s obyvatelstvem nad 2 tisíce, největšími městy byly Londýn a Benátky s cca 10 tisíci obyvateli. To se kolem roku 1050 začíná měnit a kolem roku 1250 mají již desítky evropských měst počet obyvatel přesahující 30 tisíc, největší města pak přes 100 tisíc. Více viz např. JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 102. Nebo také: OATES, Whitney J. *The population of Rome*. *Classical Philology* 29 (2), 1934, str. 101-116.

⁷³ JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 101-104.

⁷⁴ Tamtéž, str. 110-111.

školách (12. stol.) vyvinuli snahu o systematizaci této sbírky zákonů, která měla sloužit jako vzor k racionalizaci mnohdy zmateného a nejednotného zvykového práva. Tato systematizace nebyla na podkladě *formálním*, ale *materiálním* (tzn. podle druhů zákonem regulovaných skutků, ne podle nějakých principů).⁷⁵

Podobně i církevní legislativa (kanonické právo) obsahující mnoho různých výnosů jak koncilů, tak místních synod i jednotlivých církevních autorit byla podobně systematizována, přičemž byla řešena váha a autorita jednotlivých nařízení, která někdy stála proti sobě. Tak vznikl roku 1140 tzv. „Gratiánův dekret“ (Concordia discordantium canonum) jako jedno ze zakladatelských děl církevního práva a právní vědy na Západě. Pomocí jednotlivých kazuistik se zabýval jednotlivostmi, snažil se je zobecnit a vybízel ke kanonické mírnosti (pro křesťanský důraz na milosrdenství a soucit, ale i vliv Aristotelovy epikie a římského důrazu na *aequitas* – tj. hledání vzájemného smíru, viz výše). Přitom předkládal systematizaci a metodiku, kterou vyžadovala výuka práva. Tato metodika byla kazuistická. Co dál je podstatné, je to, že se zde rozlišovalo mezi právem Božským (přirozeným) a lidským (zvykovým): Božské je neměnné, lidské může mít různé podoby a nesmí být v rozporu s Božským. Takto o něco později učil i sv. Ivo ze Chartres (asi 1040-1117) ve svém díle „Panormia“ (1090). Dle něho existuje hierarchie mezi jednotlivými zákony a je potřeba hledat jejich autentický význam, mnohdy pochopitelný jen ze znalosti konkrétních časových a lokálních podmínek jejich vzniku. Tak existuje neměnný Božský zákon, který nelze dispenzovat, ale také zákon lidský, který je dispenzovatelný, když to vyžadují potřeby církve, člověka či obecně láska. Takové je jeho pravidlo interpretace.⁷⁶

Jak „Gratiánův dekret“, tak systematizovaný „Corpus iuris civilis“ bývaly doplňovány vysvětlujícími glossami. Ty začínaly způsobem: „Vezměte případ“, „Představte si případ“ apod. Ve 13. století byly pak tyto případy vydávány již samostatně. Kanonické právo spojuje otázky *forum externum* (zabývá se vnějšími skutky, které postihuje světská autorita a civilní právo) i *forum internum* (zabývá se tím, co je ve svědomí věřících a co církve často řeší v rámci zpovědi). Tím se spojuje legislativa a moralita.⁷⁷

⁷⁵ Tamtéž, str. 104-106.

⁷⁶ Tamtéž, str. 113-116.

⁷⁷ Tamtéž, str. 116-117.

Kromě legislativy se v době vrcholného středověku postupně mění tradování morálních otázek. Dříve bývaly morální otázky rozebírány většinou mnichy a pro mnichy. Se změnou společnosti se stávají i obsahem výuky na katedrálních školách a univerzitách – nejprve jako součást filosofického trivium, posléze pak teologie. A jako bylo 12. století spojené se snahou o systematickou syntézu legálních norem, tak se ve 13. století usiluje o systematizaci a nalezení metody v morální nauce církve. Kromě jiných děl je komentována tehdy nově objevená „Etika Níkomachova“. Za první kompletní učebnici křesťanského morálního učení lze považovat druhou část „Teologické summy“ sv. Tomáše Akvinského (1225-1274).⁷⁸

Zásadními tématy je *teorie přirozeného zákona* (Božského zákona, nedispensovatelného, který rozumem poznáváme, a jeho vztahu k zákonům lidským), *svědomí* (nakolik a v čem je neomylné, v čem se naopak může mýlit) a také *ctnost* (včetně jejich hierarchie). Později bude kazuistika usilovat o rozlišení, nacházení a osvětlování neměnného Božského za různých proměnlivých okolností. V takovém rozlišování bude hrát významnou roli svědomí a také *ctnost uvážlivosti*.

Pro tuto dobu je charakteristické silné ocenění rozličnosti a praktičnosti, opatrnost při interpretaci a vědomí nutnosti mírnit a upravovat rigorozitu a obecnost zákonů s ohledem k jedinečnosti situací. To vše se z pedagogických důvodů ilustrovalo na příkladech, tj. případech (kazuistikách).

Velikým impulzem pro rozvoj kazuistiky jako metody se opět stává zpověď. IV. lateránský koncil (1215) ukládá každému věřícímu povinnost se jednou za rok vyzpovídat. Zpovědník má být přítom „jako zkušený lékař“, který má vážit, koho má před sebou a jaké byly okolnosti skutků.⁷⁹

Již předtím vznikají nové „zpovědní knihy“ a „summy“. Příklady mohou být „Summa de sacramentis et animae conciliis“ od kantora pařížské katedrály Petra (+1197) s teoretickým úvodem a následnou „mozaikou kazuistik“ řazených podle uznávaných maxim, výroků Písma, kánonů kanonického práva a výroků církevních otců. Autor zdůrazňuje význam okolností skutku. Dalším je sv. Alan z Lille (1128-1203) a jeho „Liber penitentialis“, podle níž „pokání je věcí soudu“. Je třeba zkoumat motiv,

⁷⁸ Tamtéž, str. 122-123.

⁷⁹ Tamtéž, str. 120-121. Viz 21. kánon IV. lateránského koncilu in: DENZINGER, Heinrich, SCHÖNMETZGER, Adolf. *Enchiridion Symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg im Breisgau: editio XXXIII, Verlag Herder KG, 1965. Čl. 812-814. (DS)

míru odpovědnosti, životní podmínky, podmínky času a místa a podobně. Velmi rozšířenou a používanou se stala „Summa confessorum“ z roku 1216 od Tomáše z Chobham (asi 1160-1236). První kazuistikou ve vlastním slova smyslu, kde lze hovořit už o systematické kazuistické metodě, byla „Summa de poenitentia“ z roku 1221 od sv. Rajmunda z Peňafortu (1175-1275). Ten v předmluvě předesílá, jak bude postupovat. Že hodlá uvádět pouze názory pravdivé a jisté. Definuje pojmy. A následně systematicky rozděluje hříchy na ty proti Bohu, proti lidem a hříchy konkrétních společenských stavů. Po ní následovala řada dalších více či méně zdařilých sum jiných autorů. U těch zdařilejších, jak ukazují i uváděné případy, nebyly jednotlivé kazuistiky řazené bez vztahu k obecnějšímu chápání morality, o kterém bylo pojednáváno již v úvodech.⁸⁰

1.2.6 Vybrané teologické otázky související s kazuistickým zdůvodňováním

Některé teologické otázky nastíněné v předchozí kapitole bude nyní dobré pojednat podrobněji, jelikož souvisí s legitimitou, ale také s limity kazuistického zdůvodňování.

Teorie přirozeného zákona má své počátky již ve starověku. Stoicismus učil žít v souladu s kosmickým řádem, který lze poznávat rozumem a kterému je třeba se podřídit, chce-li člověk prožít šťastný život. Tento řád (*logos*) býval ztotožňován se vše pronikajícím a veškerému jsoucnu imanentním božským rozumem. Na tento termín navázalo křesťanství se svým učením o vtěleném Božím Slovu (*Logos*, viz řecký text Jan 1,1-18⁸¹), resp. o něco později např. Justin Mučedník (asi 100-165) ve své nauce o semenech Slova (*Logoi spermatikoi*) – tj. o přítomnosti Pravdy v různých filosofických systémech a náboženstvích, avšak ne v plnosti a ne bez přimísení různých omylů. Vtělené Slovo, Ježíš Kristus, pak představuje plnost Pravdy, vtělenou Pravdu samu. Na toto navazovali další církevní otcové vč. např. Augustina. Kromě toho již v Novém Zákoně nacházíme Pavlova slova o zákonu vepsaném do lidských srdcí, takže každý, Žid i pohan, mohou poznávat, jak mají žít (Řím 2,12-29). Antické římské právo znalo tzv. „*Ius gentium*“, zjednodušené právo pro svobodné cizince vyskytující se na

⁸⁰ JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 117-120.

⁸¹ Např. zde: *Řecko – český Nový Zákon: Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland, 27. vyd.)*, *Nový Zákon (Český ekumenický překlad)*, *Slovník novozákonní řečtiny (Ladislav Tichý)*. Praha: 2. opravené vydání, Česká biblická společnost, 2011.

území říše. Vyjadřovalo přesvědčení, že existují pravidla, která lze vymáhat i přes velikou rozličnost zvykových práv a kultur. Mimoto lze doložit ve většině kultur od starověku po současnost nějakou variantu tzv. „zlatého pravidla“ – tj. „Nedělej druhému to, co si sám nepřeješ, aby se dělo tobě!“⁸²

Mluví se o tzv. „přirozeném zákoně“, který sice není bezesbytku uchopen, avšak věří se v jeho existenci. William z Auxerre (1140/1150-1231) hovoří o přirozeném právu obdobně jako Gratian či sv. Ivo ze Chartres (viz výše). Rozděluje jej na primární příkazy (nedispensovatelné) a sekundární příkazy (užitečné, ale dispensovatelné). To pomohlo teologicky uchopit morálku některých svatých Starého Zákona (např. mnohoženství patriarchů Abraháma a Jákoba či krále Davida).⁸³

Sv. Tomáš Akvinský asi nejvíce teorii přirozeného zákona promýšlí. Na *věčném zákoně*, který je v Bohu (vliv Platóna a jeho světa idejí), participují rozumové bytosti svým rozumem. Tuto rozumovou participaci, poznávání věčného zákona rozumem, nazývá *přirozený zákon*. Ten pak rozděluje na *primární příkazy* a *sekundární příkazy přirozeného zákona*. Primární se týkají zachování vlastní existence a zachování vlastního rodu (společné s živými tvory) a hledání pravdy a život ve společnosti (společné tvorům s rozumovou přirozeností – tj. lidem a andělům). Tyto příkazy jsou neměnné, univerzálně závazné, poznatelné rozumem. Sekundární příkazy vychází z primárních, ale reagují na dobu, místo a kulturu. Jsou též závazné, ale ne univerzálně, podléhají proměně. Jejich poznání rozumem selhává z různých důvodů – pro nevědomost či nějakou překážku (např. rozum poznamenaný utrpením či špatnými návyky). Konkrétní morální rozhodování a jednání se odehrává za mnoha rozličných okolností, proto sekundární příkazy mohou mít také mnoho proměnných podob.⁸⁴

Kazuistika se odehrává v oblasti sekundárních příkazů, a proto může za různých okolností vybízet k rozdílnému jednání. Přitom se ale snaží nacházet pravdivou podobu oněch sekundárních příkazů v dané situaci. Pokud by stála proti těmto sekundárním příkazům, nebo pokud by popírala ony příkazy primární, pak by byla skutečně jen

⁸² JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 124-127. O teorii přirozeného zákona viz velmi kvalitní: MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Hledání univerzální etiky*. Tamtéž v první kapitole viz také o různých obdobách „zlatého pravidla“.

⁸³ JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 125-126.

⁸⁴ Tamtéž, str. 126-127. Viz také MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Hledání univerzální etiky*, čl. 44-59.

situační etikou. V ní neplatí nic obecného kromě jediné obecné zákonitosti - *absolutní jedinečnosti* každé situace.⁸⁵

Později známý tomista a představitel druhé scholastiky Francisco Suarez (1548-1617) bude učit, že: „Nejsou všechny přirozené příkazy dobře známé nebo stejně jednoduše srozumitelné; vyžadují interpretaci tak, aby jejich pravý smysl mohl být pochopen bez umenšení nebo přidání.“ Taková interpretace přirozených příkazů (bez umenšení nebo přidání) za různých okolností měla být úkolem kazuistů.⁸⁶

Druhým významným teologickým tématem je *svědomí (conscientia)*. O svědomí hovoří již např. sv. Pavel (Řím 2,16). Sv. Jeroným (347-420) podává později vlivný alegorický výklad čtyř nebeských bytostí popisovaných ve starozákonní knize Ezechiel (Ez 1). Jejich čtyři tváře představují čtyři části duše. První tři – rozumová, citová a volní – jsou v člověku zasažené prvotním hříchem a často se ocitají ve vzájemném konfliktu, čtvrtá je neporušená – *synderésis* – a díky ní člověk poznává, když hřeší. Jeho výklad pak cituje ve své *quaestio* o konfliktu motivací Petr Lombardský (1100-1060), jehož „Čtyři knihy sentencí“ se stanou základní učebnicí teologie. První ucelené pojednání o svědomí pak píše kancléř pařížské katedrální školy, arcijáhen Petr (asi 1160-1236), který častěji cituje sv. Jeronýma. Rozlišuje mezi jeho latinským termínem *conscientia* a řeckým *synderésis*. Synderésis je „neomylné v rozpoznávání hříchu, proti kterému protestuje“. Přitom „správně nahlíží a chce to, co je dobré bez kvalifikace“. „Bez kvalifikace“ znamená, že tato síla pozvedá mysl k nejvyššímu Dobru, ale nezkoumá detaily jednotlivých skutků. Conscientia je jinou silou, která spojuje synderésis se svobodnou vůlí člověka, a zde již omyl být může. Toto rozlišení dalo základ pozdější středověké nauce o svědomí a bylo impulzem pro řešení takových otázek, jako je vztah mezi poznáním a vůlí a mezi univerzálním a jedinečným.⁸⁷

Sv. Albert Veliký hovořil o *conscientia* jako o výsledku sylogismu praktického rozumu. Hlavní premisou je, jak věci obecně mají či nemají být. To ukazuje synderésis, které se nemůže mýlit podobně, jako se nemýlí teoretický rozum, pokud jde o jeho první principy. Omyl ale může nastat v dalších částech sylogismu a tedy výsledek, *conscientia*, může být mylný.⁸⁸

⁸⁵ JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 126-127.

⁸⁶ Tamtéž, str. 127.

⁸⁷ Tamtéž, str. 128.

⁸⁸ Tamtéž, str. 129.

Jeho žák, sv. Tomáš Akvinský, vyvinul teologický koncept svědomí pro další staletí. Synderesis je intelektuálním uchopením prvních principů praktického rozumu, přirozenou dispozicí stran základních principů chování, které jsou i základními principy přirozeného zákona. A v návaznosti na Alberta ukazuje, že chyba ve vyvozování jednotlivého z obecného může nastat jak ve vedlejší premise, tak i v platnosti použitého argumentu. Tedy ačkoli synderesis je ve svém předmětu neomylné, conscientia se může mýlit. Aplikace obecného na jednotlivé může být směrem dopředu (na to, co ještě není vykonáno) i dozadu (na to, co již vykonáno bylo). Mýlící se svědomí (conscientia) zavazuje člověka akcidentálně, tzn. neváže jej při odhalení chyby. Nemýlící se svědomí zavazuje samo sebou ve všech takových jednáních. Ukazuje se tak široký prostor pro omyly a špatný úsudek a tím i nejistota závěru, s níž bude později pracovat kazuistika. Přitom ale tato nejistota nepopírá samotnou existenci dobrého a špatného jednání, neboť pak by nemělo vůbec smysl hovořit o omylném a neomylném.⁸⁹

Třetí související téma, možná více filosofické než teologické, je téma pořadající ctnosti *uvážlivosti* (řec. *fronésis*, lat. *prudentia*).⁹⁰ Platón mluví o *fronésis* jako o ctnosti, která pořádá ostatní ctnosti podobně, jako vozka řídí celé koňské spřežení. Cicero mluví o *prudentia* / *fronésis* jako o jedné ze čtyř kardinálních ctností, která je „vědění, co má být uděláno a čeho se vystríhat.“ V roce 1245 byla na Západě objevena Aristotelova Etika Níkomachova, v níž se o *fronésis* mluví ne jako o morální moudrosti obecně, ale jako o schopnosti volit mezi jednotlivostmi. Albert Veliký ocenil takovéto chápání umožňující integrovat *přirozený zákon*, *svědomí* a *prudentia* do jedné nauky. Tomáš Akvinský mluví o morální volbě jako o výsledku praktického sylogismu. *Prudentia* je schopnost správně zdůvodnit, co má být uděláno. Člověk mající ctnost *prudentia* – *člověk uvážlivý* – je schopný správně vybírat mezi různými prostředky k dosažení cíle. Je schopný to vybrané přesvědčivě zdůvodnit a podniknout z toho vyplývající kroky. Má znalosti o obecných principech i jednotlivostech konkrétní situace, je schopný spojit předchozí zkušenosti s předvídaním budoucího možného a je také schopný rozlišit, co je v nastalé situaci nové a dosud nevyzkoušené. Jedna z vlastností *uvážlivosti* je *circumspectio*, „rozhlížení se okolo“, a schopnost z mnoha přítomných okolností jednání rozpoznat ty relevantní. Jelikož variant různých kombinací konkrétních okolností je neomezené množství a jelikož dobro a zlo jsou často promíchány

⁸⁹ Tamtéž, str. 129.

⁹⁰ Viz již oddíl 1.1.3.3 a poznámka pod čarou č. 22 o různých způsobech překlání do češtiny.

dohromady a ne vždy jdou odlišit, je prakticky nemožné se zlu ve svém jednání vždycky vyhnout. Uvážlivý člověk nezná *všechny* konkrétní varianty okolností, ale dokáže předvídat *obecné* a dokáže odhadnout, co je *možné* očekávat. Uvážlivost je proto spojena s *opatrností* (což je jeden z překladů *prudentia*).⁹¹

Ukazuje se tedy význam *osobnosti* toho, který morální správnost jednání hodnotí. Je rozdíl mezi člověkem zkušeným, vzdělaným a ctnostným, jehož schopnost rozlišit správné a nesprávné jednání v konkrétní situaci bude obecně větší oproti člověku nezkušenému, nevzdělanému a neřestnému. *Conscientia* pochází ze slov *con-scire* (tj. *spolu-znát*) odkazující na současné posuzování obecného a jednotlivého. Středověké označení *casus conscientiae* (*případy svědomí*) je synonymem pozdějšího označení *kazuistika*. A jejich smyslem bylo i jakési cvičení svědomí v tom, jak se za konkrétních okolností správně zachovat – protože ctnost je něčím, co si lze osvojit.⁹²

Scholastičtí teologové vypracovali mnohá zpřesnění pojmů. Těžký hřích je zcela vědomý a plně dobrovolný skutek proti poslednímu cíli člověka (tj. proti společenství s Bohem na věčnosti, spáse). Lehký hřích něco z uvedeného postrádá, a proto jde jen o analogické označení (nevede ke ztrátě účasti na spáse). Závažnost hříchu lze posoudit podle jeho předmětu a rovněž podle situace jednajícího. Skutek může být sám o sobě zlý (tj. podle svého rodu, řečeno v termínech aristotelské metafyziky), ale jeho přičitatelnost se může různit (od plné po žádnou). Hierarchie morálních nároků je rozpoznatelná již v Písmu, ve scholastice se však dále rozvíjí. Nejde jen o rozlišení mezi příkazy a radami (již sv. Klement Alexandrijský a sv. Ambrož), ale také mezi hříchy spáchání a opomenutí, ve skutcích a v myšlenkách či větší závaznost negativních zákazů oproti pozitivním přikázáním. Díky scholastice dostává kazuistika i jasnější teologické základy. Pro taxonomickou systematizaci lidského chování, především hříchů, se bude později mluvit o „morální patologii“. Pozitivním efektem takového detailnějšího rozlišování a jeho popularizace skrze zpovědní praxi byl efekt na obyčejné nevzdělané lidi ve smyslu zvýšení jejich schopnost rozlišovat, pojmenovávat a mravně hodnotit své vlastní skutky. To pomohlo k většímu vnímání vlastní zodpovědnosti za své morální jednání.⁹³

⁹¹ JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 130-136.

⁹² Tamtéž, str. 127-128 a 135-136.

⁹³ Tamtéž, str. 141-142.

