

Univerzita Karlova
Fakulta humanitních studií

Aplikovaná etika



Sentience jako kritérium morálního statusu

Disertační práce

Mgr. Michal Milko

Vedoucí práce: PhDr. David Černý, Ph.D.

2023

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem. Zároveň prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne: **31. 3. 2023**

Mgr. Michal Milko

Poděkování

Rád bych poděkoval PhDr. Davidu Černému, Ph.D. za vedení mé práce. Manželům RNDr. Janu Matějů, Ph.D. a Mgr. Kristýně Matějů, Ph.D. za cenné připomínky k neurobiologickým a behaviorálním důkazům animálního vědomí. PhDr. Tomáši Hříbkovi Ph.D. za konzultaci ohledně filosofie mysli. Manželům MVDr. Evženu Šonskému a Mgr. Elišce Šonské za konzultaci ohledně odborných termínů z oblasti veterinárního lékařství.

OBSAH

1. Úvod	1
1.1 Anotace jednotlivých kapitol	5
PRVNÍ ČÁST	
2. Morální status	11
2.1 Morální aktéři a morální příjemci	12
2.2 Dvě interpretace morálního statusu: „vstupenky“ a „trumfy“	15
2.3 Připisování morálního statusu a povinnosti k jeho nositelům	19
3. Morální intuice a zvážené morální soudy	25
3.1 Trolleyologie a teorie duálních procesů	26
3.2 Role morálních intuic v normativních teoriích	32
4. První krajnost: Morální status pro všechny formy života	39
4.1 Albert Schweitzer: vůle k životu jako kritérium morálního statusu	39
4.2 Námitky proti Schweitzerově etické nauce	44
4.3 Proč bychom měli brát morální ohledy na vnímající bytosti spíše než na všechny formy života. Namísto závěru	48
5. Druhá krajnost: Morální status pouze pro lidské bytosti	50
5.1 René Descartes: nemyslím, tedy nejsem členem morální komunity	51
5.1.1 <i>Exkurz: stroje, nebo příbuzní?</i>	57
5.2 Immanuel Kant: lidské bytosti jako účely ve světě prostředků	61
5.2.1 <i>Morální autonomie jako kritérium morálního statusu</i>	69
5.2.2 <i>Přímé povinnosti vůči rozumné přirozenosti</i>	72
5.3 Peter Carruthers: (ne)schopnost oplácet stejnou mincí	75
5.3.1 <i>Od Hobbese k Rawlsovi a zpět</i>	77

5.3.2	<i>Druhová příslušnost a otázka nestrannosti</i>	82
5.3.3	<i>Morální intuice, které je třeba vysvětlit, nebo odmítnout</i>	86
5.4	Argument marginálními případy lidských bytostí	90
5.4.1	<i>Protiargument kluzkým svahem</i>	95
5.5	Proč bychom neměli brát morální ohledy pouze na lidské bytosti	100
5.5.1	<i>Speciesismus</i>	103
5.5.2	<i>Odmítnutí speciesismu argumentem z analogie</i>	107
5.6	Závěr	111
6.	Sentience jako relevantní bod mezi krajnostmi: Morální status pro všechny bytosti schopné trpět, ale které to jsou?	113
6.1	Základní vymezení pojmu sentience	115
6.2	Subjektivní zkušenost bolesti	118
6.2.1	<i>Bolest jako psychologický stav</i>	118
6.2.2	<i>Povaha a intenzita bolesti</i>	121
6.3	Vědomí jako nutná podmínka schopnosti vnímat bolest	124
6.3.1	<i>Základní koncepty vědomí a problematika subjektivní zkušenosti</i>	125
6.3.2	<i>Problém jiných myslí a jeho řešení</i>	129
6.4	Filosofické argumenty proti animálnímu vědomí	135
6.4.1	<i>Peter Harrison: mysl a bolest pouze lidská</i>	136
6.4.2	<i>Peter Carruthers podruhé: pojem nevědomé bolesti</i>	141
6.5	Neuroanatomické a behaviorální důkazy animálního vědomí	148
6.5.1	<i>Savci</i>	151
6.5.2	<i>Ptáci</i>	154
6.5.3	<i>Plazi</i>	157
6.5.4	<i>Obojživelníci</i>	158
6.5.5	<i>Ryby</i>	161
6.5.6	<i>Hlavonožci</i>	164
6.5.7	<i>Členovci</i>	167

6.5.8 Otázka animálního sebeuvědomění	170
6.5.9 Shrnutí	174
6.6 Sentience jako relevantní kritérium morálního statusu a jeho role v normativních teoriích	175
6.7 Závěr	181