1.2.7 Vrcholná éra kazuistiky – obecný přehled

Od konce 13. století vzniká řada rozsáhlých morálních pojednání ve formě sum, z nichž některé pro větší názornost, ale i pro jejich přímou souvislost s obdobím vrcholné kazuistiky, uvedu. Dominikán Jan z Freiburgu (+1314) ve své „Summa confessorum“ (1280) integruje názory Tomáše Akvinského, Alberta Velikého a dalších velkých teologů v kanonické a morální úvahy. Dominikáni, františkáni i příslušníci jiných řádů v této době tvoří knihy pro své řádové spolubratry zpovědníky. Patří mezi ně např. františkánská „Summa astesana“, dominikánská „Summa de poenitentia“ sv. Rajmunda z Peñafortu, „Summa Pisana“, „Pupilla oculi“ či „Summa Angelica“. Byly zhotovovány i souhrny sum, což znamenalo obsáhlé souhrny názorů různých autorů. Mezi těmito *Summae summarum* vynikaly např. „Summa Sylvestrina“ a „Summa Tabiena“. Pokrývaly mnohá témata a vyznačovaly se množstvím názorů pro a proti na řešené otázky. Málo se tu ale objevují konflikty morálních principů a nebývá ani hlouběji diskutována či reflektována jejich metoda a teorie. Tak se začínají objevovat autoři jako Tommaso de Vio Gaetano (1469-1534), který ve své „Summula Peccatorum“ (1523) nechce uvádět všechny dostupné názory, ale *jen* ty z jeho pohledu dobře zdůvodněné. Vysvětluje to tak, že „v knihách je příliš mnoho názorů bez bližší argumentace, které čtenáře jen matou.“ A Bartolomeo Fumo (+1545) ve své „Summa Armila“ tvrdí, že v mnoha sumách jsou „nekonečné citace doktorů a dlouhé diskuze, z nichž je duši na zvracení.“⁹⁴

Podobná kritika zaznívala již na sklonku éry penitenciářů a bude opět zaznívat na adresu kazuistů na sklonku vrcholného období kazuistiky. Ukazuje se tak podstatná slabina kazuistického způsobu pojednávání o moralitě: zmatky plynoucí z rozdílných názorů morálních teologů a nejasnost, na čem jejich morální hodnocení stojí a kterému názoru tedy dát přednost. Jsou-li všechny názory opodstatněné, je možné všechny považovat za legitimní, i kdyby vedly ke zcela opačným závěrům? Jak odlišit legitimní pluralitu řešení morálních otázek od morálního sofismu schopného ospravedlnit i zcela nemorální jednání?

Období vrcholné kazuistiky (1556 až 1656) vymezují autoři knihy „The Abuse of Casuistry“ z jedné strany vydáním „Enchiridion Confessoriorum et Poenitentium“ (1556) Martina Azpilcueta známého více jako Dr. Navarrus (1491-1586). Ten byl

⁹⁴ Tamtéž, str. 139-141.

mimořádně váženým profesorem kanonického práva na Univerzitách v Coimbre a v Salamance. Jako rádce jej vyhledávali portugalsí a španělsí králové a papežové Pius V., Řehoř XIII. a Sixtus V. jej ctili jako skvělého odborníka. Byl příbuzným sv. Františka Xaverského (1506-1552), a měl i proto blízko k jezuitům a jezuité k němu. Jeho „Enchiridion“ poprvé řadí taxonomický výčet ne podle abecedy, ale podle Desatera, což je logičtější, přehlednější a velmi vlivné. Závěr oné vrcholné epochy představuje dle autorů vydání prvních „Listů venkovanovi“ (vycházely v letech 1656-1657). Šlo o geniální a velmi sžíravou satiru z pera Blaise Pascala namířenou primárně proti jezuitům, ale současně i proti kazuistice. Jezuité byli totiž s kazuistikou jako morální metodou velmi úzce spojeni. Dále bude sice rozporována její spravedlnost a objektivita, její dopad na veřejné mínění byl ale mimořádný. Za následným opouštěním a úpadkem kazuistiky ale stojí i další události, sice méně zjevné, o to více však rozhodující. Jednak celková proměna společnosti s ústupem praxe zpovědi a tendencemi vykázat morální úsudek jen do oblasti soukromého svědomí. Dále fascinace úspěchy matematizovaných přírodních věd, kdy podobné „kvality“ měla vyvinout každá věda včetně etiky – a kazuistika nebyla dostatečně „vědecká“. V neposlední řadě pak působení vlivných odpůrců ve vysokých církevních úřadech.⁹⁵

V Evropě i Americe vychází mezi lety 1550 a 1650 velké množství kazuistických sbírek. Ty nejlepší čerpaly z děl teologie, kanonického práva i zpovědního umění. Ty nejhorší nevybředly ze zmatků nepřehledného množství dostupných názorů pouze kladených vedle sebe bez schopnosti rozlišování.⁹⁶

Tridentský koncil (1545-1563) potvrdil povinnost roční zpovědi věřících (+ nutnost uvést druh, počet a okolnosti hříchů). Výuka a výchova kněží má probíhat v seminářích – nejen spekulativní, ale i praktická teologie, tzn. i umění zpovědi. Zpověď a výchova zpovědníků se opět stává impulzem pro rozšíření kazuistiky.⁹⁷

Nová doba přinášela mnoho nových událostí a impulsů. Mimo jiné např. objev nových zaoceánských světů a dosud neznámých pohanských národů a kultur. Také rozvoj nových myšlenkových „světů“ (i když ne vždy schopných spolu navzájem komunikovat), který souvisel se vznikem reformace, rozšířením mimouniverzitního vzdělávání a možností rychlého šíření názorů skrze knihtisk. S počátkem novověku

⁹⁵ Tamtéž, str. 142-146, 152-153, 172-173, 244-249, 279-281.

⁹⁶ Tamtéž, str. 143.

⁹⁷ Str. 143.

dochází k velikým proměnám v oblasti politické, sociální, obchodní i finanční. Přibývalo tak mnoho nových *casus conscientiae*, které ale nebyly (možná na rozdíl od naší doby) soukromou záležitostí ponechanou čistě soukromé úvaze a vlastnímu svědomí. Některé *kauzy* se staly veřejnými záležitostmi. Kazuisté (a někdy celé jejich skupiny) přichází na dvory panovníků i papežů jako vyhledávaní rádci – a to v docela světských záležitostech jako např. v některých otázkách třicetileté války, restituce majetku či interpretace augsburského míru. Někteří mluví o tzv. „Barockmorale“, kdy se nové morální otázky řeší nově, tj. barokně (oproti starým otázkám projednávaným ve starých sumách). Charakteristický je v tomto ohledu průnik světského do křesťanské spirituality – od obchodu, financí, vzdělávání až např. po armádu.⁹⁸

Mimořádným zjevem doby se stávají jezuité, tedy příslušníci nového řádu Tovaryšstva Ježíšova založeného v Římě roku 1534 sv. Ignácem z Loyoly (1491-1556). Nejsou vázání na kláštery a chórovou modlitbu, a jsou díky tomu nezvykle flexibilní. Veliký důraz kladou na poslušnost, ale současně jsou vysíláni daleko od svých představených a musí se umět rozhodovat samostatně. Jejich významným úkolem je zpovědní služba a duchovní vedení, často na významných panovnických dvorech, a také školství a výchova mládeže. Rozdělovali své kněze na profesory (teology druhé scholastiky čerpající především ze sv. Tomáše Akvinského) a duchovní správce (sem patřilo i vedení středních škol). Tito druzí studovali kazuistiky a cvičili se na nich. Roku 1599 byl schválen jednotný plán vzdělávání jezuitů uvnitř řádu („Ratio studiorum“) s následujícím rozvržením: Případy svědomí (*casus conscientiae*) se neřeší spekulativními náhledy. Jen stručně se vysvětlí principy a je třeba se naučit soubory kazuistik, argumentovat a znát relevantní možná řešení. Týdně se jezuité měli účastnit veřejného řešení obtížných případů. Do roku 1669 vzniklo na 600 učebnic kazuistik. Jezuité tak byli mimořádným způsobem spojeni s kazuistickým zdůvodňováním. Současně zakoušeli mimořádný rozmach a s tím související vliv. Kromě jejich přítomnosti na panovnických dvorech měli např. kolem roku 1600 již 372 škol v mnoha významných městech Evropy, Ameriky i Indie a kolem 13 tisíc členů řádu. K roku 1640 měli ve svých 520 školách na 150 tisíc žáků. Čím významnější byli, tím měli i více nepřátel, a to nejen mimo církve. Pro vše výše zmíněné pak s nimi kazuistika jako metoda stoupala, ale i padla.⁹⁹

⁹⁸ Tamtéž, str. 143-146.

⁹⁹ Tamtéž, str. 146-151.

Jde o dobu, kdy se stává takřka módní záležitostí skepse – vzorovou postavou je Michel de Montaigne (1533-1592). A kazuistika je chápána jako metoda proti skepticizmu. Věří, že morální pravda existuje a je poznatelná, ačkoli toto poznání nemá povahu jistoty matematické, ale jen jistoty vycházející z pravděpodobných závěrů. Je proto otevřené přehodnocení např. při zjištění nových dosud neznámých skutečností. Oblíbené jezuitské slovo „rozlišování“ toto dobře vyjadřuje. Je potřeba řešit nové morální otázky doby a se zřetelem ke všem zvláštním okolnostem měnícího se světa. Jezuitští teologové jako Molina, Toletus, Lessius, de Lugo, Suarez a další se proto zabývali zcela „světskými“ otázkami, a jsou tak určitým způsobem předchůdci moderní ekonomie, sociologie či politologie. Současné však nemohou popřít svůj původ. Byli vzdělávání kazuistikami, uvažují jejich způsobem a sami je také tvoří.¹⁰⁰

1.2.8 Vrcholná éra kazuistiky – vybraní autoři a témata

Při studiu této éry (1556-1656) uvádí autoři monografie „The Abuse of Casuistry“ jako jeden z problémů a limitů svého studia absenci moderních kritických vydání jakéhokoli z tehdejších kazuistických děl (včetně těch nejvýznamnějších) a omezenou dostupnost jejich původních vydání vázanou na knihovny starých klášterů a univerzit. Dalším limitem je veliké množství píšících autorů oné doby (v řádu mnoha stovek), přičemž rozsah jejich publikací býval mimořádný. To činí dle amerických autorů ucelený průzkum problematiky takřka nemožným a umožňuje pouze jen jakési sondy do dostupných děl. Přesto však soudí, že asi jen menší část z nich stojí za pozornost.¹⁰¹

Mezi takové jistě patří již zmíněný Dr. Navarrus a jeho „Enchiridion Confessarium et Poenitentium“ (španělsky v r. 1556, latinsky v Římě r. 1573). Dále jezuitský profesor Juan Azor (1535-1603) a jeho „Institutionum Moraliū“ (1600). U něj nechybí obecná morální pojednání a samotný výčet kazuistik je vždy zasazen až do takto definovaného kontextu. V úvodu se zabývá morální povahou lidských skutků včetně významu okolností. Taxonomický výčet rovněž radí podle desatera, přičemž každou část odpovídající jednomu přikázání opět začíná teoretickým úvodem s poukazem na smysl daného přikázání. Teprve pak uvádí několik kazuistik a postupuje od eticky

¹⁰⁰ Tamtéž, str. 150-151.

¹⁰¹ Tamtéž, str. 371 a text poznámky č. 2. Seznam kazuistů uspořádaný autory je pak na str. 346-353.

neproblematické přes méně jasnou až po jasnou málo (tak, jak se mění okolnosti případu). V jejich řešení se odvolává i na *pravděpodobné názory* jiných autorů.¹⁰²

Dalším důležitým autorem je Pascalem nejvíce kritizovaný jezuita Antonio Escobar y Mendoza (1589-1669) se svým příliš nezdůvodňovaným (protože usilujícím o stručnost) výtahem odpovědí ze sbírek kazuistik čtyřiceti jiných jezuitských doktorů „*Liber theologiae moralis viginti quatuor Societatem Jesu doctoribus resertus*“ (1644). Tento sumář různých, často protichůdných, ne příliš zdůvodňovaných, ale přesto *pravděpodobných* názorů učených otců jezuitů posloužil později Pascalovi jako cenný materiál pro jeho ostrou satiru. Samotný Escobar je v jeho „*Listech venkovanovi*“ vykreslen jako mimořádný laxista, což neodpovídalo skutečnosti. Byl angažovaným knězem ve prospěch chudých, žil bezúhonně a vůči sobě velmi přísně. A kromě vydání oné sbírky různých názorů na některé etické otázky vypracoval ještě své vlastní rozsáhlé dílo, kde rozlišuje mezi názory akceptovatelnými a problematickými a kde nechybí ani hlubší teoretická zdůvodňování - „*Universae Theologiae Moralis Receptiores Absque Lite Sententiae Nec Non Problematicae Disquisitiones*“ (1652-1663). Pascal z něj ale necituje, ačkoli o prvních svazcích ví a slibuje o nich v budoucnu napsat také.¹⁰³

Jiným významným autorem byl Herman Busenbaum (1600-1668), jehož „*Medulla Theologiae Moralis*“ (1645) se dočkala v dalších 130 letech asi 200 vydání. Velmi ovlivnila např. sv. Alfonse z Ligouri (1696-1787), který pozdější nekončící debaty o *pravděpodobných názorech* (viz dále) dokázal srozumitelně a přijatelně uzavřít (po své kanonizaci byl i v souvislosti s tím prohlášen za patrona morálních teologů a zpovědníků). Přes svůj vliv nebyl Busenbaum Pascalem kritizován. Nejspíš proto, že nebyl jezuita.¹⁰⁴

Poslední dva z významných autorů té doby, které uvedu, patřili mezi největší *laxisty* - tzn. jejich pojetí toho, co ještě je morální, bylo velmi široké, až téměř bezbřehé. Ve své době však byli značně oblíbení a jsou dobrým příkladem slabin kazuistického přístupu. Nešlo o jezuitu a nejspíš proto je Pascal zmiňuje jen málo. Prvním byl Antonius Diana (1585-1663), řeholník theatin přezdívaný „*princ kazuistiky*“, „*atlas kazuistického světa*“ a „*čirý kazuista*“. Sbíral kazuistiky, a čím zvláštnější byly, s tím větší zálibou se jimi

¹⁰² Tamtéž, str. 153-155.

¹⁰³ Tamtéž, str. 155 a 235-6.

¹⁰⁴ Tamtéž, str. 155-156.

zaobíral. V jeho dílech je na 20 tisíc kazuistik, z popularizačních důvodů však byly vydávány také stručnější výběry jeho textů. Druhým byl Jean Caramuel – Lebkowitz (1606-1682), cisterciák, později opat a biskup, ale také politik s vlastním vojskem, přezdívaný „princ laxismu“. Liboval si v názorech, které upřednostňovaly „svobodu“ nad zákonem, což prakticky zpochybňovalo platnost jakéhokoli zákona.¹⁰⁵

Způsob kazuistického zdůvodňování (jakousi metodologii) uvedu o něco později. Nyní bych chtěl jen krátce zmínit některé jeho výhody. Souvisí bezesporu s rychle se měnícím světem, který přinášel mnoho nových a dosud neřešených otázek. Kazuistika využívá jakýchsi základních *typových případů*, které jsou z hlediska morálního hodnocení všeobecně považovány za jasné. Takovým může být zákaz lhaní či lichvy. Dále pak zkoumá, zda konkrétní zkoumaný případ ještě *spadá* pod takový typový případ a má být tedy hodnocen stejně, nebo zda konkrétní okolnosti případ natolik změnil, že je třeba jej již hodnotit jinak.¹⁰⁶

Tak například v době pronásledování a krutých poprav jezuitů v Anglii přibližně v době oné vrcholné kazuistiky vyvstala otázka, zda je morálně přípustné zalhat, a takovým způsobem zapřít ukrývaného jezuitu. Sv. Tomáš jako vrcholný představitel scholastiky lež neschvaloval, ale za takových okolností (ohrožení života druhého) by ji považoval za obhajitelnou. Podobně vlivná autorita, sv. Augustin, překvapivě i takto motivovanou lež zapovídal. Člověk, podle něho, nemá raději říkat nic, než aby touto *lží* ztratil čisté svědomí. Kazuisté 16. a 17. století budou argumentovat legitimitou (resp. nelegitimitou) takových otázek, které chtějí vypátrat a popravít nevinného. Nepopírají nemorálnost lži, ale daná situace již podle nich pod pojem „lež“ *nespadá*. Vyzvídající totiž nemají legitimní nárok na odpověď a ani vyslychaní nedisponují svou znalostí libovolně. To sice vedlo v Anglii k označování katolíků za bezskrupulózní lháře (oprávněné by to bylo, pokud by ztratili cit pro mimořádnost této situace a zapírali by běžně), avšak v polovině 17. století po změně režimu (poprava krále a vznik republiky) při povinnosti přísahat na novou republikánskou ústavu vyvinuli podobné „techniky“ i anglikáni.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Tamtéž, str. 156-157.

¹⁰⁶ Ostatně *případ* a *spadnout* (v latině *casus* a sloveso *cado, ere*) spolu etymologicky souvisí. Viz např. KÁBRT, Jan a kol. *Latinsko-český slovník*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1970.

¹⁰⁷ JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 195-215.

Problematika lichvy je daleko obsáhlejší a na tomto místě ji lze jen nastínit. Stojí ale za pozornost, neboť se na první pohled jeví jako příklad evidentního obratu v katolickém morálním učení. Vysvětlení se pak nabízí okamžitě, a sice že šlo o čistě pragmatický kalkul církve.

Lichva byla zapovězena již ve Starém Zákoně a to vůči soukmenovcům. Křesťanství tento zákaz od počátku chápalo s ohledem na všechny lidi a tvrdě ji trestalo. Za lichvu byla považována půjčka na *jakýkoli* úrok. Ve 13. století se od lichvy (která půjčovala na úrok člověku v nouzi) vymezily obchodní smlouvy spojené s *půjčkou* jednoho ze společníků druhému s příslibem návratu *půjčených* peněz navýšených o část zisku. Často šlo o dohodu mezi obchodníkem, který poskytoval svůj kapitál, a kapitánem lodi, který dané zboží přivážel. Zde již nešlo o půjčku člověku v nouzi, oba společníci sdíleli rizika neúspěchu a naopak také očekávaný zisk. Taková obchodní smlouva tedy *nepadala* pod skutečnost lichvy, ačkoli navenek se také jednalo o úrokovanou půjčku.¹⁰⁸

16. století plné rychlých společenských změn a s velikým rozvojem mořeplavectví a obchodu s nově objevenými světy začalo novým způsobem oceňovat finanční hotovost. Peníze umožňovaly rychlé investice a začaly být vnímány jako hodnota sama o sobě. Bylo možné nějak obhájit vznikající finanční podnikání s úrokovanými půjčkami? Na jednu stranu se zdálo nemožné tyto praktiky zastavit, protože poptávka byla příliš silná. Na druhou stranu společnost citlivě vnímala a skutečně řešila etické otázky. Postupně (a ne bez sporů) se začal rozlišovat *oprávněný* a *neoprávněný* úrok. Neoprávněný byl, využívalo-li se bídy půjčujícího. Oprávněný tehdy, pokud půjčujícímu vznikají ztráty tím, že mu např. po dobu půjčky peníze chybí pro vlastní podnikání. V takovém případě šlo o obdobu oné obchodní dohody známé již od 13. století. Tak nakonec v 18. století sv. Alfons z Liguori shrnuje dlouhé diskuze svou definicí lichvy jako „půjčky vyžadující nazpět víc, než na kolik má půjčující nárok“ (např. s ohledem na své ztráty). Celá otázka je pochopitelně složitější, ale dobře ilustruje potřebu většího rozlišování v radikálně se proměňující společnosti (jak tomu bylo na počátku novověku). Výsledkem byl v tomto případě rozvoj finančnictví se všemi pozitivními i negativními jevy, jak je dnes známe.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Tamtéž, str. 181-185.

¹⁰⁹ Tamtéž, str. 185-194.

Poslední ilustrací kladů kazuistiky budou zkušenosti z již zmiňované Anglie. Tam spolu se vznikem anglikánské církve (1534) a zavržením katolictví zavrhli i katolické kazuistiky. Ty však pomáhaly v rozpoznání morálních povinností v případě různých konfliktů svědomí. Sloužily i jako jakýsi trénink morální orientace a rozhodování v různých životních situacích. Tak se po uplynutí přibližně půl století ozývají hlasy podobné tomu Francise Bacona (1561-1626), anglického vědce, ale také politika usvědčeného z korupce, že: „mnozí významní lidé morálně selhali, protože teologové dnes nepíší návody pro *casus conscientiae* – případy svědomí.“ Až v závěru 16. století tak vznikají první anglikánské kazuistiky. Jsou obsahově odlišné, neboť vycházely jen z Písma, a jinak řazené, většinou podle ctností. Často ale přicházející k podobným závěrům jako ty katolické. Přes tyto pokusy si ještě kolem roku 1650 irský anglikánský biskup Jeremy Taylor (1613-1667) stěžuje, že stále je třeba se utíkat k jezuitským a katolickým kazuistikám pro nedostatečnost těch anglikánských, „podobně jako Izraelité, kteří museli chodit k Pelištějcům, aby jim nabrousili jejich radlice (viz 1 Sam 13,19-22).“¹¹⁰

1.2.9 Probabilismus a diskreditace kazuistiky

Kromě kladů má kazuistika také svá negativa, jejichž podcenění vedlo nakonec k její diskreditaci. Nejdůležitější z nich je *probabilismus*, nauka od kazuistiky oné doby sotva oddělitelná.

V roce 1577 španělský profesor morální teologie, dominikán Bartolomeo Medina (1527-1580), ve svém komentáři k Teologické summě sv. Tomáše napsal: „Zdá se mi, že jestliže je názor pravděpodobný, je povolené ho následovat dokonce i tehdy, když je názor opačný pravděpodobnější.“ Vychází z toho, že silnější i slabší názor mají určitý prostor nejistoty a že tedy i názor méně pravděpodobný může být nakonec tím pravdivým. V případě, kdy člověk nerozhoduje jen o svém jednání, ale např. ve zpovědnici radí druhému, pak si toto snad lze někdy představit prakticky. Kajícník může mít jiný názor než zpovědník a třeba ještě podložený jiným zpovědníkem. Sice je méně pravděpodobný, ale přesto rozumně zdůvodněný. Podle Mediny je možné tento méně

¹¹⁰ Tamtéž, str. 157-164.

pravděpodobný názor následovat právě pro jeho zdůvodněnou pravděpodobnost. Probabilismus následně za svůj přijali jezuité a velmi jej hájili.¹¹¹

Španělský jezuita Gabriel Vásquez (1551-1604) rozdělil *pravděpodobnost názoru* na *vnitřní* (záleží na argumentaci) a na *vnější* (spočívá na autoritě moudrých mužů). Jeho řádový bratr Tomás Sanchez (1550-1610) byl přesvědčený, že jediný moudrý a rozvážený doktor morální teologie stačí, aby jím zastávaný názor byl *pravděpodobný*. To brzy vedlo k převaze vnější pravděpodobnosti názoru nad vnitřní, tj. k jakémusi „přehlasování“ experty.¹¹²

Významný jezuitský teolog (vrcholný představitel druhé scholastiky) a právník Francisco Suárez (1548-1617), některými označovaný jako „otec mezinárodního práva“, rozdělil *morální principy* na *přímé* a *reflexní (praktické)*. Přímé jsou samy o sobě evidentní (např. nekrást), reflexním principem je svoboda v rozhodování tam, kde není zřejmý morální zákon. Tento princip vychází ze Suárezovy aplikace (značně nové) dvou právních principů na oblast morálky – princip vlastnictví, kdy má vlastník v případě nejasnosti přednost před druhými v nakládání s vlastním majetkem, a princip řádného vyhlášení zákona, kdy jen řádně vyhlášený zákon zavazuje. Člověk *vlastní* svobodu v rozhodování potud, pokud není evidentní nějaká zavazující morální povinnost. Tedy tam, kde není jistota morální povinnosti, tam se člověk může rozhodovat svobodně. Tímto způsobem tedy může být sice přítomná *spekulativní nejistota*, ale současně dostatečná *praktická jistota*, aby člověk mohl jednat.¹¹³

Tyto výklady (Medina, Vásquez, Suárez) daly konkrétní podobu sbírkám kazuistik a jejich výkladům. Většina kazuistik měla vícero *pravděpodobných* řešení, někdy i opačných, a z nich bylo možno legitimně vybírat. Přitom často *vnější pravděpodobnost* převážila *vnitřní* a *přímé principy* byly zastíněné *reflexními (praktickými)*. Ozývali se takoví, jako onen „princ laxismu“ Caramuel-Lebkowitz, že: „tato mnohost názorů je znakem spásy... mnoho z těch, kteří by mohli být zatraceni, jsou zachraňováni *pravděpodobným* názorem.“ I Escobar prohlásil, že „rozličnost názorů dělá Pánovo jařmo sladší a jeho náklad lehčí.“ Snad to chápal jako pomoc skrupulózním, avšak mnoho kazuistů až příliš spoléhalo na probabilismus. Vedlo to k extrémnímu laxismu některých a tím k jakémusi „vykostění“ morality. Překvapivě (?) toto nebylo možné

¹¹¹ Tamtéž, str. 164-167.

¹¹² Tamtéž, str. 167-168.

¹¹³ Tamtéž, str. 169-170.

v právu a medicíně. Tam bylo zakázáno spoléhat se na méně pravděpodobné názory, pokud druhému hrozila škoda.¹¹⁴

Přesto až do Pascalovy kritiky v roce 1656 nebyla taková podoba probabilismu účinně kritizována. Tak Pascal ve svém „5. listu venkovanovi“ píše: „jedno stanovisko vždy pomůže a druhé nikdy neuškodí... jestliže nenajdeš, co hledáš, rychle přeskočíš na druhé a nikdy neriskuješ...“ Jinými slovy, i do očí bijící nemravnosti často nacházeli ospravedlnění ve stanovisku alespoň nějakého „učeného a rozvážného“ morálního teologa typu Caramuela či Diany (viz výše).¹¹⁵

Středověcí autoři chápali *pravděpodobnost* jinak - jako něco prověřitelného. V případě nejistého svědomí se měl člověk zdržet jednání, jinak hřešil. Měl nejprve své pochyby vyřešit dalším zkoumáním, v modlitbě a dotázáním se moudrých a rozvážných osob. Pokud ale i nadále pochybnost trvala, měl volit bezpečnější řešení (tj. kde bylo menší riziko hříchu a větší jistota spásy), i za cenu vlastní časné újmy (např. zřeknutím se morálně nejistého zisku). Šlo o hájení *via tutior* (jistější cesty).¹¹⁶

Pascal tváří tvář *pravděpodobným názorům* prohlásil: „Nejsem spokojený s pravděpodobností, chci jistotu!“ Jak bylo diskutováno výše, ta je v oblasti morality jiného druhu než v oblasti matematiky (což byla oblast, v níž Pascalův génius vynikal). Avšak jiní kritici, např. římský církevní právník Prosper Fagnanus (+1678), rozlišovali lépe mezi „pravděpodobnou jistotou“ (termín používaný kazuisty, který je ale matoucí a vlastně kontradiktorní) a mezi „jistotou pocházející z pravděpodobnosti“. V morálce jde o jiný typ zdůvodňování než u demonstrativních věd. Pokud několik nepřímých důkazů ukazuje stejným směrem, pak podle nich můžeme jednat. Takový názor nemusí být stoprocentně jistý, ale solidně zdůvodněný a oprávněný.¹¹⁷

Kritiku probabilismu nacházíme i mezi samotnými jezuity, např. u Pauluse Comitála (1609), Francisca Rabella (1608) a Andrese Bianchiho (1642). Pravděpodobně k nim můžeme připočítat i sv. Roberta Bellarmina (1542-1621). Dva generálové Tovaryšstva Ježíšova, Claudius Acquaviva (1543-1615) a Mutius Vitelleschi (1563-1645), dokonce zaslali v roce 1613 a 1617 členům řádu oficiální dopisy varující před „učením o méně

¹¹⁴ Tamtéž, str. 168, 170-171.

¹¹⁵ Tamtéž, str. 169.

¹¹⁶ Tamtéž, str. 165.

¹¹⁷ Tamtéž, str. 173.

solidní doktríně“. Avšak adresáti to často ignorovali s poukazem na to, že jde jen o jeden z „pravděpodobných názorů“. ¹¹⁸

Tak se postupně zformovala teologická opozice, mezi níž vynikali již zmíněný Prosper Fagnanus, dále irský jansenista John Sinnigh (1603-1666) či pozdější jezuitský generál González de Santalla (1624-1705). Ta byla nakonec úspěšnější než Pascalova ostrá, ale přeci jen příliš zjednodušující, satira. Varovala před viditelným rozvojem morálního skepticismu a laxismu, kterému probabilismus zjevně nedokázal čelit. ¹¹⁹

Bohužel se z debaty často vytratila věcná argumentace, takže máme doklady např. o zděšení velikého vzdělance a polyhistora Gottfrieda Wilhelma Leibnitze (1646-1716) při pohledu na jezuity, kterých si jako vědců velmi vážil, ale kteří byli schopni zarputile hájit učení, „které i pohané odmítají a které má tak zhoubné následky.“ ¹²⁰

Podle autorů knihy „The Abuse of Casuistry“ měla debata vést, ale žel nevedla, ke třem základním okruhům. Prvně šlo o *ukotvení* kazuistiky v teorii morálního uvažování, která by zohlednila možnost různých názorů a ne jen jejich mnohost. Zadruhé bylo třeba ozřejmit *slabiny a limity* kazuistiky, které ji otevírají nebezpečí morálního laxismu a skepticismu, ale opačně i rigorismu a dogmatismu, tolik příznačnému pro jansenisty. ¹²¹ Kazuisté nevyvinuli způsob, jak se těmto neblahým jevům bránit. Zatřetí bylo potřeba najít *vnitřní logické propojení* mezi názorem a jeho ospravedlněním. Nejprve se zapomínalo na vnitřní pravděpodobnost kvůli vnější, následně na přímé principy kvůli reflexním. Tato debata není podle autorů dodnes uspokojivě ukončená. ¹²²

Přesto kritika 2. poloviny 17. století ukončila neúměrné spoléhání na vnější pravděpodobnost, tj. na pouhé názory autorit. Postupně vyvstal vyváženější pohled, kdy při přetrvávající pochybnosti a respektování stanovených hranic je přijatelné více různých názorů a svoboda si mezi nimi vybrat. Několik papežů postupně vydalo dekrety odsuzující řadu pohoršujících názorů, dříve označovaných za *pravděpodobné* (nejen laxistických, ale i rigoristických), nikdy však ne probabilismus jako takový

¹¹⁸ Tamtéž, poznámka č. 59 na str. 377.

¹¹⁹ Tamtéž, str. 172.

¹²⁰ Tamtéž, str. 173.

¹²¹ Jansenisté byli mimo jiné velikými nepřáteli jezuitů a „motorem“ Pascalovy kritiky (o nich viz dále).

¹²² JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 173.

(Alexander VII. v letech 1665 a 1666, Innocent XI. v roce 1679 a Alexander VIII v roce 1690).¹²³

Otázka probabilismu se dá uchopit též jako vztah mezi poslušností k zákonu a možnostmi jednat svobodně podle vlastního uvážení. Pokud je názor ve prospěch zachování zákona pravděpodobnější a názor ve prospěch svobody (tj. jednat proti zákonu) méně pravděpodobný, pak nás rozum vede k přijetí nároku zákona. Dáme-li prostor oběma protichůdným názorům a vyřadíme-li rozum, který se kloní jen jedním směrem (tím pravděpodobnějším), pak jsme se již dostali do oblasti *situační etiky*, která má co dělat s *nominalistickým* způsobem myšlení – neexistuje morální realita, kterou objevujeme, ale jen náš úzus, zvyk, společná dohoda. A na tomto poli společné dohody (které neodpovídá skutečná *morální realita*) se v rámci etiky můžeme pohybovat – tím, že volíme mezi názory, které mají statut názorů *pravděpodobných*.¹²⁴

V lékařství bychom se takovému přístupu bránili. Vrátime-li se k onomu kardiologickému přirovnání, v případě pacienta s bolestmi na hrudi, změnami na EKG a pozitivní hodnotou troponinu se přikloníme k diagnóze infarkt myokardu, bude-li pravděpodobnější než diagnóza myokarditidy. Dospějeme-li však dalším vyšetřováním k průkazu myokarditidy, diagnózu (a tím také terapii) přehodnotíme. Nemůžeme totiž říci, že pravděpodobně má nemocný infarkt, méně pravděpodobně myokarditidu, oba názory mají určitou pravděpodobnost, a my si tedy můžeme *libovolně* vybrat jednu či druhou diagnózu a tu léčit. To by byl onen *nominalistický* přístup, který nevěří, že jména označují nějakou skutečnost a jsou něčím víc, než jen mentálním konstruktem. V medicíně nemůže jít o libovůli – buď máme pacienta se srdečním infarktem, nebo myokarditidou, a my toto musíme správně rozlišit, třeba za pomoci další diagnostiky. V případě etiky mohou být též dva rozdílné a přitom pravděpodobné názory. Ale ani zde se při našem usuzování nemůžeme přiklánět k jednomu či druhému libovolně, ale musíme rozlišit ten *správný* a *pravdivý* názor. Na rozdíl od *nominalistického přístupu* předpokládáme existenci *morální reality*, kterou se snažíme správně rozeznat.

Takové uchopení problému probabilismu jako vztah mezi svobodou a zákonem se bude pohybovat na ose laxismus – rigorismus. Kromě těchto krajních pozic na ni můžeme položit např. *tutorismus*, který bude v případě pochybnosti vždy

¹²³ DS 2021-65, 2101-2167, 2301-2332.

¹²⁴ PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky: Její metoda, obsah, dějiny*. Praha: Krystal OP, 2018. Str. 258-261.

upřednostňovat zákon, a bude tak mít blízko k rigorismu. *Probabiliorismus* bude vždy volit to řešení, které je pravděpodobnější. *Equiprobabilismus* schválí svobodný výběr jen mezi dvěma protichůdnými názory, které jsou stejně pravděpodobné, ale ne tam, kde jednat podle zákona je názorem pravděpodobnějším – to je přístup např. sv. Alfonse z Ligouri.¹²⁵

Toto uchopení problematiky probabilismu se zdá být poměrně srozumitelné, ale je v jistém smyslu pouze „jednorozměrné“. Chybí zde jasnější rozlišení druhů zavazujících zákonů, jak se o to pokouší např. teorie přirozeného zákona se svými primárními a sekundárními příkazy, resp. nedispenzovatelnost Božských zákonů a dispenzovatelnost (žádá-li si to láska) těch lidských.¹²⁶ Právě rozlišení mezi závazností jednotlivých zákonů může vést až k „rigorismu“ ve vztahu k primárním příkazům přirozeného zákona, ale k určitému „laxismu“ ve vztahu k sekundárním. Sekundární jsou totiž proměnné např. podle aktuálních dobových a místních okolností, ale v jejich kontextu odkazují k neměnným primárním. Lidská legislativa může být jasně vyhlášená, ale nemusí v konkrétních okolnostech dobře odpovídat smyslu sekundárních příkazů, resp. příkazům primárním. A právě taková distinkce mezi typy zákonů je důležitá pro vyvarování se nebezpečnému laxismu i rigorismu.

V každém případě neschopnost kazuistické metody se „zevnitř“ vypořádat s problémem *pravděpodobných* názorů vedoucích někdy k laxismu, jindy k rigorismu, měla nakonec za následek její diskreditaci a označování za metodu bez jasného ukotvení a tedy nevědeckou.¹²⁷

1.2.10 Ústup kazuistiky

V letech 1656-7 vydával Blaise Pascal své satirické „Listy venkovanovi“,¹²⁸ které zostudily jezuita a „jejich“ kazuistickou morálku. V pozadí byl spor mezi francouzskou rodinou Arnauldových a jezuita. Antoine Arnauld (1560-1619) jako vlivný politik zamezil roku 1594 vstupu jezuitů na pařížskou Sorbonnu. Jeho děti se stávají protagonisty rigoristického jansenismu a pokračují v otcových stopách coby velcí

¹²⁵ Tamtéž, str. 260-261.

¹²⁶ Viz sv. Ivo z Chartres a další kanonisté 11.-12. století, jak o nich výše (oddíl 1.2.5).

¹²⁷ Viz např. JOHNSEN, Albert R. *Casuistry and Clinical Ethics*, str. 109-126. Nebo též MOORE, George Edward. *Principia ethica. Revised edition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Str. 56-57.

¹²⁸ HORÁK, P., SOUSEDÍK S. *Svět Blaise Pascala: Absolutismus Ludvika XIV., jezuité, jansenismus, Port Royal*. Praha: Vyšehrad 1985. Str. 107-207.

odpůrci jezuitů. Jezuité zase ostře vystupují proti jansenismu, v němž vidí rysy kalvinismu. Jedním z center jansenismu se stal klášter Port Royal nedaleko Paříže, kam vstoupilo šest dcer pana Arnaulda (dvě z nich jej postupně vedly jako abatyše) a jeden z jeho synů, Antoine Arnauld ml. (1612-1694), se stal duchovním vůdcem sester kláštera. Další ze synů byl biskupem v Angers. Právě Antoine Arnauld ml. a jiný jansenistický teolog, Pierre Nicole (1625-1695), zásobili Pascala teologickým „materiálem“ a argumenty, které on zpracovával v zesměšňující satiru. V ní vkládá Pascal do úst naivního kněze a nekritického přívržence kazuistiky ty nejvíce extrémní případy, a tím zamýšlí zdrtit kazuistiku a učení o probabilismu. Ve skutečnosti jde toliko o kritiku laxismu a ještě navíc šetřící skutečné viníky (viz výše zmiňovaní Antonius Diana či Jean Caramuel – Lebkowitz). Pascal sice většinou přesně cituje z kazuistických knih, ale vytrhává výroky z kontextu a tím mění jejich význam. Při bližším pohledu se ukazuje, že jde spíše o útok proti jezuitům, než proti kazuistice. Přitom pomíjí fakt, že prvními kritiky probabilismu byli samotní jezuité, a také, že mnoho kritizovaných *pravděpodobných názorů* bylo v té době již odsouzeno či kritizováno.¹²⁹

Podle některých šlo od Pascala o úmyslné polopravdy a zesměšňování, jejichž nepravdivost lze snadno odhalit při bližším pohledu na citovaná díla. Nicméně ačkoli bude kazuistika žít dál, její pověst bude těžce pošramocena od té doby až dodnes.¹³⁰

Ústup kazuistiky nebyl zapříčiněn ani tak jejími intelektuálními chybami a argumentačním vyvrácením jejího postupu, jako spíše proměnou společnosti. Jedním z pramenů či zdrojů kazuistiky byla zpovědní praxe, kterou opustilo jak protestantství, tak následně i další část společnosti tím, jak se sekularizovala. Anglikánská reformace zpočátku oceňovala katolickou kazuistiku, následně vyvinula svou vlastní. Kazuistika zde (a nejen zde) plnila také funkci tréninku vlastního morálního úsudku. Když však koncem 17. století nastala tolerance různých reformačních proudů (ne tak katolictví), ubyly *případy svědomí* z důvodu konfliktu věrnosti konfesi a loajality režimu. Svědomí se stále více stávalo *soukromou záležitostí* po vzoru kalvinismu.¹³¹

Na katolické straně již od dob reformace, ještě více však v souvislosti s Velkou francouzskou revolucí, posiluje obranný postoj a rigoristické a autoritativní tendence. Jakékoli osočování katolictví z laxismu (na způsob Pascalovy kritiky jezuitů) velmi

¹²⁹ JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 231-238 a 248-249.

¹³⁰ Tamtéž, str. 244-248.

¹³¹ Tamtéž, str. 162, 273.

snadno vedlo k protireakci ve smyslu dalšího utužování disciplíny. Obecně je narušena schopnost dialogu. Namísto duchovního zápasu se dostávají politická nepřátelství, namísto intelektuálních výměn ideologické konfrontace. Nejprve dochází k vymezování se jedné konfese vůči druhým, s rostoucí sekularizací vymezování se a obranné postoje vůči ní. Od konce 17. století jsou např. katolíci v Anglii již zcela samozřejmě chápáni jako „papisté“, tj. příslušníci a agenti cizí státní moci, zatímco anglikánství je věcí národní identity – a katolíci jsou proto vyloučeni z politického života. Naopak ve Francii se katolictví úzce propojuje s monarchií a stojí i padá s královským trůnem – a ten bez skrupulí bojuje proti jiným katolickým zemím (zvláště Habsburským), třeba i na straně protestantů. Když pak na konci 18. století vzniká republika, je církev jako hlavní spojenec trůnu také jedním z hlavních cílů útoku. To opět jen posílilo její obranné postoje.¹³²

Mezi 11. a 16. stoletím je katolická církev na Západě celkem jednoznačnou autoritou. Morální otázky ale nebývají řešené centrálně, ale na základě odborné autority univerzit. Nyní stále více (velmi výrazně potom v 19. století) začíná sporné otázky řešit stručnými prohlášeními Svatý stolec (především Svaté Officium) a to někdy více z pozice autority než argumentačního zdůvodňování (to lze však nacházet jinde, např. v množství vydávaných encyklik). Vzpomeňme jen na odsouzení některých extrémních laxistických či rigoristických názorů papeži 17. století (viz výše), která na jednu stranu morálku očistila, na druhou stranu mnohdy argumentovala právě svou autoritou. Použijeme-li Vasquezovo rozdělení na vnitřní a vnější pravděpodobnost názoru, pak budeme v oblasti té *vnější*. S těmito tendencemi souvisí i intervence papeže Innocence XI. (1676-1689) do volby nového generála jezuitů, takže byl roku 1687 zvolen kritik probabilismu Thyrsus González de Santalla (1624-1705). Ten bojoval proti přijatelnosti *méně pravděpodobných názorů*.¹³³

Dalším velmi pádným důvodem k ústupu od kazuistiky byly vážné pochyby o ní. S úspěchem a matematizací přírodních věd vzniklo očekávání, že každý vědecký obor má vyvinout podobnou abstraktní systematizaci. Tak např. Holanďan Hugo Grotius (1583-1645) či Němec Samuel Pufendorf (1632-1694) opakovaně vyzdvihují potřebu takové systematizace v právu, a ačkoli se sami příliš nevzdálili od kazuistiky, ovlivňují

¹³² Tamtéž, str. 273-275. Dále viz např. PETRÁČEK, Tomáš. *Církev, tradice, reforma: Odkaz Druhého vatikánského koncilu*. Praha: Vyšehrad, 2016. Str. 24-43.