DRUHÁ ČÁST

7. Kritérium sentience v preferenčním utilitarismu Petera Singera	185
7.1 Klasický utilitarismus a definice užitku	186
7.2 Princip rovného zvažování zájmů	188
7.2.1 Námitka oddělenosti	191
7.3 Stratifikace morální komunity: osoby a pouze-vědomé-bytosti	194
7.3.1 Praktické rozvahy o usmrcování (konfliktní situace)	197
7.3.2 Argument nahraditelnosti (nekonfliktní situace)	199
7.4 Je Singerův preferenční utilitarismus přijatelný? Namísto závěru	202
7.4.1 Trolleyologie podruhé	204
8. Kritérium sentience v přirozenoprávní teorii Toma Regana	211
8.1 Inherentní hodnota jako nejlepší vysvětlení našich morálních intuic týkajících se spravedlnosti	212
8.2 Kritéria subjektu určitého života	215
8.3 Základní morální principy	220
8.3.1 Morální práva a pravidla jejich porušování	222
8.4 Aplikace Reganovy teorie na konkrétní morální otázky	228
8.4.1 Živočišný průmysl	228
8.4.2 Lov a myslivost	232
8.4.3 Experimenty na zvířatech	233
8.5 Je Reganova přirozenoprávní teorie přijatelná? Namísto závěru	235

9. Kritérium sentience v rozšířené verzi kontraktualismu	240
9.1 Dva odlišné přístupy ke smlouvě: hobbesovský a kantovský Kontraktualismus	242
9.1.1 <i>Proč povaha smluvní situace neospravedlňuje vyloučení neracionálních aktérů z protektivní sféry kontraktu</i>	246
9.2 John Rawls, původní stav a závoj nevědomosti	249
9.2.1 <i>Intuitivní argument rovnosti</i>	254
9.2.2 <i>Argument společenské smlouvy</i>	255
9.2.3 <i>Metoda reflektivní rovnováhy</i>	258
9.3 Rozšíření smluvního přístupu: proč (a jak) mohou pod ochranu kontraktu spadat i mimolidské bytosti	262
9.3.1 <i>Klasická interpretace závoje nevědomosti</i>	262
9.3.2 <i>Rozšířená interpretace závoje nevědomosti</i>	265
9.3.3 <i>Proč sentienci nelze vyloučit za závoj nevědomosti</i>	271
9.4 Rozšířený smluvní přístup: aplikace na konkrétní morální otázky	275
9.4.1 <i>Živočišný průmysl</i>	275
<i>Otázka welfare</i>	280
<i>Predátoři a jejich kořist</i>	282
<i>Ekonomický argument podruhé</i>	285
9.4.2 <i>Experimenty na zvířatech</i>	287
<i>Nahrazení pokusů na zvířatech alternativními metodami</i>	292
9.5 Závěr	294
10. Závěr	296
Použitá literatura	299

Abstrakt.

Tato disertační práce navrhuje sentienci jako přijatelné kritérium morálního statusu. Vnímající bytosti schopné mít příjemné i nepříjemné zkušenosti mají na základě této své schopnosti zájem netrpět, a my, jakožto morální aktéři, běžně předpokládáme, že působit záměrně a bezdůvodně bolest je špatné. První část disertace si klade za cíl obhájit tři teze: 1) biologický život představuje příliš široké kritérium morálního statusu.; 2) Racionalita (rozum, jazyk, morální autonomie, schopnost reciprocity) představuje příliš úzké kritérium morálního statusu; 3) sentience je přijatelným kritériem morálního statusu. Práce představuje etické teorie Alberta Schweitzera, René Descarta, Immanuela Kanta a Petera Carrutherse. Předkládá argument marginálními případy a kritiku speciesismu. Zaměřuje se na základní koncepty vědomí, problematiku subjektivního charakteru vědomých zkušeností a problém jiných myslí. Posuzuje také důkazy sentience u savců, ptáků, plazů, obojživelníků, ryb, hlavonožců a členovců.

Druhá část disertace si klade za cíl představit a zhodnotit normativní teorie, které s kritériem sentience pracují, a zároveň obhájit tezi, že kontraktualismus, je-li správně pochopen, poskytuje přesvědčivý teoretický rámec pro přiznání přímého morálního statusu zvířatům. Práce se nejprve věnuje preferenčnímu utilitarismu Petera Singera, jehož normativní závěry vyhodnotí jako nepřijatelné. Poté se zaměří na přirozenoprávní teorii Toma Regana, jehož normativní závěry vyhodnotí jako přijatelné, ale proces, kterým k nim Regan dospěl, nikoli. Jako možné východisko poté nabídne upravenou verzi kontraktualismu Johna Rawlse, která se nakonec ukáže jako nejpřijatelnější.

Klíčová slova: etika, sentience, morální status zvířat

Abstract.

This dissertation suggests that sentience represents a plausible criterion of moral status. Sentient beings capable of having pleasant or unpleasant experiences have an inherent interest in not suffering by virtue of this capacity, and humans as moral actors commonly assume that it is wrong to inflict pain without a good reason. The first part of the dissertation aims to uphold the following three theses: 1) Biological life represents a too broad criterion of moral status; 2) Rationality (reason, language, moral autonomy, ability to reciprocate) represents a too narrow criterion of moral status; 3) Sentience constitutes a plausible criterion of moral status. The text presents the ethical theories of Albert Schweitzer, René Descartes, Immanuel Kant and Peter Carruthers. It unfolds the argument from marginal cases and the critique of speciesism. It focuses on basic concepts of consciousness, the issue of subjective character of consciousness, and the problem of other minds. It also reviews the existing scientific evidence of sentience in mammals, birds, reptiles, amphibians, fish, cephalopods, and arthropods.