¹³³ JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 269-271.

mnoho svých pokračovatelů v dalších generacích. Christian Wolff (1679-1754), jehož pojetí filosofie dominovalo německým univerzitám až do nástupu Kanta, pak již takový „racionální systém práva“ tvoří a vyvozuje jej z ideje Dokonalosti. Pronikání idey morálního systému podobného matematice pak lze spatřovat i na jezuitských školách té doby, kde se kazuistiky často stávají jakoby hávem halícím deduktivní morální zdůvodňování. Na počátku 18. století se pak kazuistika dostává do „stínu“ osvícenství.¹³⁴

Zcela zřetelně se takové chápání morality prosazuje v polovině 19. století ve Velké Británii na univerzitní půdě v Cambridge poté, co vedení tamní katedry morální filosofie přebírá Henry Sidgwick (1838-1900). Ten jednoznačně požadoval po morální filosofii takové uchopení etiky, které by se podobalo matematice s jejími axiomy, principy, přesně definovanými pojmy a deduktivní metodou. Celých dalších sto let budou tento jeho přístup přijímat (až na nečetné výjimky) morální filosofové jak britští, tak z USA – příkladem mohou být George Edward Moore (1873-1958), Ralph Barton Perry (1876-1957), William David Ross (1877-1971), Charles Leslie Stevenson (1908-1979), John Rawls (1921-2004) či Richard Mervyn Hare (1919-2002). Ti ve svých pracích diskutují abstraktní teoretická témata oddělená od konkrétních problémů, praktických otázek a aktuálních okolností – např. jako je vztah mezi dobrým a správným. Nepromyšlejší jednotlivé druhy správného jednání zohledňující konkrétní okolnosti či situace. Pokud uvádějí konkrétní případy, pak jen pro ilustraci a ověření jejich morálních teorií. Je otázkou, proč není reflektováno a případně zpochybňováno ono základní Aristotelem postulované, že oblast etiky nepatří do teoretického vědění *epistémé*, ale praktického rozumu *frónésis*. Že praktická povaha etiky nedovoluje přesnost a formální nutnost matematiky. Že systematizace etiky musí být jiného druhu než systematizace demonstrativních věd typu geometrie. A že morální nároky závisí na okolnostech jednotlivých situací do té míry, že etika nespočívá na neměnných axiomech či univerzálních generalizacích.¹³⁵

Od 60. let 20. století se objevuje větší příklon ke konkrétním otázkám namísto abstraktních. Příkladem může být Alasdair MacIntyre (*1929) a jeho „Ztráta ctnosti“

¹³⁴ Tamtéž, str. 275-278.

¹³⁵ Tamtéž, str. 279-281.

(1981) či Bernard Williams (1929-2003). V jejich postojích ke kazuistice se však ukazují Pascalova kritika jako stále živá.¹³⁶

Vraťme se opět do katolického prostředí a podívejme se na další vývoj kazuistiky. Již výše byl zmíněn sv. Alfons z Ligouri jako o zastávce equiprobabilismu – tedy možnosti svobodně volit ze dvou stejně pravděpodobných řešení, ale nutnosti dát přednost řešení pravděpodobnějšímu, je-li ve prospěch zákona. Ještě jinak řečeno možnosti svobodného rozhodování uvnitř jasně stanovených mantinelů příkázání. V roce 1839 byl svatořečen a následně představen jako vzor a patron zpovědníků a morálních teologů. Od roku 1871 mu byl udělen titul církevního učitele, což mělo jeho příklad ještě zvýraznit. Equiprobabilismus a vzor sv. Alfonse měly tedy v této době na podobu kazuistiky důležitý vliv.¹³⁷

Zpovědní praxe, která byla v katolictví stále živá, zůstala jedním z významných zdrojů kazuistického uvažování. Seminaristé se připravovali na svou zpovědní službu prostřednictvím učebnic (manuálů), které byly psané na způsob souboru kazuistik. Po událostech Velké francouzské revoluce a v důsledku revolučních bouří 19. století zaujímá katolická církev, jak bylo již uvedeno, značně defenzivní postoj vůči okolnímu „světu“. Ve snaze o vlastní konsolidaci se zvyšuje důraz na disciplínu věřících i kléru a kazuistika je používána stále více pro otázky disciplinární, a ne toliko morální. Tak se např. kazuisticky zdůvodňuje, co všechno ještě je rybou (tj. postním jídlem), zda mezi ryby lze počítat třeba vydra. Nebo jak pozdě může člověk ještě přijít v neděli na mši, aby měl splněnu tuto náboženskou povinnost. Základ takové kazuistiky však spočívá daleko více v poslušnosti k pravidlům než k citlivosti vůči morální realitě. Chybí zde jasná paradigmat (morální vzorové případy) a zdůvodňující morální maximy jsou také slabé. Taková kazuistika se snadno stávala jen „triviálním sofismem“.¹³⁸

V 1. pol. 19. století se ale na Univerzitě v Tübingen objevuje kritika takové kazuistiky. Tentokrát ne pro její degeneraci do laxismu, ale pro její charakter „zákonictví“. A dále, že namísto zdůrazňování dokonalosti se zde mluví jen o hříchu a že se ze zřetele ztrácí Evangelium s jeho morálními výzvami. Na tuto linii navazuje později i 2. vatikánský koncil (1962-65), a v nové morální teologii je možná i proto málo sympatií ke kazuistice jako takové. Přesto různá zpovědní zrcadla (tj. příručky

¹³⁶ Tamtéž, str. 283-284.

¹³⁷ Tamtéž, str. 175.

¹³⁸ Tamtéž, str. 272.

k přípravě ke zpovědi) zůstávají na způsob kazuistik. Potvrzují tak ono historicky prověřené, že zpytování svědomí a zpovědní praxe s kazuistikou velmi úzce souvisí. Vždyť kazuistiky jsou *případy svědomí*.¹³⁹

Kazuistika tedy zcela nezanikla. Důvody jejího ústupu byly dány více změnou společenské situace, než jejími argumentačními nedostatky. Diskuze o kazuistice coby legitimní etické metodě měla asi řešit (a neřešila) následující: 1) Kazuistika musí být ukotvená v teorii morálního uvažování, která zohlední možnost různých názorů – ne jen jejich množství. 2) Musí se vyjasnit, co otevírá v kazuistice cestu k morálnímu laxismu a skepticizmu – a opačně k rigorismu a dogmatismu (kazuisté nevyvinuli způsob, jak se tomu ubránit). 3) Musí se hledat logické spojení mezi názorem a jeho ospravedlněním – v minulosti se zapomínalo na „vnitřní pravděpodobnost“ kvůli „vnější“ a na „přímé principy“ kvůli „reflexním“.¹⁴⁰

1.3 Kazuistická metoda

Během vrcholné éry kazuistiky, ale ani dalších 200 let, nevznikla žádná *formální teorie kazuistiky* jako metody. Použijeme-li přirovnání úkolu zpovědníka ke zkušenému lékaři (viz formulace IV. lateránského koncilu v oddíle 1.2.5), pak lze metodické používání kazuistiky bez teoretické reflexe srovnat s prací klinického lékaře i při absenci teoretika lékařské vědy.

Mezi předpoklady existence takové metody lze počítat teorii přirozeného práva (rozdělení na nedispensovatelné primární a proměnné sekundární příkazy), význam okolností (které mohou měnit morální povahu skutku), svědomí jako rozumové schopnosti rozeznávat dobro a zlo a hodnotit konkrétní situace ve vztahu k obecnému (viz výše). A naopak přítomnost takové metodiky, třeba nereflexované, lze studovat v dílech a kazuistické praxi vrcholných kazuistů. Autoři knihy „*The Abuse of Casuistry*“ nabízí jako možnou podobu kazuistické metody následující kroky:

¹³⁹ Tamtéž, str. 271,273. Jako příklad zpovědních zrcadel viz např. SIMAJCHL, Ladislav. CIKRLE, Karel a kol. (ed.). *Kancionál: společný zpěvník českých a moravských diecézí*. Praha: Zvon, 1999. Str. 71-84.

¹⁴⁰ JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 173.

1.3.1 Paradigma a analogie

Hledání jasných případů, které nikdo nebude zpochybňovat a které mohou sloužit jako *paradigmatické (typové) případy*. Kazuisté často třídili posuzované lidské jednání podle příkazů Desatera, ctností či podle sedmi smrtelných hříchů. Posuzované konkrétní případy pak představují méně jasný případ, který se prostřednictvím *analogie* hodnotí s případem paradigmatickým. Patří-li ještě do skupiny případů reprezentovaných oním typovým (pokud do něj *spadá*), pak jej lze hodnotit shodně jako tento. Pokud ne, je třeba jej hodnotit (a řešit) jinak, případně hledat jiný typový případ.¹⁴¹

1.3.2 Maximy

Jde o uznávaná morální rčení, která mohou sloužit jako dále nevysvětlované a nezpochybňované argumenty. Mohou pocházet z různých zdrojů (z lidové moudrosti, z právních principů, od náboženských autorů) a sloužit pro hodnocení morálnosti, resp. nemorálnosti daného jednání.¹⁴²

1.3.3 Okolnosti

Je třeba zkoumat okolnosti, protože ty mohou mít polehčující či přitěžující význam, někdy mohou dokonce charakter případu změnit (viz sv. Tomáš a jeho metafyzická analýza jednání ilustrovaná na rozdílu krádeže a svatokrádeže v oddíle 1.2.3.1). Lze použít scholastickou mnemotechnickou pomůcku odkazující až k Aristotelovi a Ciceronovi: kdo, co, kde, kdy, proč, jak, jakými prostředky, vůči komu. Zvláštní okolnosti také mohou vést až k *výjimce ze silných pravidel*, která ale ona pravidla nepopírá. Spíše odkazuje na to, že daný případ tímto pravidlem není posuzován, protože pod něj nespadá. Například, aniž by se rozporoval zákaz lhaní, je legitimní, když kněz zapře jemu známou skutečnost, kterou zná ze zpovědi. Nezná ji totiž k tomu, aby ji jakkoli zveřejňoval, a proto nejde v tomto případě o lhaní. Dotýkáme se tím i staré rétorické nauky o *topoi*, která učí používat argumenty, které budou přesvědčivé pro odborně kompetentní a zkušené auditorium. Okolnosti mohou případ natolik změnit, že určité argumenty zcela ztratí svou sílu, protože daná situace je již příliš odlišná.¹⁴³

¹⁴¹ Tamtéž, str. 251-252.

¹⁴² Tamtéž, str. 252-253.

¹⁴³ Tamtéž, str. 253-254.

1.3.4 Pravděpodobnost

Je možné domluvit určitá kvalifikační kritéria a známkování míry pravděpodobnosti nějakého názoru. Např. mínění jisté, více pravděpodobné, méně pravděpodobné, zřídka pravděpodobné, těžko pravděpodobné. Míra pravděpodobnosti bude záviset na síle argumentů (ona *vnitřní pravděpodobnost*) i na váze autority (*vnější pravděpodobnost*). Nezpochybitelné a jasné případy jsou ony *paradigmatické*. Pokud bychom však *neparadigmatické případy* (tj. případy vzácné, vzdálené a nepodobné těm paradigmatickým) příliš zobecňovali či zveličovali, pak by to vedlo ke kazuistice v pejorativním smyslu slova (např. je-li někdy ospravedlněné zamlčet známou pravdu, nemůže to být obecné pravidlo našeho zacházení s pravdou).¹⁴⁴

Lze zde použít nauku o vnitřně špatných skutcích, tj. špatných vždy a za všech okolností (*ex toto genere suo*)? Nejspíše jen tehdy, pokud přiznáme existenci objektivně poznatelné morální reality. Tedy když vyloučíme „morální nominalismus“. Je totiž rozdíl mezi pravděpodobnostmi, které jsou určeny arbitrárně či společenským konsensem, a pravděpodobnostmi, které se dají prověřit dalším zkoumáním reality.¹⁴⁵

1.3.5 Kumulace argumentů

Historicky nenacházíme nějaký matematicky přesný typ argumentace, tj. nějaký jeden propracovaný argument pro morální hodnocení. Spíše je argumentace založena na souhlasu několika argumentů různého druhu.

Staré penitenciáře a zpovědní knihy příliš neargumentovaly a víceméně bez zdůvodnění uváděly míru trestů. Scholastika ve svých zpovědních knihách a sumách argumentuje zastávané pozice častěji, avšak jen stručně a to skrze maximy a ne skrze nějakou *formální* argumentaci. Vrcholná kazuistika obsahuje ještě více argumentů, které rozlišuje podle autority (Písmo, kanonické právo, poměr ke ctnosti lásky či spravedlnosti atd.). Přitom však vyzývá k uvážlivosti (*prudentia – frónésis*). Ani zde

¹⁴⁴ Tamtéž, str. 254-255.

¹⁴⁵ JAN PAVEL II. *Veritatis splendor: O základech morálního učení Církve*. Praha: Zvon, 1994. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Hledání univerzální etiky*.

příliš nenacházíme snahu o integraci jednotlivých argumentů do nějakého jediného „superargumentu“, tedy do nějaké *formální* argumentace.

V historii nebyl vyvinut (nalezen) pevný morální systém, z něhož by šlo jednoduše a neomylně vyvozovat morální rozhodování pro každou jednotlivou situaci. Spíše nacházíme *kumulaci argumentů* pro, více či méně pravděpodobný, názor a jeho podepření *různými důvody*.¹⁴⁶

1.3.6 Rozhodnutí

Mravní jednání je záležitostí praktického rozumu a ne teoretického vědění. Proto lze dělit rozhodnutí na *teoreticky možná*, ale *prakticky nepřijatelná*. Teoreticky ve smyslu *obecně, abstrahovaně, odděleně od okolností*. Teorie zkoumá obecné principy, ale toto ještě není rozhodnutí, protože rozhodnutí je věcí praktickou, které vnímá i konkrétní podmínky. Kazuistika se snaží dospět až k rozhodnutí, i když to nebude neomylné, ale spíše lépe či hůře zdůvodněné a opodstatněné. Podobně jako v medicíně pak mohou být pro rozhodnutí dostatečné důvody, i když nezmizí možnost zjištění nových skutečností vedoucích k jeho revizi. Naopak jednat bez dostatečného opodstatnění může být nemorální a ani teoreticky možné řešení neznamena dostatečné zdůvodnění pro jeho praktickou realizaci.¹⁴⁷

1.3.7 Definice kazuistické metody

Autoři knihy „The Abuse of Casuistry“ následně podávají tuto definici kazuistické metody:

*„Analýza morálních případů za použití zdůvodnění založeném na paradigmatech a analogii, vedoucí k formulování expertního názoru stran existence a závaznosti jednotlivých morálních povinností, zasazené do termínů pravidel a maxim, které jsou obecné, ale ne univerzální či neproměnné, neboť dobře platí jen za typických podmínek jednajícího a okolností jednání.“*¹⁴⁸

¹⁴⁶ JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry*, str. 255-256.

¹⁴⁷ Tamtéž, str. 256.

¹⁴⁸ Tamtéž, str. 257.

Můžeme zde nalézt podobu s lékařstvím, kde existuje taxonomie nemocí. Hledají se argumenty pro a proti zařazení konkrétního případu k určité nosologické jednotce (k určité nemoci). Přitom stanovisko nestojí na nezvratných a nutných argumentech, ale ve světle nových informací může být i silné stanovisko revidováno. Téměř vůbec zde nenacházíme zdůvodňování postavené na jednom nevyvratitelném argumentu.

Historicky nás toto vrací k aristotelské tradici praktického zdůvodňování. Přednesení argumentace v dobře definovaném fóru muselo být přesvědčivé pro zkušené a profesionální posluchačstvo – podobně jako argumentace pro stanovenou diagnózu musí být přesvědčivá pro další zkušené a odborně kompetentní lékaře. Přitom je myslitelné i větší množství rozdílných, ale rozumně zdůvodněných a přijatelných názorů. Nesmí se však uvažování zastavit v tomto okamžiku, tedy ve chvíli připuštění více myslitelných názorů. Je třeba neztratit ze zřetele ono spojení s realitou, v níž je pravdivý jen jeden – a ne všechny – myslitelný názor. Proto je třeba tyto *pravděpodobné* názory dále ověřit a potvrdit.

2. Kazuistika a její využití pro lékařské rozhodování

2.1. Prvky kazuistické metody

2.1.1 Kazuistika a na ní založená metoda

Pro lékařskou etiku jako druh etiky aplikované platí obdobné, co pro etiku obecnou. Je-li pravdivé to, co bylo uvedeno výše, pak ani ona nepatří mezi demonstrativní vědy náležející teoretickému vědění *epistémé*, ale do oblasti praktického rozumu *frónésis*. Nalezení morálních axiomů a základních a obecných principů, z nichž by šlo vyvozovat bezchybně a nutně morálně správné jednání ve všech konkrétních situacích (po způsobu matematiky či geometrie), by šlo očekávat právě tehdy, pokud by oblast etiky spadala do onoho prvního typu vědění. Pokud bychom však popřeli jakékoli obecné morální zákonitosti a vše v etickém světě by bylo jen záležitostí dohody, resp. pokud bychom *všechn* morální význam přisoudili jen okolnostem a jedinečnosti každé situace, která by pak musela být posuzována *zcela* samostatně, ocitneme se v *etice situační*, v morálním subjektivismu, kterému bude chybět jakékoli ukotvení, jakákoli objektivní kritéria. Etika počítá s existencí a poznatelností morální reality, s existencí a rozdílem mezi dobrem a zlem a s alespoň základním imperativem konat dobro a vyhýbat se zlu. Problém je v tom, nakolik jsme v *konkrétní* situaci schopní rozeznat dobré od zlého, a tak mezi nimi i správně volit.

Kazuistika jako *konkrétní* případ v sobě spojuje *jedinečnost* originální situace s otevřeností *obecným* morálním kritériím. Může proto sloužit jako ilustrace obecných etických principů, ale i jako otázka volající po uspokojivém řešení. Vzhledem k tomu, že v sobě spojuje ono konkrétní s obecným, není možné, aby se ona sama stala kritériem? A pokud ano, jak obecným kritériem může být? A lze vyvinout nějaký systematický výčet (taxonomický) takových normativních kazuistik? To už je cesta od kazuistiky ke kazuistické metodě.

2.1.2 Systém kazuistické metody

Pokud se má stát kazuistika sama kritériem pro morální hodnocení, musí být její morální hodnocení evidentní, nebo alespoň všeobecně přijímané. Musí být jasné, které jednotlivé a jedinečné případy mohou být posuzovány takovým normativním případem a které již ne, protože jsou již příliš vzdálené a rozdílné. To znamená rozlišit, nakolik je použití stejného hodnocení u konkrétního případu, který se v něčem liší, ještě závazné. Má-li být utvořen ucelený systém pokrývající celou oblast morálky, kolik takových normativních případů potřebujeme?

Od starověku (jistě od dob Aristotela) se etika srovnává s lékařstvím. V medicíně máme rozsáhlou taxonomii nemocí a příznaky nemoci konkrétního pacienta s nosologickými jednotkami této taxonomie porovnáváme tak, abychom ji dokázali správně identifikovat. Diagnostika i léčba konkrétních neduhů nemocného souvisí s projevy a léčbou nemoci, jak je v taxonomickém systému popsána obecně. Přiřazujeme tedy *konkrétní obecnému*, což je charakteristické i pro konání svědomí.¹⁴⁹ Měla by v etice existovat podobná taxonomie? A jak rozsáhlá by potom byla?

Různé zákoníky od starověku po současnost jsou takovou taxonomií skutků s morálním hodnocením, většinou negativním, jejichž závažnosti odpovídá výše trestů. Tyto zákoníky bývají velmi rozsáhlé, což sice vede k jejich systematizaci, zjednodušení a hledání obecnějších principů, avšak neobejdou se bez vyjmenování *skutkových podstat*. To znamená, že systematizace je především *substanciální* a ne *formální*. Legislativa je přitom výčtem zakázaného či příkázaného jednání, ale mravnost (a tím spíše moralita) je víc jen jednání legální. Přesto spolu oboje souvisí, vždyť „zákon je minimem morálky“.¹⁵⁰ Jestliže taková taxonomická systematizace existuje v legislativě, je možné ji vyžadovat pro celou oblast morality? Nebo stačí vyvinout takovou systematizaci jen pro výsek morality, pro konkrétní etickou problematiku?

¹⁴⁹ Conscientia (svědomí) etymologicky pochází od con-scire (spolu-znát), ve smyslu obecných principů a konkrétní situace, které jsou spolu poznávány a porovnávány (viz oddíl 1.2.6).

¹⁵⁰ Viz elektronická právní encyklopedie iuridictum [2019-06-08].

<https://iuridictum.pecina.cz/w/Mor%C3%A1lka>.

2.1.3 Posuzování případu paradigmatem

Důležité je správné posouzení konkrétního případu systémem paradigmat – asi jako přiřazení konkrétní nemoci pacienta ke správné nosologické jednotce. Mohu aktuální situaci posuzovat nesprávným typovým případem, a dospět tak k chybným hodnotícím závěrům – podobně jako pacienta s myokarditidou diagnostikovat a léčit jako kdyby měl infarkt myokardu.

Aktuální situace může být také posuzována s adekvátním paradigmatem, ale přitom její okolnosti ji mohou natolik odlišit (vzdálit), že i její hodnocení musí být rozdílné. Příkladem může být jiná léčba pacienta s akutním infarktem myokardu bez dalších komorbidit a jiná pacienta se stejnou diagnózou, ale v terminální fázi onkologického onemocnění.

A do třetice může omyl nastat, pokud je chyba přítomná již v samotné definici paradigmatického případu, který vůbec paradigmatem nemá být. Příkladem může být historické chápání zdravotních neduhů jako výsledek narušení poměrů čtyř tělesných tekutin. Pokud s takovým od počátku mylným předpokladem začneme srdeční infarkt léčit pouštěním žilou, pak nemocnému nejspíš nepomůžeme a možná urychlíme rozvoj kardiogenního šoku (tj. zhroucení krevního oběhu).

Ukazuje se zde role hodnotící osoby. Nejde jen o jeho vzdělání, ale také o zkušenosti a schopnost náležitě konkrétní situaci zhodnotit. Musíme proto mluvit nejen o etickém nástroji samotném (o kazuistické metodě), ale i tom, kdo a jak jej používá. Jde o ctnost praktického rozumu *uvážlivost (fronésis – prudentia)*. Ctnosti mají přitom takovou povahu, že si je lze jejich praktikováním osvojovat. K tomu účelu mohou kvalitní soubory kazuistik také posloužit.

2.1.4 Normativita kazuistiky

Na způsobu zdůvodnění normativní hodnoty paradigmatické kazuistiky bude záviset její použitelnost. Využijeme-li ono Vásquezovo rozdělení na *vnitřní* a *vnější* pravděpodobné mínění, dospějeme k rozdílné hodnotě typového případu, který je morálně ohodnocen jen z pozice autority (tj. vnější pravděpodobnosti), oproti jinému opřenému o logické argumentační hodnocení (tj. o vnitřní pravděpodobnost). Ideálním typovým případem bude kazuistika, jejíž morální hodnocení se bude opírat o pevné logické zdůvodnění, s nímž budou jednomyslně souhlasit kompetentní autority (tj. lidé vzdělaní a zkušení v dané problematice). Přitom bez hodnoty není ale ani samotný

expertní názor, zvláště pokud (nyní) nejsme schopni jeho logické zdůvodnění sami posoudit.

Aby etický nástroj byl použitelný, musí být kvalitní – to je otázka i onoho správného zvolení paradigmatického případu. Podobně jako zavedení nové nosologické jednotky musí provázet argumentační zdůvodnění a všeobecná shoda expertů, tak i stanovení případu jako paradigmatu musí být logicky zdůvodněné a přijatelné pro ty, kdo jsou s problematikou náležitě srozumění.

Zde je jistě prostor pro všechny dostupné etické nástroje. Tak např. *přiměřené* použití principů *dobročinnosti, neškození, autonomie a spravedlnosti* může být oporou takového logického zdůvodnění. Podat kupř. krevní transfuzi dítěti svědků jehovových proti vůli jeho rodičů v případě ohrožení jeho života může být svého druhu paradigmatickým případem. Zdůvodnění může spočívat v absenci možnosti dítěte za sebe rozhodnout autonomně a nutnosti jednat v jeho zájmu třeba i proti vůli jeho rodičů (viz princip dobročinnosti, ale i spravedlnosti a neškození). Méně jasnou situací by bylo, pokud by ono „dítě“ bylo již téměř plnoleté a pokud mu přiznáme právo o sobě rozhodovat autonomně. Právě pro menší jasnost takové situace (která může být řešena v různých kulturně-sociálních podmínkách různě) by volba takového případu jako typového byla chybná.

Jiným principem je v případě pochybností jednat vždy ve prospěch života (*in dubio pro vita*).¹⁵¹ Můžeme být postaveni před rozhodnutí, zda druhého člověka resuscitovat, či ne. Když nemáme jistotu, že v jeho případě není resuscitace indikovaná či si ji dotyčný nepřál využitím institutu dříve vysloveného přání, máme jednat *ve prospěch života* – a tedy resuscitovat. Takový případ se rovněž může stát paradigmatem, s nímž budou podobné případy posuzovány a podle něj řešeny.

¹⁵¹ O principu explicitně např. viz: SPOLEČENSTVÍ EVANGELICKÝCH CÍRKVÍ V EVROPĚ. *Čas žít, čas umírat: Orientační pomůcka Rady Společenství evangelických církví v Evropě k rozhodnutím urychlujícím smrt a k péči o umírající*. Str. 27-28 [2019-12-06]. <<https://www.e-cirkev.cz/data/U/R/y/CZ-Cas-zit-cas-umirat.pdf>>. Ve smyslu uvedeného principů dále např.: KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Donum Vitae: O respektování rodičího se lidského života a o důstojnosti plození*. Šlapanice: Sdružení pro ochranu života nenarozených, 1996. I, 1. JAN PAVEL II. *Evangelium vitae: O životě, který je nedotknutelné dobro*. Praha: Zvon, 1995. Čl. 60. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Dignitas personae: O některých otázkách bioetiky*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009. Čl. 5.

*Institut předem vysloveného přání*¹⁵² může zdůvodnit určitý typ jednání (např. neresuscitovat) za definovaných okolností. Pokud však před sebou budeme mít pacienta v hypoglykemickém kómatu se známým předem vysloveným přáním, v naprosté většině případů se na ně nemůžeme odvolávat, tj. infuzi život zachraňující glukózy nepodat. Zde totiž nejde o klasickou resuscitaci. Nemocný není na konci života, nejspíše jde jen o chybu v dávce aplikovaného inzulínu a jednoduchým zdravotním úkonem upravujícím vnitřní prostředí mu můžeme navrátit plné vědomí a původní úroveň zdraví. Takovou situaci nemocný předem vysloveným přáním nejspíše nepředjímal, ale i kdyby ano, neposkytnutí takové pomoci by právem mohlo být hodnoceno jako zanedbání péče či pomoc při sebevraždě. Ty jsou u nás nelegální a institut předem vysloveného přání se na ně nevztahuje.¹⁵³ Na celou situaci se tak můžeme dívat jako na nový paradigmatický případ, který je ale aplikovatelný jen na podmnožinu situací vyžadujících urgentní zásah obnovující vitální funkce.

Vzorovým případem aplikace *principu dvojího účinku* je aplikace opiátů u pacienta s bolestmi či dušnostmi. Jsou-li používány v takové dávce - a jen v takové dávce - aby adekvátně tlumily potíže trpícího, je taková aplikace eticky přijatelná i tehdy, pokud zároveň uspíší smrt umírajícího. Pokud bychom je však podávali s intencí uspíšit smrt, tedy v dávce odpovídající této intenci, pak nelze takové podání druhotně eticky ospravedlnit bolestmi či dušností nemocného.¹⁵⁴ Intence (úmysl) nemusí být vždy hned zřejmý (tj. z hlediska vnějšího pozorovatele), přesto víme, že morálnost našeho vlastního jednání s intencí velmi souvisí. Je rozdíl mezi chybným lékařským zákrokem neúmyslným a úmyslným, ačkoli výsledek takového zákroku může být stejný, a i judikatura toto rozlišuje. Tak může být kazuistika nejen ilustrací použití *principu dvojího účinku*, ale sama se může stát vzorovou pro jeho další použití.

Jako poslední příklad etického principu uvedu volbu *menšího zla* na příkladu medicíny katastrof. V případě hromadné dopravní nehody a nemožnosti pomoci všem

¹⁵² § 36 zákona č. 372/2011 Sb. Zákon o zdravotních službách a podmínkách jejich poskytování (zákon o zdravotních službách). Přístupné např. zde [2019-12-06]: <<https://www.zakonyprolidi.cz/cs/2011-372>>.

¹⁵³ Tamtéž, § 36 odst. 5b,d. Viz také §2 odst. 7 Stavovského předpisu č. 10 České lékařské komory - Etický kodex České lékařské komory [2019-12-06]. <<https://www.lkcr.cz/stavovske-predpisy-clk-212.html>>.

¹⁵⁴ Viz např. ČERNÝ, David. *Co je to eutanazie?* in: PTÁČEK, Radek, BARTŮNĚK, Petr. *Eutanazie – pro a proti*. Praha: Mladá fronta, 2019. Str. 77-81.

nemocným je třeba volit, komu pomoc poskytnout a komu ne, s cílem zachránit co nejvíce osob. Doporučuje se odlišit ty, kterým pomoc buď již nemůžeme, nebo by pomoc byla neúměrně náročná vzhledem k potřebám dalších zraněných – dále ty, jejichž život je ohrožen, ale kterým můžeme reálně pomoci – a ty, kteří se bez okamžité pomoci obejdou, třebaže se tato skupina většinou nejhlasitěji pomoci dovolává.¹⁵⁵ Volit péči ve prospěch jednoho znamená v tu samou chvíli nemožnost pomoci druhému – a je třeba volit podle toho, které „zanedbání“ péče by mělo vážnější důsledky. Konkrétní použití takového rozdělení opět může být vzorové – tedy paradigmatem pro řešení podobných situací.

Na uvedených případech vidíme vztah mezi známými principy používanými v lékařské etice a jednotlivou kazuistikou. Kazuistika může ilustrovat správné (ale i nesprávné) chápání daného principu. Současně se tímto (je-li dostatečně jasná a zobecnitelná) stává kazuistikou vzorovou, paradigmatem pro *podobné* (tj. *analogické*) případy – a tedy součástí event. taxonomického systému.

2.1.5 Chybně stanovené paradigma

Co se stane, stanovíme-li za paradigmatický špatný případ? Tedy zvolíme-li jako vzor něco, co vzorem v žádném případě být nemá, protože jde o eticky problematickou záležitost. Pokud nezastáváme morální *nominalismus*, ale věříme ve skutečnou existenci dobra a zla (tj. nějaké morální reality), pak taková špatná volba znamená zvolit jako vzorové to, co se již nachází v oblasti nemorálního. Mám za to, že zde jsme u kořene toho, co je označováno jako fenomén *kluzkého svahu*.¹⁵⁶ Jestliže zvolíme jako vzor něco, co je (nebo může být) nemorální, pak jsme tím umožnili překročit hranici mezi morálním a nemorálním. V oblasti nemorálního ale již žádná podobná hranice není.

¹⁵⁵ Konkrétně to ve stavu takové nouze (hromadné neštěstí) může znamenat nezahajovat kardiopulmonální resuscitaci, ale přitom naopak provádět jednoduché život zachraňující úkony, resp. zásahy zajišťující životní funkce (zastavení krvácení, zprůchodnění dýchacích cest, drenáž hrudníku atd.). Viz příslušné doporučené postupy Společnosti urgentní medicíny a medicíny katastrof ČLS JEP [2019-12-06]. <https://urgmed.cz/wp-content/uploads/2019/03/2018_hn.pdf> a <https://urgmed.cz/wp-content/uploads/2019/03/2009_visacka.pdf>.

¹⁵⁶ VÁCHA, Marek, KÖNIGOVÁ, Radana, MAUER, Miloš. *Základy moderní lékařské etiky*. Str. 131-165, 253.

Dané paradigma, ač by bylo dáno za vzor a legitimizovalo by podobné případy, již neodpovídá morální realitě, spíše se od ní „odtrhlo“.

Typickým příkladem argumentace *kluzkým svahem* je otázka eutanázie. Jestliže dovolíme zabití trpícího člověka, a třeba jen při splnění všech podmínek, které legislativa v těchto případech vyžaduje,¹⁵⁷ neztratili jsme tím již *logickou zábranu*, aby se důvody použití eutanázie nerozšiřovaly? Při zdůrazňování rovnosti všech lidí co do důstojnosti a práv a také principu autonomie, tj. že každý za sebe může a má sám svobodně rozhodovat, je naopak logické, že se důvody rozšiřovat budou. Vždyť utrpení je subjektivní a těžko je objektivizovat. Vůbec nemusí jít o utrpení fyzické či psychické, ale např. sociální či existenciální, a takový člověk může trpět ještě daleko více než ten s bolestmi fyzickými. Stejně tak může trpět i ten, který již nedokáže svou žádost o eutanázii artikulovat, ale všem kolem *je jasné*, že trpí. Může trpět i dítě, které také plnou autonomii nemá, ale má stejné právo netrpět jako dospělý. Chybí logický argument, proč by eutanázie musela být *jen* pro lidi na konci života, jen pro ty, kteří si o ni jsou schopni sami požádat, jen pro mentálně kompetentní, jen pro dospělé. To je podstata argumentace *kluzkým svahem* a skutečnost v Holandsku a Belgii ji bohužel velmi zřetelně potvrzují.¹⁵⁸

Pokud uznáme existenci nějaké morální reality, tj. existenci dobra a zla, které nejsou jen naším mentálním konstruktem, pak opustíme svět *nominalismu*. Pokud přiznáme lidskému rozumu schopnost dobro od zla odlišit, pak opouštíme svět *skepticismu* a můžeme se bavit o morálním hodnocení. Takovou morální realitu, která je – nějakým způsobem – poznatelná, se snaží uchopit *teorie přirozeného zákona*. Ta se obrací k metafyzice jako nástroji pro popis skutečností, které sice nejsou zachytitelné smysly, ale rozumem jsou poznatelné.

Existuje-li oblast morálního a nemorálního, existují také skutky zlé za všech myslitelných okolností? Hovoří se o vnitřně zlých skutcích (*malum ex toto suo genero*,

¹⁵⁷ Většinou šlo (dnes se ale „indikace“ rozšiřují) o neošetřitelné utrpení, kdy byly vyzkoušeny všechny ostatní možnosti, pacient sám, dobrovolně, opakovaně a nevývratně o eutanázii žádá a současně je konzultován ještě další lékař, který situaci hodnotí stejně. Viz např. MUNZAROVÁ, Marta. *Lékařská etika a eutanazie*. In: PTÁČEK, Radek, BARTŮNĚK, Petr a kol. *Eutanazie – pro a proti*. Praha: Grada publishing, 2012. Str. 31-41.

¹⁵⁸ Tamtéž.

tj. *intrinsece malum*).¹⁵⁹ Dokážeme si představit např. případ sexuálního zneužívání dítěte, který bychom za nějakých okolností byli ochotni ospravedlnit? Mám za to, že jde o příklad, který nelze rozporovat a jenž je dokladem existence takových skutků.¹⁶⁰ Kolik skutků tohoto druhu asi je? *Teorie přirozeného zákona* by poukázala na skutky, které jsou v rozporu s *primárními příkazy* – tj. proti životu jedince, zachování druhu a v rozporu s otevřeností pravdě a životu ve společnosti. Lze sem řadit ony nesprávně volené *paradigmatické případy*, které postrádají vnitřní „stop!“ pro ještě horší situace? Nebo jde již o paradigmatata ležící na pomezí morálního a nemorálního (zasahující oboje) a chybá je právě v *překlenutí* oné hranice (onoho „stop!“), která se stane *permissivní*?

Pakliže bychom každou bolest na hrudi či každou změnu na EKG označili za srdeční infarkt, způsobíme možná jeho „léčbou“ smrt více osobám, než kolik jich zachráníme. Správné rozlišování je důležité a volba přesných diagnostických kritérií životně důležitá. Volba *paradigmatického případu* v etice může být nahlížena jako stanovení takových diagnostických kritérií. Spadá-li konkrétní případ pod paradigma, které je správně definované, pak se nemusíme bát použít morální hodnocení náležející typovému případu samotnému.

2.1.5 Vzdálené případy

Otázkou poslední, ale velmi těžkou, je, jak zacházet s případy, které jsou značně odlišné od těch paradigmatických. Již antika znala pojmy *epikie* (Aristoteles) a *iustitia* (Cicero, resp. římské právo), středověk pak *kanonickou umírněnost* (církvní kanonické právo) – všechny souvisejí s adekvátním používáním zákonů. Aplikaci zákona je třeba zmírnit či od ní zcela ustoupit, pokud by byla nepřiměřeně tvrdá či nespravedlivá v konkrétním případě. Počítá se s tím, že zákonodárce neměl (a nejspíš ani nemohl mít) na mysli řešený případ, který je velmi specifický, a užití obecného zákona by bylo proti jeho vůli. To může být jedním z vodítek, jak s neobvyklými případy zacházet.

¹⁵⁹ JAN PAVEL II. *Veritatis splendor: O základech morálního učení církve*. Praha: Zvon, 1994. Čl. 80-83.

¹⁶⁰ Je zde také vidět rozdíl oproti etice zkoumající jen *intenci* (blízká deontologii), protože soudnost pachatele může (alespoň hypoteticky) zcela chybět, skutek samotný tím ale nepřestává být zlým, mající pro oběť děsivé následky. Etika založená na metafyzice umožňuje rozlišovat mezi zlým skutkem a různou mírou přičitatelnosti jeho pachateli. Skutečnost přičitatelnosti na druhou stranu neúměrně zjednodušuje etika zkoumající jen *následky jednání* (tj. konsekvencialismus).

Problém je ale širší a složitější, protože mnoho případů není ani zcela blízkých paradigmatům, ani natolik specifických, abychom se mohli dovolávat epikie. Můžeme se pohybovat na poli *probabilismu*, *equiprobabilismu* či *tutorismu*, podle toho, jakou závaznost přisoudíme paradigmatu. Ale tím se trochu vracíme do problémů kazuistiky 17. a 18. století. Lze připustit svobodnou volbu mezi užitím či neužitím morálního hodnocení *paradigmatu* potud, pokud jeho opuštěním nevznikne paradigma nové, které by bylo *nepřijatelné*? To totiž znamená ono zastření hranice morálního a nemorálního (viz výše) a vede k *laxismu* (příznačně také nazývanému *permisivnost*), resp. k fenoménu kluzkého svahu. Zakázání svobodné volby tam, kde toto nehrozí, by naopak vedlo k *rigorismu*, který může být podobně zhoubný. Mám za to, že takto věc řeší *equiprobabilismus*.

Vrátíme-li se do lékařství, které je etice v mnohém blízké, pak např. katetrizační verifikace diagnózy a event. koronární intervence je adekvátním řešením diagnostikovaného infarktu myokardu. Tento postup tak může sloužit jako paradigma. V případě terminálně nemocného onkologického pacienta by však jednání podle takového paradigmatu bylo nepřiměřené a proti jeho smyslu – opuštění od takového postupu je obdobou v etice a právu známé epikie. Nevyšetření EKG a kardiospecifických enzymů u běžného pacienta s bolestí na hrudi by znamenalo nastolení nového a špatného paradigmatu, protože vedlo k zanedbání mnoha srdečních infarktů. V oblasti etiky by to odpovídalo laxismu a mohlo by to vést až k onomu kluzkému svahu, pokud by lékař přijal za legitimní (třeba jen někdy) nereflektovat pacientem udávané potíže. Naopak vylučovat u každého pacienta, ačkoli by neměl žádné klinické potíže, srdeční infarkt (měřením EKG a stanovováním kardiospecifických enzymů) by odpovídalo onomu rigoristickému postupu, který je, svým vlastním způsobem, též zhoubný.

2.2 Příklad použití kazuistiky

Myslím, že není nutné vypracovávat kazuistickou taxonomii celé morálky po způsobu úsilí kazuistů 16. a 17. století, resp. různých sbírek zákonů. Samotná metoda může být použita jako nástroj k řešení konkrétní etické otázky, a přitom ne jako nástroj samotný.

Jak takové použití může vypadat, zkusím nyní představit na několika případech nemocných, které jsou inspirované skutečnými kazuistikami z jedné pražské neurologické JIP. Ve všech půjde o pacienty s rozsáhlým postižením centrální nervové soustavy a o zodpovězení jedné základní etické otázky: „*Kdy se ještě - z etického hlediska - má pokračovat v plné terapii a kdy již od ní ustoupit a přejít k terapii symptomatické?*“ Odpovědět na ni lze jednoduše tak, že v okamžiku, kdy již ona plná léčba bude představovat *léčbu marnou* a tedy nemocného neúčelně a neúměrně zatěžující. Avšak co to znamená v konkrétních případech, nemusí být vždy zcela zřejmé. Otázka je o to těžší, že někdy dochází k zachránění života člověka, který je ale již nadosmrtně upoutaný na lůžko, ochrnlý a vyžadující trvalou ošetrovatelskou péči. Může se tak vkrádat myšlenka, zda by nebyvalo lepší namísto takovéto záchrany nechat člověka přirozeně zemřít (třebaže s plnou ošetrovatelskou péčí a symptomatickou terapií).

2.2.1 Mladý pacient s rychle progredujícím postižením CNS

V prvním případě jde o mladého muže (26 let), který je přijat pro bolesti hlavy a lehkou kvalitativní poruchu vědomí (zmatenost) nejasné etiologie, která během několika dní hospitalizace rychle progreduje do kvantitativní poruchy vědomí (komatického stavu). Vše odpovídá rychle se rozvíjející panencefalitidě (povšechný zánět centrální nervové soustavy). Etiologicky je zvažována virová či autoimunitní encefalitida a také lymfom CNS. Diagnózu se ale nedaří stanovit a terapeutické pokusy s léčbou reflektující zvažované diagnózy jsou zcela bez efektu. Pacient musí být intubován a připojen na umělou plicní ventilaci. Týden po přijetí je z neurologie přeložen na anesteziologicko-resuscitační oddělení a po měsíci neúspěšných léčebných intervencí zpět na neurologickou JIP. Dle vyšetření senzitivních evokovaných potenciálů má známky činnosti mozkové kůry již jen v oblastech levé hemisféry. Jsou pochopitelně konzultováni odborníci různých specializací vč. infektologů a hematologů a vzhledem k absenci efektu jednotlivých terapeutických pokusů je doporučeno léčbu již dále neeskalovat. V té době se rozvíjí ventilační pneumonie, která je přeléčena nejnovějšími širokospektrálními antibiotiky (ATB), které jsou k dispozici. Po dvou měsících neúspěšných diagnostických i terapeutických pokusů je pacient v tomto stavu (hluboké koma, umělá plicní ventilace) přeložen na oddělení chronické intenzivní péče, kde po dalším měsíci umírá na terminální bronchopneumonii.

Jak je vidět, otázka jestli a event. kdy přejít od léčby kurativní k symptomatické v sobě nese hledisko odborné i etické. Odborné bude řešit, co ještě lze od kurativních pokusů očekávat, etické, zda se máme, nebo nemáme do takové léčby ještě pouštět (může totiž pro nemocného znamenat neúčelnou zátěž, přesahovat naše finanční možnosti atd.). Nejprve je třeba zodpovědět odbornou otázku, pak teprve se lze vyjádřit z hlediska etického. Etické hodnocení se totiž neobejde bez kvalitního hodnocení odborného.

Do záchrany tohoto mladého muže bylo investováno mnoho úsilí i finančně nákladné léčby (nejspíše v řádu milionů) a to ještě v době, kdy naděje na zlepšení byla již minimální. V určitém okamžiku bylo, z odborného hlediska, rozhodnuto další léčbu již neeskalovat (tzn. neposilovat), neboť dosavadní absence jakéhokoli efektu terapie neposkytovala naději pro smysluplnost jejího posilování co do intenzity (zjednodušeně řečeno). Přesto byla rozvíjející se pneumonie přeléčena drahými antibiotiky. Je tak vidět rozdíl mezi neeskalováním léčby a léčbou pouze symptomatickou, která by znamenala již ATB nepodávat (k tomu zatím přistoupeno nebylo). Nakonec je nemocný přeložen na oddělení chronické intenzivní péče, kde po měsíci podléhá další pneumonii. Nevíme, zda nyní bylo rozhodnuto další ATB již nenasazovat (neboť by šlo o léčbu marnou), nebo pacient umírá i přes další terapeutický pokus s novými ATB. Nicméně rozhodnutí pro symptomatickou terapii neznamená konec péče. V tomto případě by zahrnovala plnou ošetrovatelskou péči vč. odsávání dýchacích cest, bránění horečkám, dušnosti a bolestem.

Bylo by možné se ptát, zda bod přechodu od kurativní léčby k symptomatické může být legitimní (z hlediska etického) 1) v okamžiku zjištění destrukce větší části mozkové kůry a s ní spojené vyšší nervové činnosti? 2) Nebo v okamžiku konstatování odborníků, že již nemá smysl léčebné úsilí dál eskalovat? 3) Nebo v okamžiku následného rozvinutí ventilační pneumonie? 4) Nebo v době umístění na jednotku chronické intenzivní péče a rozvoje další pneumonie?

Na první otázku lze odpovědět tak, že rozsah destrukce mozkové kůry je danou metodou zjištěn jen přibližně a při neznámé etiologii je zde (snad) ještě naděje na nějaký návrat funkce. Ona přítomnost *naděje* je důležitá (ta je v rozporu s *marnou* léčbou). A je důležitý také faktor věku (očekává se, že *má mít* ještě větší část života před sebou) a rychlý rozvoj nemoci, která přišla naprosto bez ohlášení, je pro zúčastněné šokem (rodinou počínaje a zdravotnickým personálem konče). Dá se říci, že rodina

i zdravotníci by se s podobným průběhem, kdyby potkal je samotné, nedokázali také rychle smířit a bojovali by. Ono *nesmíření se* ze strany okolí odkazuje na *zlaté pravidlo* „nedělej druhému, co sám nechceš, aby se dělo tobě“, resp. vyjádřeno pozitivně „chovej se ke druhým tak, jak by sis sám přál, aby se jednalo s tebou“.¹⁶¹

Ani u druhé otázky nechceme brát naději, že stávající léčba buď přeci jen konečně zabere, nebo se podaří stanovit správnou diagnózu, a tím i nasadit léčbu lépe cílenou.

Třetí bod je spjatý s druhým, protože jde o tu *stejnou* naději (chybí delší časový odstup). Kvůli ní nasazujeme ATB léčbu pneumonie, která je sice finančně velmi nákladná, neřeší základní problém nemocného, ale je relativně dostupná a *poskytuje čas* pro event. zlom v průběhu nemoci.

Ve čtvrtém případě se dá hovořit o tom, že naděje již (prakticky) není. Nasazování dalších a dalších ATB (kterých není nekonečná řada) by mohlo být právem chápáno jako neúčelné. Naopak by nejspíš znamenalo neetickou dystanazii („zadržování přirozené smrti“) a motivem by spíš než zájem nemocného mohl být finanční kalkul, tj. možnost účtovat pojišťovně déle trvající péči.

Naděje a charakter situace, která *neměla nastat*, tj. s níž nejsou lidé okolo *smíření*, jsou podstatným faktorem pro rozhodnutí v momentech 1-4. Je důležitý také *čas*, který se léčbou snažíme získat buď pro naplnění toho, co je v naději očekáváno, nebo pro smíření se s neodvratitelnou smrtí (*protože jsme zkusili, co se dalo*). Potřeba času není z hlediska etiky nevýznamná, stejně jako okolnosti situace (věk nemocného, nejasná diagnóza, způsob průběhu choroby, naše reálné možnosti). Přitom ale odborné závěry a terapeutické pokusy nemají jistotu matematiky, ale spíše charakter pravděpodobného a zdůvodnitelného očekáváníí.

Jaký je zde prostor pro kazuistiku, resp. co ona jako metoda tady může nabídnout? Logicky jsme zdůvodnili etičnost rozhodnutí v jednotlivých momentech stran přechodu od léčby kurativní k léčbě symptomatické. Kazuistika počítá s hledáním paradigmat, s nimiž se na základě analogie stávající případ hodnotí. Paradigma má být pravidlem pro řešení analogických situací. Má být i odlišitelné od situací nepodobných (např. pro výjimečný charakter okolností). A musí být stanovené správně (ne svévolně), což odkazuje na existenci poznatelné mravní reality jako opak morálního nominalismu a skepticizmu.

¹⁶¹ „Zlaté pravidlo“ je označení pro zmíněnou etickou zásadu, kterou můžeme nalézt téměř ve všech kulturách a jejich etických systémech od antiky po současnost (viz oddíl 1.2.6).

Můžeme se tedy zeptat pro každý moment 1-4 zvlášť: a) Může dané rozhodnutí představovat paradigma pro podobné případy? b) Není situace natolik výjimečná, že to brání přílišnému zobecnění? 3) Nevede dané rozhodnutí ke stanovení špatného paradigmatu, které by „ospravedlnilo“ eticky špatná rozhodnutí?

První otázka odkazuje na „zlaté pravidlo“ a lze vzpomenout na Kantův kategorický imperativ, druhé na charakter okolností a riziko rigorismu, třetí na poznatelnou morální realitu a riziko laxismu, resp. kluzkého svahu.

Může-li se stát konkrétní etické rozhodnutí paradigmatickým, pak jej lze hodnotit za přijatelné. Je-li role okolností pro etické rozhodnutí veliká, pak může být paradigmatickým jen za analogických, a tedy v jistém smyslu mimořádných, situací. V tom případě je potřeba význam rozhodných okolností zdůraznit. Jestliže by dané rozhodnutí vedlo k legitimizaci neetických rozhodnutí, stává se nevhodným paradigmatickým a mělo by být označeno jako neetické.

V případě momentů 1-3 by přechod od kurativní snahy k symptomatické terapii znamenal nejspíše stanovení špatného paradigmatu. Znamenal by sebrat *naděje* tam, kde ještě může být - např. na obnovu funkce mozkové kůry, neboť dané vyšetření je jen přibližné, nic neříká o etiologii a jen něco o trvalosti poruchy. A znamenal by *nevyzkoušet*, jestli jsme opravdu již v oblasti marné léčby. Daná rozhodnutí mohou být chápána naopak jako paradigmatická. Otázkou je stanovení významu okolností a tím i oblast, pro kterou jako paradigma mohou sloužit. Jistě hraje roli věk a pocit, že nemocný by tu ještě *měl být*, že s tímto stavem *se nemůžeme smířit bez boje*. To může vést k rozhodnutí použít mimořádnou a velmi nákladnou léčbu, kterou ale nemůžeme kvůli limitům zdravotního systému (finance, volná lůžka, personální kapacity) používat paušálně. Dokonce to může vést k tomu, že *v tomto případě* budeme s penězi více „plýtvat“, protože to *dává smysl*.

V případě 4. momentu by naopak setrvání v kurativním úsilí pravděpodobně vedlo k dystanazii, a to by stanovilo špatné paradigma. Přechod k symptomatické terapii je správným paradigmatickým, ale jen kvůli významným okolnostem. Těmi je *ztráta naděje* na efekt kurativní léčby, resp. zhodnocení *léčby jako marné*. Nelze však paušálně u pacientů s postižením CNS přecházet od kurativní k symptomatické léčbě, jak ilustrují předchozí body 1-3.

Léčba za každou cenu, která by mohla vést až k dystanazii, je rigoristickým použitím obecnějšího paradigmatu *snažit se léčit*. Naopak nerozlišovat okolnosti u pacientů se

závažným postižením CNS a volit mezi kurativní a symptomatickou terapii bez jasnějšího zdůvodnění by bylo laxismem.

Ovšem abychom mohli rozhodovat v onom prostoru mezi rigorismem a laxismem, musíme postulovat existenci poznatelné mravní reality. Jinak totiž nedává smysl ono *rozlišování*, které postrádají ony dvě krajnosti. Jsme v prostoru *rozumové reflexe* oné *mravní reality*, která může být omylná, a proto zde hraje roli jak osoba posuzujícího (odbornost, zkušenost, uvážlivost), tak ono posuzované (známost všech relevantních skutečností). Pokud ztratíme ono spojení s mravní realitou, pak se dostaneme jen na úroveň nejasně ukotvených pravděpodobných názorů, tj. onomu probabilismu, kde čistě logicky i méně pravděpodobný názor může být legitimní. Odtud je jen krůček k „zákonictví“, jak probabilismus kritizují na Univerzitě v Tübingen v 19. století. Zákonictví obchází svědomí a volí *libovlně* mezi „pravděpodobnými“ (tj. veřejně akceptovanými) názory, které rozhodl někdo jiný. Právě svědomí je přítom prostorem, kde rozum onu mravní realitu reflektuje. A také prostorem, kde jsou vzájemně posuzovány obecné mravní principy a konkrétní situace. Ono *pominutí svědomí* je tím na probabilismu nejproblematictější, protože se tím ztrácí kontakt s poznatelnou mravní realitou.¹⁶²

Význam kazuistiky může být v tom, že je konkrétním vyjádřením takové práce svědomí – a to ne jednoho, ale vícerych svědomí náležejících odborně kompetentním a náležitě zkušeným expertům. Sama, coby propojení obecného a konkrétního, dostává hodnotu normy, ačkoli ne absolutní.

Ve hře tedy zůstávají obecné mravní principy jako reflexe poznatelné mravní reality, význam konkrétního a jedinečného, jejich spojení skrze zkušené a vzdělané svědomí – ale také určitá „nechočitelnost“ mravní reality, která se nedá vměstnat do několika pouček. Tato nemožnost „zvládnout“ otázku morality po způsobu „ovládnutí“ matematických či geometrických zákonů však neznamená, že ji rozumem nereflektujeme autenticky. Spíše odkazuje na její charakter, který člověka přesahuje a ke kterému se lze sice vztahovat vůlí, ale ne jej pojmout rozumem.

Zřejmé to může být, pokud se pokusíme některé z etických principů aplikovat na uvedenou kazuistiku. Např. *Princip spravedlnosti* bude vyžadovat stejný přístup k nemocnému mladému muži jako ke všem ostatním nemocným (viz další dvě kazuistiky), což ale budeme vnímat jako neadekvátní (právě pro rozdílné okolnosti).

¹⁶² PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky*, str. 259-260.

Principy dobročinnosti a neškození nedokáží sami o sobě dát odpověď, kdy ještě konáme dobro a kdy již škodíme svým kurativním úsilím. Je třeba detailnějšího pohledu a vážít rozdíly, např. mezi neškozením, kdy je ve hře opomenutí náležitě léčby, a tehdy, kdy se jedná o léčbu marnou a zatěžující. Dokud trvá pochybnost, je třeba dát přednost prvnímu. Proč? To nezodpovíme bez dalšího principu *in dubio pro vita* (v případě pochybností se rozhodovat ve prospěch života), který je výsledkem rozumové reflexe daného. A kdy je ona pochybnost překonána? To opět nelze rozhodnout bez reflexe konkrétní situace - tedy jen s izolovaným pohledem na obecné principy.

2.2.2 Pacientka s devastujícím nitrolebním krvácením

Žena (66 let) je přijata na ARO pro těžkou poruchu vědomí při rozsáhlé krvácivé cévní mozkové příhodě s následnou nitrolební hypertenzí (útlakem CNS v nitrolebním prostoru). Je připojena na umělou plicní ventilaci a po přijetí neurochirurgicky ošetřena (proveden dekompresní výkon a arteficiální uzavření krvácející cévy). Po měsíci je v relativně stabilizovaném stavu, ale v hlubokém komatu, přeložena na neurologický JIP. Dle vyšetření má rozsáhlou kortikosubkortikální lézi (tj. poškození těch oblastí mozku, které jsou zodpovědné za vyšší nervovou činnost), která nedává naději na zlepšení. Pacientka je po ověření stavu a prognózy přeložena na chronickou jednotku intenzivní péče, kde asi po měsíci umírá – pravděpodobně na terminální bronchopneumonii.

V okamžiku přijetí do péče byla zahájena diagnostika stavu a plné terapeutické úsilí (vč. podpory základních životních funkcí a neurochirurgického zákroku). Po měsíční péči je kompetentní odborností (tj. neurology) konstatováno, že nepříznivý stav je terapeuticky neovlivnitelný a trvalý. Pacientka je překládána na oddělení chronické péče a v tuto chvíli je přistoupeno k terapii symptomatické, ke které již nepatří event. nasazování ATB léčby.

Rozhodnutí o léčbě symptomatické hned na začátku by stanovilo špatné paradigma. Ačkoli diagnóza byla stanovená rychle, efekt neurochirurgického zákroku bylo možné posoudit až s časovým odstupem. Vzdát se tohoto terapeutického pokusu by znamenalo každého podobného pacienta „odsoudit“ k umírání na stav, který může být v některých případech ovlivnitelný (to mohou posoudit neurochirurgové). Když je však efekt dané intervence zřejmý, tj. vidíme, že se nepodařilo zachránit vyšší nervovou činnost a nemocná se již z komatu neprobere, je naopak etické (při zachování symptomatické terapie a plné ošetrovatelské péče) se již dalším léčebným intervencím vyhnout.

Nastolené paradigma znamená *ne dystanazii*. Nejde ani o zanedbání péče, ani o eutanazii, ale o prosté dovolení smrti v případě, když stav k ní bude přirozeně směřovat. Pokud by však bylo přistoupeno k intervencím *s cílem (tj. s intencí)* uspišit či přivolat smrt, nelze o etickém jednání mluvit. Jednalo by se již o eutanazii a o paradigma, které otevírá onen kluzký svah, neboť zde to není nemoc, ale člověk, který smrt působí. Takové paradigma by toto legitimizovalo.

Na rozdíl od předchozího případu byla ona naděje na zlepšení malá již v úvodu (vzhledem k etiologii a charakteru postižení). Bylo vyzkoušeno to, co medicína v dané situaci nabízí, více udělat nešlo. Spíše lze konstatovat, že onen měsíc strávený na ARO byl spíše nadstandardním, a možným vysvětlením může být opět relativně nízký věk nemocné a snaha poskytnout jí čas, kdyby přeci jen k nějakému zlepšení mohlo dojít. Onen čas ale pochopitelně nemocná neztrácí překladem na oddělení chronické intenzivní péče.

2.2.2 Starší pacientka s hemoragickou cévní mozkovou příhodou

Na závěr uvedu případ starší nemocné (90 let) přijaté na neurologii pro rozsáhlou krvácivou cévní mozkovou příhodu. Krvácení spontánně ustalo, k větší nitrolební kompresi nedochází a není indikována nějaká specifická léčebná intervence (není totiž specifická léčba, ze které by nemocná profitovala). Výsledkem iktu je soporózní stav (kvantitativní porucha vědomí s maximálně jednoslovnými reakcemi na algické podněty) a těžké ochrnutí pravostranných končetin. Vstupně došlo ke zvracení a nejspíše aspiraci s rozvojem pneumonie, která je přeléčena ATB. Nemocná není schopna odkašlat a nejspíše v souvislosti s tím se po 14 dnech opět rozvíjí pneumonie. Další nasazování ATB je posouzeno jako marná léčba. Neurologický stav je posouzen jako léčebně neovlivnitelný s tím, že nemocná je k recidivám pneumonií disponována. ATB léčba, i kdyby byla účinná, nezabrání, aby v krátkém čase nepřišly další pneumonie. Další intervence by spíše vedly k dystanazii a pro nemocnou by neznamenal žádný profit. Při symptomatické terapii jsou tlumeny horečky, odsávány hleny z dýchací cesty, medikamentózně tlumena dušnost a případná bolest a je poskytována plná ošetrovatelská péče. Takto nemocná během následujícím 10 dní umírá na terminální pneumonii.

V tomto případě je charakter postižení takový, že neumožňuje specifický léčebný zákrok a postižení se ukazuje jako těžké a trvalé. Stran prevence pneumonie lze

uvažovat o zavedení perkutánní endoskopické gastrostomie, kdy veškerá hydratace a nutriční je podávána hadičkou skrze břišní stěnu přímo do žaludku. U nemocné se tím zredukuje potřeba infuzní terapie, event. nutriční skrze nasogastrickou sondu. To by v případě stabilizovaného stavu mělo smysl i ošetrovatelský, nemocná by nemusela být napojená na „množství hadiček“. Zavedení je ale malou operací a má smysl u pacientů s dlouhodobější prognózou. Zde by nejspíše problém pneumonií neřešil a maximálně by o něco prodloužil nepříznivý stav nemocné. Naděje na úpravu neurologického stavu je i kvůli věku minimální. Takové paradigma by tedy opět spíše odpovídalo legitimizaci „zadržení přirozené smrti“, tj. dystanazie. Použití všechny technicky možné intervence by bylo zcela neadekvátní.

Druhá i třetí kazuistika se nedá řešit jen poukazem na principy typu *dobročinění* či *neškození*. Opět zde hrají roli konkrétní okolnosti, jako je absence nějaké možné kurativní intervence a také čas, který je potřeba ke zhodnocení event. obnovy vědomí a jiných neurologických funkcí. Dobročinění zde odpovídá symptomatické a ošetrovatelské péči, neškození zábraně marné léčby vedoucí k dystanazii. Tyto principy tedy za okolností první kazuistiky vedly k jiným závěrům než u druhých dvou a nelze je aplikovat bez pozornosti ke specifikům konkrétní situace, tj. bez specifik každé kazuistiky. Ještě lépe to je patrné na principu *spravedlnosti*, který by nás mohl vést k naprosto špatnému jednání. Veliké terapeutické úsilí navzdory velmi nepříznivému stavu v prvním případě a spíše konzervativní postup v případě posledním odporují *spravedlnosti* ve smyslu nestrannosti. Přece však byly oba přístupy adekvátní dané situaci.

Kazuistika tedy jakoby „snáší na zem“ abstraktní principy. Prověřuje jejich adekvátnost v daném případě a odhaluje tím význam okolností. Sama se stává jakýmsi jejich kritériem a relativizací. Absolutizace morálních principů, tj. bez vztahu ke konkrétním případům, by byla neadekvátní. Ale platí to i obráceně o kazuistikách, které by bez vztahu k obecným morálním principům (resp. k morální realitě, kterou se ony snaží reflektovat) skončily na poli situační etiky. Tak jsou také principy (i kdyby mělo jít „jen“ o lidová moudra a uznávané maximy) kritériem a relativizací jedinečnosti případů.

3. Kazuistika v širším kontextu

3.1 Kazuistika a charakter morality

Staré latinské rčení říká: „verba docent, exempla trahunt“, což v překladu znamená „slova poučují, příklady táhnou“.¹⁶³ Ačkoli jsou od poloviny 17. století ke kazuistickému zdůvodňování velké výhrady a antipatie (více či méně oprávněné – viz celý první oddíl této práce), přesto jsou kazuistiky právě oněmi příklady, které táhnou. Nelze je z našeho života a ani z našeho morálního uvažování vymazat, ba nebylo by to ani žádoucí.

V čem spočívá síla kazuistiky? A nakolik je přiléhavým prostředkem k uchopení morality? Výše jsme promýšleli přesvědčení zastávané již Aristotelem, že etika není demonstrativní vědou, ale náleží do oblasti praktického rozumu *fronésis*. Na rozdíl od teoretického vědění *epistéme*, které objevuje a snaží se pochopit systém založený na axiomech a základních principech, z něhož nutným způsobem dedukuje řešení pro všechny jednotlivé situace, toto pro praktický rozum *fronésis* neplatí. Pokud bychom však svět etiky zbavili jakýchkoli obecných zákonitostí, pak se stane jen jakousi etiketou, společenským konsensem stran přijatelného a nepřijatelného jednání. Jediným kritériem bude vzájemná lidská dohoda, neboť s ničím jiným obecným nebude možno jednotlivá jednání srovnávat a tedy ani morálně hodnotit. Avšak minimálně existence různých podob „zlatého pravidla“ ve většině známých kultur od starověku po současnost dokazuje, že existují i objektivnější kritéria, než je jen společenský konsensus.

„Zlaté pravidlo“ staví na místo kritéria samotného jednajícího - tzn. člověk sám se stává kritériem. Ovšem ne ve smyslu libovůle, že by sám rozhodoval, co je správné a co špatné. Děje se to tím, že sám sebe staví do pozice předmětu svého jednání: „Nedělej druhému to, co sám nechceš, aby druzí dělali tobě!“ Člověk jako základní axiom či princip není vzorečkem, který by se dal naučit a mít tak otázku morality jednou provždy vyřešenou. Mezilidské vztahy se nedají „naučit“ podobným způsobem jako řešení soustavy rovnic o několika neznámých. Stejně tak druhého člověka nepoznám tím, že si o něm přečtu třeba i velmi kvalitní biografii. Druhého člověka (a vlastně i sebe samého)

¹⁶³ Viz např. zde [2019-12-06]: <<https://www.latin-is-simple.com/en/vocabulary/phrase/2019/>>.

poznáváme v čase a za různých situací, které spolu prožíváme. A i po mnoha letech nás může překvapit, protože každý člověk je tajemstvím, které nelze rozumem zcela obsáhnout.

Připomeneme-li si teorii přirozeného zákona, zjistíme, že většina jeho primárních příkazů (těch nedispensovatelných) se týká člověka: zachování života, zachování druhu a život ve společenství. Je zde ale ještě jeden a ten souvisí s rozumovou přirozeností člověka – otevřenost vůči pravdě. Tedy je zde prostor ještě pro kritérium, které člověka přesahuje a které souvisí s rozumovou vybaveností člověka.

Mravní realita – existence dobra a zla – a její poznatelnost rozumem, je základním předpokladem pro to, abychom skutečně mohli mluvit o etice (a nešlo přitom jen o „etiketu“). Toto poznávání se odehrává ve svědomí, které porovnává obecné s konkrétním. Apel konat dobro a vyhýbat se zlu a vědomí existence dobra a zla jako něčeho vzájemně se vylučujícího jsou základními a obecnými principy. Konkrétní a jedinečná situace je pak místem, kde je dobro a zlo identifikováno a má být mezi nimi náležitě voleno.

Svědomí porovnává, a tím i spojuje, obecné s konkrétním. Případy (kazuistiky) v sobě též spojují jedinečné s obecným. Originalita případu „nevisí“ v morálním vakuu, ale je hodnocena obecnějšími principy. Kazuistika může být příkladem správného, ale i špatného řešení. Dobrý i špatný případ, je-li morálně ohodnocen (a mnohdy i tehdy, když je nereflektován, ale akceptován), se stává příkladem. Buď táhne k napodobování, nebo odrazuje. Takový příklad je vzorem pro podobné (analogické) případy, pro jiné nemá příliš váhu. Tak např. vyprávění prarodičů o tom, jak oni žili, je někdy jejich vnoučaty hodnoceno jako nepoužitelné pro jejich vlastní život, protože „je jiná situace“ a „doba se změnila“. Ti první podobnost situací vidí, a proto argumentují svými zkušenostmi, ti druzí ji nevidí, a proto pro ně dané příklady nejsou relevantní. Závisí na blízkosti a podobnosti uváděných případů, tzn. i na srozumitelnosti dané analogie.

Kritika kazuistiky z pera Blaise Pascala, která je stále živá, souvisela s „pravděpodobnými názory“, které se zdály evidentně nemorální, a přesto byly kazuisty ospravedlňované. V tomto případě měla kazuistika blízko k etice situační a k jakémusi rozvolnění jejího propojení s obecnějšími morálními principy.

Označování kazuistiky jako nevědecké a nejasně ukotvené etické metody souvisela s okouzlením úspěchy matematizovaných přírodních věd a obdobným očekáváním i od etiky. Nakolik bylo reálné, jsme opakovaně diskutovali, rozhodně však neodpovídá

původnímu aristotelskému chápání etiky jako oboru praktického a ne teoretického rozumu. Kazuistika ale obecné principy nepopírá, naopak je v sobě nese. Každý případ je totiž eticky hodnocen (za pomoci všech relevantních etických nástrojů) a teprve takto ohodnocen se může sám stát vzorem pro podobné, tj. paradigmatickým. Otázkou je ale kvalita takového ohodnocení a oblast, na kterou je možné jej jako vzor použít.

Konečně je tu kritika kazuistického přístupu jako „zákonického“ a zabývajícího se jen morální patologií a ne morálními ideály. Tak ho v katolickém prostředí představuje tübingská univerzita v 19. století a toto hodnocení se promítá i do přístupu 2. vatikánského koncilu. Zákonickým se ovšem stává opět tehdy, pokud se vytratí propojení legitimních (tj. pravděpodobných) názorů s morální realitou, takže se mezi nimi vybírá libovolně a bez zapojení vlastního svědomí. Kazuistická morálka přitom může být pojata jako minimalistická etika a ze zřetele se mohou ztratit ideály, ke kterým člověk může a má dospět. Ovšem existují také vzorové (paradigmatické) případy, které k těmto ideálům vybízejí a inspirují a které katolické (ale např. i pravoslavné) křesťanství zná. To jsou příběhy svatých. Ty jsou jedinečné, protože každý člověk a každý lidský život je originální, a tudíž nejsou určené ke kopírování. Ale přesto v sobě nesou něco obecnějšího, nějaký ideál svatosti, ke kterému mají táhnout a inspirovat. A v morálním rozhodování nezřídka slouží i argumentačně.¹⁶⁴

Kazuistika je sice opomíjená a podle mnohých není dostatečně „vědecká“, přesto je naprosto přirozeným způsobem lidského morálního uvažování. Neexistují abstraktní dobré a špatné skutky, ale vždy konkrétně zamýšlené, vykonané nebo v konkrétních situacích opomenuté. Jako kdyby v případě sporu o kazuistiku ožíval starý spor mezi Platónovým idealismem a Aristotelovým realismem, resp. již asi tisíc let trvající spor o univerzálie (tj. mezi racionalismem a nominalismem). Zde se jen zde týká světa morality a ne ontologie. První odkazuje na různě chápanou ideu Dobra, kterou chceme odhalit a od níž očekáváme odpověď na všechny etické otázky. Druhá poukazuje na složitost morality a téměř nekonečné množství konstelací jedinečných okolností, v jejichž rámci jednáme. Etika pak může být chápána jako oblast pouhé vzájemné dohody, vždy nedokonalé, protože každé jednání je jedinečné a neopakovatelné. Ani izolované principy reflektující hledanou ideu Dobra, ani pouhý důraz na originalitu každé situace pro etiku nestačí, ačkoli oboje je svým způsobem lákavé. Kazuistika

¹⁶⁴ Vzpomeňme již na Ježíšovu argumentaci jednáním starozákonního krále Davida, který v nouzi jedl posvěcené chleby určené jen pro kněze, z nichž nikdo jiný nesměl jíst (Mk 2, 23-26).

v sobě může (a aby nesklouzla k laxismu a zákonictví, tak dokonce musí) spojovat obecná mravní kritéria i jedinečnost každé situace.

Tohle celé ovšem platí jen za situace, že nějaká objektivní a poznatelná morální realita existuje. Jen pokud existuje obecné, lze s ním porovnávat a podle něj hodnotit jednotlivé. Ještě znovu je třeba promyslet skutečnost, že různé morální principy *jen* reflektují onu ideu Dobra, nejsou s ní totožné. Toto však počítá s tím, že jsme rozumem schopni poznávat v oblasti morality obecné. Rozumem se morality dotýkáme, avšak nejsme schopni ji zcela uchopit.

Sv. Tomáš Akvinský rozlišoval mezi tím, co je „pod člověkem“ a co je „nad ním“. To, co je pod ním – např. neživá příroda – je pro člověka důstojnější chápat rozumem a tímto způsobem „vlastnit“, než po tom bezmezně toužit. Naopak to, co je nad člověkem, nemůže člověk rozumem obsáhnout, a je proto lepší se k tomu vztahovat vůlí a ne rozumem. Toužit po vlastnění věcí je tak jakýmsi otročením těmto věcem a člověka nedůstojné. Toužit po tom, co člověka přesahuje, je naopak vyšší a lepší, než se to jen snažit uchopit rozumem, protože to není možné.¹⁶⁵

Pokud se sv. Tomáš nemýlí a pokud morální realita patří k „člověka přesahujícím“ skutečnostem, pak je lepší se k ní vztahovat vůlí (chtít ji) než rozumem (chápat ji). Druhé by znamenalo chtít vyřešit otázku dobra a zla tak, že je pochopím. Takto se lidstvu tuto skutečnost zatím (troufám si říci) nepodařilo vyřešit. To první znamená vůlí se vztahovat a připodobňovat dobru, které nás přesahuje, a vůlí také odpírat zlu, které nás (jiným způsobem) také přesahuje.

Avšak i to, co nás přesahuje a co nejsme schopni rozumem obsáhnout, můžeme být schopni rozumem reflektovat. Proto, pokud se nyní v našem uvažování nemýlíme, můžeme mluvit o autenticitě morálních principů, jak nám je tradice filosofické etiky během staletí přináší, pokud skutečně a správně reflektují onu morální realitu. Jak princip spravedlnosti, autonomie, dvojího účinku či v pochybnostech volit ve prospěch života, tak i ostatní tradované principy jsou právem respektované. Ale nejsou s onou ideou Dobra totožné. Nelze např. morální jednání ztotožnit s životem podle principu spravedlnosti „za každou cenu“, bez rozlišování. Takové jednání, které by chtělo ke všem přistupovat stejně bez ohledu na okolnosti, na jejich potřeby a náš vztah k nim by mohlo být i značně nespravedlivé – např. kdyby člověk jednal k cizím i svým dětem

¹⁶⁵ AKVINSKÝ, Tomáš. *Otázky o ctnostech II: Lásky a naděje*. Překlad, poznámky a úvod Tomáš Machula. Krystal: Praha, 2014. Quaestio 2, articulus 3.

stejně, takže by si vlastní děti připadaly jako cizí. Naše reflexe není totožná s tím, co je reflektováno.

Všechna naše morální rozhodování a jednání se dějí uprostřed konkrétních okolností. Při nich reflektujeme ono morální obecné a snažíme se nacházet jeho co nejjadekvátnější vyjádření v konkrétním. Podaří-li se to, pak se takové rozhodnutí může stát vzorovým, paradigmatickým, avšak vždy s ohledem na specifika vlastní situace a situací posuzovaných. Tak kazuistika není jen reflexí morality, ale reflexí aplikovanou – a tedy onu reflexi usazuje v konkrétním. Tím konkrétním je ona reflexe relativizována způsobem, jako když princip spravedlnosti ukážeme na příkladu použitý správně, nebo špatně. Na druhou stranu ale také jedinečnost a neopakovatelnost každého případu relativizují obecné morální principy, takže nelze nějaké jednání zcela vyjmout z morálního hodnocení kvůli nějaké mimořádné okolnosti.

Zdá se tedy, že kazuistika navzdory všem antipatiím a kritice do morálky patří a že bez ní nemůžeme docela dobře o morálce uvažovat.

Navíc souvisí s faktem získávání zkušeností. Teoretické poznání můžeme dosáhnout skrze *pochopení* (tak mohou být již v dětském věku někteří např. geniálními matematiky, podobně jako jím byl i Blaise Pascal¹⁶⁶). Zkušenostní poznání je ale jiného druhu a vyžaduje setkávání se s různými případy, ať už ve vlastním životě nebo skrze svědectví druhých. Takové poznání vyžaduje čas a schopnost rozlišovat, nevystačí si s několika dostatečně osvojenými principy. Takto se mladý lékař absolvent učí správně aplikovat teoretické znalosti, které nabyt při studiu na lékařské fakultě, při pohledu na lékaře starší a způsob jejich rozhodování. Takto se v etických otázkách rozhlížíme po ostatních, jak je řeší oni a v dobrém i špatném býváme tímto ovlivňováni. Kazuistika jako soubor různých případů, jsou-li srozumitelně a *správně* ohodnocené, může sloužit k nabývání tohoto druhého typu poznání, zkušenostního. Vůbec tedy nemusí jít o zlo, které zatím žel nejsme schopni ve „vědecky pojaté“ etice zcela opustit, a tak jej musíme tolerovat.¹⁶⁷ Naopak může jít o něco pro etiku zcela příhodného, co bychom mohli uchopit a využít lépe, než je v současnosti běžné.

¹⁶⁶ PASCAL, Blaise. *Myšlenky*. Praha: Mladá fronta, 2000. Str. 2.

¹⁶⁷ Viz např. MOORE, George Edward. *Principia ethica*, str. 56-57. JOHNSEN, Albert R. *Casuistry and Clinical Ethics*, str. 109-110.

3.2 Kazuistika a křesťanský pohled na morální

Jestliže tuto práci píše na Katolické teologické fakultě, bylo by s podivem, kdybych neuvedl také specificky křesťanský pohled.

Vrátím se ke „zlatému pravidlu“, které máme v negativní i pozitivní podobě zachyceno v Bibli.¹⁶⁸ Zdá se, že principem morálního jednání je jednající osoba sama, když se promítne do pozice druhého, na kterého může mít její jednání vliv. Stejná myšlenka je vyjadřována i jinými obraty, např. „jakou měrou měříte, takovou se naměří i vám“ (Mt 7,2) nebo „blaze milosrdným, neboť oni dojdou milosrdenství“ (Mt 5,7) a „soud bez milosrdenství pro toho, kdo neprokázal milosrdenství“ (Jak 2,13). Morální zásadou či měřítkem je člověk. Ještě zřetelnější to je v jednom ze dvou hlavních přikázání: „Miluj svého bližního jako sám sebe“ (Mk 12,31; viz i Lv 19,18).

Před tímto je uváděno již jen přikázání „milovat Hospodina, svého Boha, celým svým srdcem, celou svou duší, celou svou myslí a celou svou silou“ (Mk 12,30). Avšak křesťanství vyznává víru v přítomnost Boha (přesněji vtěleného Božího Syna Ježíše Krista) v druhých lidech, zvláště v potřebných, takže ona dvě největší přikázání tvoří nerozlučnou jednotu.

Dotýkáme se tu teologie Božího obrazu. Člověk byl k Božímu obrazu stvořen – a to nejen jako jednotlivec, ale i jako společenství lásky muže a ženy, které má dokonce moc předávat život novým lidem (Gn 1,26-28). Syn Boha Otce se z lásky k nám stal pravým člověkem, Ježíšem Kristem, a tím představuje nejdokonalejší a skutečný Boží obraz ve světě (Jan 1,1-18). A tento Ježíš, pravý Bůh a pravý člověk, se skrze Ducha Svatého rodí v duši těch, kteří se mu otevrou a kteří mu to dovolí. Takové lidi pak obnovuje a přetváří do své podoby, tj. do podoby dokonalého Božího obrazu (Jan 3,1-21, 2 Kor 3,18). Nakonec pak např. z vyprávění o „posledním soudu“ poznáváme, že se tento Ježíš ztotožňuje se všemi trpícími, zapomenutými a vyloučenými, takže cokoli, co prokážeme či odpíráme jim, konáme i vůči němu (Mt 25,31-46).¹⁶⁹

Proto se o přikázání lásky k Bohu a k bližnímu mluví jako o dvojediném přikázání lásky. Mírou zde již není jen láska člověka k sobě samému, ale také láska k Bohu, resp. Boží láska ke každému člověku, jak ji lze poznávat v osobě Ježíše Krista

¹⁶⁸ „Co nechceš, aby ti jiní činili, nečiň ty jim.“ (Tob 4,15) „Jak chcete, aby lidé jednali s vámi, tak jedněte vy s nimi.“ (Lk 6,31, obdobně i Mt 7,12)

¹⁶⁹ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Společenství a služba: Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.

a zakoušet v Duchu Svatém. Ani Ježíše Krista, ani žádného jiného člověka a dokonce ani sebe samého nemůžeme vměstnat do nějakých morálních pouček a principů. Můžeme (věřím) sebe, druhé i Boha poznávat rozumem, ale nikdy je bezezbytku obsáhnout. Můžeme se k nim vztahovat vůlí jako k těm, kteří náš rozum přesahují, a k nimž i z tohoto důvodu můžeme přistupovat jen s pokorou. Každý z nich, i my samotní, jsme určitým způsobem tajemstvím a jedinečnou neopakovatelnou hodnotou.

Můžeme se však od druhých vůlí také odvracet a můžeme sebe povýšit do středu celého svého „světa“. Pak pro nás budou mít druzí hodnotu jen natolik, nakolik prospívají našim zájmům. Principem morálky v křesťanství je tedy ohleduplná a sloužící láska k Bohu a ke druhým lidem. A naopak základ nemorálního (jakýmsi antiprincipem) je láska sobecká, myslící jen a jen na sebe. Jde o jakousi perverzi (zvrácenost) lásky.

Kromě těchto základních principů a norem (láska, člověk, Bůh) však v křesťanství od počátku máme řadu kazuistik, které mají povahu paradigmat. Tato tradice sahá ještě do Starého Zákona a rozvíjí se i v době novozákonní např. v příkladech světců. Existují paradigmata správného jednání, z nichž hlavním je samotný Ježíš a jeho život. Nakolik mohou být biblické postavy vzorem, natolik jsou také paradigmaty. Jidáš je odstrašující příklad zrady svého přítele a Mistra. Apoštol Petr, který sice ze strachu Ježíše zapřel, ale následně své slabosti litoval a mohl tak přijmout odpuštění, je příkladem obrácení. A to obrácení, které předchází selhání dokáže „přetavit“ v o to láskyplnější a pokornější službu. Argumentace takovými příběhy a postavami má svou váhu pro analogické situace. A jejich přesvědčovací síla není jen v rozumovém zdůvodnění, ale také v přitažlivosti či odporu, který v nás vzbuzují. Nedotýkají se jen našeho rozumu, ale také vůle, což odpovídá onomu „slova poučují, ale příklady táhnout.“

Křesťanství mluví o tzv. Zjevení. Není to primárně člověk, který bystrostí svého intelektu může poznat Boha, ale je to Bůh, který se zcela svobodně dává člověku poznat. Dává se poznat různými způsoby a ne jen jednotlivě, ale také v dějinách lidstvu jako celku. K plnému sebezjevení pak dochází v osobě Ježíše Krista, Božího Syna, který se stává jedním z lidí. Nejen jeho slova a učení, ale celý jeho život má takový zjevitelský charakter, v němž se Bůh dává lidem poznat.¹⁷⁰ Je-li tomu tak, pak ono hlavní křesťanské paradigma (osoba a život Ježíše Krista) sama v sobě nese i zakotvení v Absolutnu, v Bohu. Kazuistika se bez ukotvení v morální realitě stává jen situační

¹⁷⁰ DV 4.

etikou a morálním sofismem. Je pak oním „zákonictvím“, které za své pojmenování „vděčí“ postavám zákoníků z evangelií, kteří patřili mezi hlavní Ježíšovy odpůrce. Naopak kazuistika ukotvená v morální realitě se stává místem, kde lze onu moralitu takřka „hmatat“ a ne ji jen rozumem nahlížet, neboť se „ztělesňuje“ v jednotlivých jednáních.

Tohle je asi význam kazuistiky. Je místem, kde se setkává obecné s jedinečným. A existuje-li oboje, pak je to obecné zviditelňováno. Mezi velké platónské ideje patří kromě Dobra také Krása (a lze myslím přidat i Pravdu).¹⁷¹ A může být zajímavě analogicky promyslet skutečnost umění jako konkrétního zpřítomnění Krásy a Pravdy v tomto světě. Krása a Pravda také mohou být nahlíženy, ale již ne tak snadno definovány. Mluvíme o vkusu a nevckusu, o mimořádně hodnotných a takřka nadčasových dílech, ale i o kýči, o hlubokém i o plytkém. Snad by šlo podobně jako u kazuistiky, která spojuje obecné s jedinečným, hovořit o Kráse a Pravdě, která se v konkrétním díle buď ukazuje, nebo v něm chybí, nebo je dokonce zastírána. Umění by pak nebylo libovůlí, kam bychom mohli řadit jednotlivá díla bez rozlišování. Opět se dostáváme k rozdílu mezi nominalistickým způsobem uvažování a metafyzikou, která hovoří o skutečnostech, které sice nelze zakusit smysly, ale je možné je poznávat rozumem.

Hodnota kazuistiky je tedy podle mě v tom, zda odráží či neodráží nějakou mravní realitu, která existuje obecně a může být rozumem reflektována. Kterou ale současně můžeme žít jen za konkrétních okolností, takže o ní zcela legitimně můžeme uvažovat v kontextu konkrétního – tj. v jednotlivých případech, nakolik mohou či nemají být paradigmaty (vzory) našeho jednání.

¹⁷¹ Nejvyšší ideou u Platóna byla Dobro a Krása. Svět idejí byl tím nejreálnějším a nejpravdivějším, protože trvalým, oproti smysly postihnutelemu a proměnnému. Nakolik je mi známo, tak u Platóna tedy podobná idea Pravdy není. Viz: ANZENBACHER, Arno. *Úvod do filozofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. Str. 41. Dále např. DUROZOL, Gérard, ROUSSEL, André. *Filozofický slovník*. Praha: EWA Edition, 1994. Str. 122-123 (heslo: Idea).

Závěr

V etice obecné a ještě více v té aplikované, kam patří i etika lékařská, hraje v současnosti kazuistika spíše roli ilustrace etických principů, resp. jejich dokládání. Vůči jejímu používání ve smyslu samostatné metody však existují velmi silné a obecně rozšířené výhrady. Jejich původ lze vystopovat v polovině 17. století a souvisí především se společenskými proměnami započatými v této době. Jednou z dalších příčin byla též geniálně sepsaná a nemilosrdně zesměšňující satira „Listů venkovanovi“ Blaise Pascala. Ta, ač ji lze oprávněně považovat za nespravedlivou a manipulativní, má dodnes živý ohlas. Od starověku až do této doby však byla kazuistika naprosto přirozeným etickým nástrojem, z něhož se vcelku spontánně vyvinula metoda pro uchopení a řešení komplikovaných morálních otázek. Vrcholná podoba kazuistické metody, kterou lze datovat cca mezi léta 1550 až 1650, je však dnešní době téměř neznámá.

Ve své práci jsem představil charakteristické prvky kazuistiky a z ní vycházející metody. Následně jsem přiblížil její historický vývoj od antiky po současnost s největším důrazem na ono její vrcholné období. Čerpal jsem přitom především z knihy amerických autorů A. R. Jonsena a S. Toulmina „The Abuse of Casuistry“, kterou i touto cestou doporučuji pozornosti čtenářů.

Třebaže ani vrcholné období kazuistiky nevyvinulo explicitní formální metodologii, přesto lze v práci tehdejších autorů metodu nalézt a reflektovat. Jejými hlavními prvky jsou stanovení paradigmatických (vzorových) případů, jejichž morální hodnocení je všeobecně přijímané a nerozporované, a přiřazení zkoumaného případu ke správnému paradigmatu na základě vnitřní podobnosti – analogie. Podstatnou roli zde přitom hrají konkrétní okolnosti, které mohou zkoumaný případ od jeho paradigmatu vzdálit natolik, že vyžaduje řešení značně odlišné s poukazem na jeho mimořádnost.

Ve filozofické etice existují dvě protichůdné tendence. Jednou je snaha nalézt obecný systém principů a axiomů, z nichž by šlo nutným způsobem vyvodit řešení každého jednotlivého problému po způsobu matematických či geometrických zákonitostí. Takovýto přístup považuje etiku, třeba nereflektovaně, za součást demonstrativních věd, s čímž by však nesouhlasil zakladatel filozofické etiky Aristoteles, ani řada jeho následovníků. Druhou tendencí je zdůrazňování jedinečnosti každé etické situace a absolutizace významu okolností, která posouvá etiku do oblasti subjektivismu a skepticizmu či tzv. situační etiky. V ní je díky důrazu na jedinečné jakékoli obecně

platné objektivní morální hodnocení velmi obtížné až nemožné. Obecné měřítko zde totiž chybí. Etika je pak především společenskou dohodou, neboť poznatelná objektivní morální realita neexistuje, nebo je našemu rozumu nepřístupná. Kazuistika však v sobě spojuje obecné i jedinečné. Představuje konkrétní etický případ zahrnující jak jedinečné okolnosti, tak i otevřenost hodnocení skrze obecná kritéria. Nepopírá žádné z relevantních obecných etických principů, ale ani jedinečnost a neopakovatelnost každého případu.

Máme-li se zabývat etikou, je třeba postulovat existenci poznatelné objektivní morální reality, jinak se etika stává spíše jakousi etiketou, společenskou domluvou stran přijatelného a nepřijatelného jednání, které však nemá jiná objektivní kritéria. Naopak v případě existence poznatelné morální reality máme k dispozici obecné měřítko pro hodnocení jedinečného. Nemůžeme však tuto realitu ztotožňovat ani zaměňovat za její rozumovou reflexi. Příkladem může být spravedlnost (nestrannost), kterou jistě jako princip nebude nikdo zpochybňovat. Avšak absolutizace spravedlnosti může vést i ke značným nespravedlnostem, protože např. k různým lidem jsme povinováni různou měrou (např. k dosud závislým dětem či stárnoucím rodičům jinak než k náhodnému kolemjdoucímu). Tak je spravedlnost jen reflexí morální reality, kterou ale nevystihuje beze zbytku a to ani v součtu s ostatními dnes přijímanými morálními principy.

Existuje-li tedy poznatelná mravní realita (a jen v takovém případě můžeme o etice mluvit) a je-li něčím reflektovatelným, ale ne zcela uchopitelným skrze etické principy, pak představuje kazuistika zcela přirozený etický nástroj. Spojuje totiž obecné s jednotlivým a jedinečným. Je příkladem práce svědomí, které podobně jako ona porovnává obecné morální principy s jedinečností situace. Dobře popsaná a prodiskutovaná kazuistika pak může být výsledkem práce svědomí ne jednoho, ale mnoha zkušených a odborně kompetentních osob, a díky tomu i obecně přijímaná. Takto morálně ohodnocená kazuistika se může stát paradigmatickým (vzorem) pro řešení dalších případů za předpokladu, že jsme schopni rozumem onu mravní realitu poznávat a tedy se zřetelem k ní porovnávat vzorovou a řešenou kazuistiku na základě analogie. V konkrétní kazuistice se obecné principy a jedinečnost okolností vzájemně relativizují a tím si i vzájemně slouží – za předpokladu, že odkazují „nad sebe“, na onu poznatelnou, ale ne zcela uchopitelnou morální realitu, kterou se snaží vyjádřit.

Přítom důležitost rozlišování a rozvahy odkazuje též na etiku ctností. Jde totiž o schopnost, kterou si lze osvojovat vzděláním, zkušeností a skrze praxi. Kazuistika tak v sobě zahrnuje i toto velké téma etiky, tj. ctnosti.

Ve své práci představuji použití kazuistiky nejen jako systematické metody - na způsob medicíny s taxonomickým výčtem nosologických jednotek řazených do obecnějších skupin např. podle postižených orgánových soustav nebo na způsob práva a různých legislativních sbírek - ale i jako metody pro řešení jednotlivého konkrétního etického problému. Na příkladu rozhodování o ukončení kurativní a přechodu k symptomatické terapii u pacientů s devastujícím postižením centrálního nervového systému ukazují, jak takové použití může vypadat.

Podstatné je posouzení dané situace z hlediska možnosti stát se paradigmatem – tedy eticky přijatelným a dokonce svým způsobem vzorovým případem. Dále posouzení okolností, které mohou dané paradigma omezit na zcela mimořádné situace, a které proto brání přílišnému zobecnění. A na závěr vyloučení, že se dané řešení nestane špatným paradigmatem, které by vedlo k zastření hranice mezi morálním a nemorálním. Nezohlednění mimořádnosti okolností může při aplikaci takto přijatého paradigmatu vést k rigorismu či laxismu podle toho, zda dané okolnosti vedou k (mimořádné) preferenci mravní normy, či naopak osvobození od ní. Stanovení špatného paradigmatu je podle mne příčinou „kluzkého svahu“, fenoménu, který je sice některými etiky odmítán jako nepodložený, který ale v případě některých etických otázek (např. legalizace eutanazie) můžeme v praxi pozorovat (viz situace v Holandsku a Belgii).

Vážným rizikem kazuistického zdůvodňování je pak upadnutí do morálního sofismu, jakéhosi zákonictví, kdy všeobecně uznávaným paradigmatem můžeme ospravedlnit neospravedlnitelné. V pozadí takového zneužití je zastření vazby vzorového případu s poznatelnou mravní realitou, s níž je porovnáván i případ řešený. Kazuistika je konkrétním spojením jedinečného s obecným. Bez existence poznatelné morální reality je proto pouze iluzivní a manipulativní technikou. V takovém případě by byl pravdivým morální nominalismus a jemu odpovídající morální subjektivismus a skepticismus. Ne však, pokud souhlasíme s rozumovou poznatelností morální reality.

Nejsme-li však schopni tuto realitu bezezbytku rozumem obsáhnout a ovládnout na způsob např. matematiky či geometrie, pak je něčím, co nás přesahuje. Můžeme se k ní vztahovat vůlí a poznávat ji rozumem, ale ne ji „zvládnout“ (na způsob školní

vyučované látky). Na příkladu „zlatého pravidla“, jehož různé obdoby nacházíme téměř ve všech dobách a lidských kulturách, a také v souladu s teorií přirozeného zákona, objevujeme jako jeden z objektivních morálních principů člověka samého. Každý člověk je přitom tajemstvím, které nelze bezezbytku obsáhnout a to dokonce ani ve vztahu k sobě samému. Lze se k němu vztahovat, ale nikoli se ho „naučit“ na způsob matematických vzorečků. Dalším z takových kritérií je skutečnost našeho rozumu, který hledá a rozlišuje pravdivé a je otevřený ke skutečnostem, kterého ho přesahují.

Vrátíme-li se k platónským ideám Dobra a Krásy (resp. přidáme i Pravdu), pak kazuistika může představovat konkrétní reflexi či zprostředkování Dobra za jedinečné konstelace jednotlivých okolností. Podobně může být umění jakousi reflexí či zprostředkováním Krásy (a Pravdy). Nepopírá ani obecné, ani jednotlivé, ani význam posuzujícího člověka a jeho schopnosti takového posouzení. Přehlížení kazuistiky je proto dle mého soudu naprosto nepřipadné, neboť představuje přirozený a neredukující způsob naší mravní reflexe – na rozdíl od izolovaných obecných mravních principů, izolovaného zdůrazňování jedinečnosti jednotlivého a od praxe izolované etiky ctností.

Seznam použitých zkratek

ARO	- anesteziologicko – resuscitační oddělení
ATB	- antibiotikum
CNS	- centrální nervový systém
DV	- věroučná konstituce Dei Verbum (viz použitá literatura)
DS	- Denzinger-Schönmetzer (viz použitá literatura)
EKG	- elektrokardiogram
JIP	- jednotka intenzivní péče

Seznam literatury

- AKVINSKÝ, Tomáš. *Otázky o ctnostech II: Lásky a naděje. Překlad, poznámky a úvod Tomáš Machula*. Krystal: Praha, 2014.
- ANZENBACHER, Arno.: *Úvod do etiky*. Zvon: Praha, 1994.
- ANZENBACHER, Arno. *Úvod do filozofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991.
- BEAUCHAMP, Tom, CHILDRESS, James Franklin. *Principles of Biomedical Ethics*. Seventh Edition. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Bible: Písmo svaté Starého a Nového Zákona (včetně deuterokanonických knih). Český ekumenický překlad*. 21. vydání. Praha: Česká biblická společnost, 2016.
- CICERO, Marcus Tullius. *O povinnostech*. Praha: Svoboda, 1970.
- ČERNÝ, David. *Co je to eutanazie?* in: PTÁČEK, Radek, BARTŮNĚK, Petr. *Eutanazie – pro a proti*. Praha: Mladá fronta, 2019. Str. 77-81.
- DENZINGER, Heinrich, SCHÖNMETZER, Adolf. *Enchiridion Symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg im Breisgau: editio XXXIII, Verlag Herder KG, 1965.
- Dokumenty II. vatikánského koncilu*. 1. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.
- DUROZOI, Gérard, ROUSSEL, André. *Filozofický slovník*. Praha: EWA Edition, 1994.
- HOLUB, Tomáš. *Boj proti terorismu ve světle učení o takzvané „spravedlivé válce“*. *Návrh kriteriologie*. Disertační práce. Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy, 2008.
- HORÁK, Petr, SOUSEDÍK, Stanislav. *Svět Blaise Pascala: Absolutismus Ludvíka XIV., jezuité, jansenismus, Port Royal*. Praha: Vyšehrad, 1985. Str. 107-207.
- JAN PAVEL II. *Veritatis splendor: O základech morálního učení Církve*. Praha: Zvon, 1994.
- JAN PAVEL II. *Evangelium vitae: O životě, který je nedotknutelné dobro*. Praha: Zvon, 1995
- JOHNSEN, Albert R. *Casuistry and Clinical Ethics*. in: SUGARMAN, Jeremy, SULMASY, Daniel P. (ed.). *Methods in Medical Ethics*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2010. Str. 109-126.

- JOHNSEN, Albert R., TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*. Los Angeles: University of California Press, 1988.
- KÁBRT, Jan a kol. *Latinsko-český slovník*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1970.
- Katechismus Katolické Církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.
- KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Dignitas personae: O některých otázkách bioetiky*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009. Čl. 5.
- KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Donum Vitae: O životě, který je nedotknutelné dobro*. Šlapanice: Sdružení pro ochranu života nenarozených, 1996. I, 1, str. 8-9.
- MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Společenství a služba: Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.
- MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.
- MOORE, George Edward. *Principia ethica. Revised edition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Str. 56-57.
- MUNZAROVÁ, Marta. *Lékařská etika a eutanazie*. In: PTÁČEK, Radek, BARTŮNĚK, Petr a kol. *Eutanazie – pro a proti*. Praha: Grada publishing, 2012.
- Nový Zákon – text užívaný v českých liturgických knihách přeložený z řečtiny se stálým zřetelem k nové vulgátě*. 4. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012.
- OATES, Whitney J. *The population of Rome*. *Classical Philology* 29 (2), 1934, str. 101-116.
- PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Bible a morálka: Biblické kořeny křesťanského jednání*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.
- PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Židovský národ a jeho svatá písma v křesťanské Bibli*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004.
- PASCAL, Blaise. *Myšlenky*. Praha: Mladá fronta, 2000.
- PAVLINCOVÁ, Helena a kol. *Slovník: judaismus, křesťanství, islám*. Praha: Mladá fronta, 1994.
- Pentateuch (Pět knih Mojžíšových): Český katolický překlad*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.
- PETŘÁČEK, Tomáš. *Církev, tradice, reforma: Odkaz Druhého vatikánského koncilu*. Praha: Vyšehrad, 2016.

- PIEPER, Joseph. *Scholastika*. Praha: Vyšehrad, 1993.
- PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky: Její metoda, obsah, dějiny*. Praha: Krystal OP, 2018.
- RIVAS, Antonio. *Miluj a dělej, co chceš: úvahy hledajícího srdce. Rozjímáme se sv. Augustinem*. Praha: Paulínky, 2002.
- Řecko – český Nový Zákon: *Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland, 27. vyd.)*, Nový Zákon (Český ekumenický překlad), *Slovník novozákonní řečtiny (Ladislav Tichý)*. Praha: 2. opravené vydání, Česká biblická společnost, 2011.
- SIMAJCHL, Ladislav. CIKRLE, Karel a kol. (ed.). *Kancionál: společný zpěvník českých a moravských diecézí*. Praha: Zvon, 1999.
- SOUKUP, Emilián (red.). *Spisy sv. Tomáše Akvinského: Theologická summa, druhé části první díl*. Olomouc: Edice Krystal (dominikánská), 1938.
- STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1991.
- VÁCHA, Marek, KÖNIGOVÁ, Radana, MAUER, Miloš. *Základy moderní lékařské etiky*. Praha: Portál, 2012.
- WIDIMSKÝ, Petr a kol. *Základní klinické problémy v kardiologii a pneumologii*. Praha: Triton, 2004.

Elektronické zdroje

BAUEROVÁ, Veronika. *Nejstarší zákony lidstva* [2019-06-05].
<<https://www.ustavprava.cz/blog/2018/07/nejstarsi-zakony-lidstva/>>.

Citáty vybraných stoických autorů [2019-06-06].
<<https://cs.wikipedia.org/wiki/Stoicismus>>.

Elektronická právní encyklopedie Iuridictum [2019-06-08].
<<https://iuridictum.pecina.cz/w/Mor%C3%A1lka>>.

EVANGELICKÝCH CÍRKVÍ V EVROPĚ. *Čas žít, čas umírat: Orientační pomůcka Rady Společenství evangelických církví v Evropě k rozhodnutím urychlujícím smrt a*

k péči o umírající. Str. 27 [2019-12-06]. <<https://www.e-cirkev.cz/data/U/R/y/CZ-Cas-zit-cas-umirat.pdf>>.

Institut předem vysloveného přání. § 36 zákona č. 372/2011 Sb. Zákon o zdravotních službách a podmínkách jejich poskytování (zákon o zdravotních službách) [2019-12-06]. <<https://www.zakonyprolidi.cz/cs/2011-372>>.

Překlad a význam latinského rčení *Verba docent, exempla trahunt* [2019-12-06]: <<https://www.latin-is-simple.com/en/vocabulary/phrase/2019/>>.

Společnost urgentní medicíny a medicíny katastrof ČLS JEP – doporučené postupy: [2019-12-06]. <https://urgmed.cz/wp-content/uploads/2019/03/2018_hn.pdf> a <https://urgmed.cz/wp-content/uploads/2019/03/2009_visacka.pdf>.

Stavovský předpis č. 10 České lékařské komory - Etický kodex České lékařské komory [2019-12-06]. <<https://www.lkcr.cz/stavovske-predpisy-clk-212.html>>.