The second part of the dissertation aims to present and evaluate normative theories that address the criterion of sentience. At the same time, it aims to defend the thesis that contractualism, properly understood, provides plausible theoretical basis for the attribution of direct moral status to animals. The text first deals with the theory of preference utilitarianism by Peter Singer, whose normative conclusions are evaluated as objectionable. It then focuses on the Tom Regan's rights-based theory, whose normative conclusions are evaluated as plausible, as opposed to the considerations that lead Regan to those normative conclusions. As a possible way out, it then offers a modified version of John Rawls's contractualism, which ultimately turns out to be the most plausible of the addressed normative theories.

Key words: ethics, sentience, moral status of animals

ÚVOD

Svět v současné době produkuje více jak trojnásobné množství masa než před padesáti lety. Ročně je kvůli němu zabito kolem 80 miliard zvířat a křivka jeho produkce stále stoupá.¹ Ze 115 miliónů zvířat, která jsou ročně použita během experimentů, jich 33 každou vteřinu zemře.² Pro mnoho z nich je přitom smrt vítaným vysvobozením. Jaký těmto – a dalším – zvířatům přiznáváme morální status, pokud vůbec nějaký?

Morální status je užitečným nástrojem, který umožňuje odlišit bytosti, vůči kterým nějaké (byť minimální) závazky máme, od těch, vůči kterým nám žádné takové závazky nevznikají.³ Panuje přitom značná intuitivní shoda ohledně toho, že my, jakožto lidské bytosti, morální status máme. Naše vztahy k ostatním zvířatům jsou však určovány protichůdnými a často neslučitelnými argumenty. Zatímco některým zvířatům dáváme jména, staráme se o jejich individuální potřeby a bereme je k veterináři, kdykoli je něco bolí, nadměrná intenzita chovu takzvaných hospodářských zvířat znemožňuje, aby jim byla poskytována řádná ošetrovatelská péče. Není zkrátka možné, aby ošetrovatel prohlédl každé jednotlivé zvíře, natož aby se staral o jejich individuální potřeby.⁴ Aby byla zajištěna vysoká produkce masa, mléka nebo vajec – a regály obchodů nezely prázdnotou –, jsou tato zvířata

¹ V roce 2018 to bylo 342 milionů tun. RITCHIE, Hannah, Pablo ROSADO a Max ROSER. Meat and Dairy Production. *Our World in Data* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <https://ourworldindata.org/meat-production>

² KELCH, Thomas. *Globalization and animal law: Comparative law, international law and international trade*. Kluwer Law International, 2011, s. 17-18.

³ ČERNÝ, David. Morální status zvířat. In: MÜLLEROVÁ, Hana, David ČERNÝ a Adam DOLEŽAL. *Kapitoly o právech zvířat: „my a oni“ z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva*. Praha: Academia, 2016, s. 139-140.

⁴ WEBSTER, John. *Animal welfare: Limping towards Eden: A practical approach to redressing the problem of our dominion over the animals*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2005, s. 103.

degradována na „výrobní stroje“ a drtivá většina jejich potřeb zůstává zcela nenaplněna.

Náš ambivalentní vztah ke zvířatům přitom nesouvisí s konkrétní druhovou příslušností, která by například psům (*Canis lupus*) nebo kočkám (*Felis catus*) zajišťovala výsadnější postavení než jiným zvířatům. Přestože určité zacházení se psy nebo kočkami hodnotíme jako morálně zavrženíhodné týrání v případě, že k němu dojde v domácnosti, to samé zacházení s těmi samými druhy zvířat nevyvolává žádnou – nebo alespoň ne podobnou – míru všeobecného rozhořčení, když k němu dennodenně dochází v laboratořích po celém světě. Důležitou vlastností morálního statusu je však jeho obecnost. A pokud mezi X (například bígl Pluto) a Y (například bígl číslo 2 385 v laboratoři) neexistují morálně relevantní rozdíly, musíme s X a Y jednat stejně.⁵ Buď tedy platí, že 1) bígl číslo 2 385 morální status nemá (pak ho ale nemá ani bígl Pluto); nebo 2) bígl Pluto morální status má, ale potom ho má i bígl číslo 2 385 a pravděpodobně také mnoho dalších druhů zvířat. A protože bolest, utrpení a smrt nejsou podružné a morálně irelevantní problémy, je třeba v otázce morálního statusu zvířat – stejně jako v otázce situací, ve kterých jim lze působit újmu – učinit konzistentní rozhodnutí. Toto rozhodnutí bude úzce souviset s tím, na základě čeho připisujeme morální status ostatním lidským bytostem.

Morální status bývá nejčastěji připisován na základě přítomnosti určité vlastnosti, o které se soudí, že je morálně relevantní. A zatímco vědecká platnost pokusů na zvířatech bývá často obhajována na základě podobných vlastností, které spolu lidé a ostatní zvířata sdílejí (jako je například základní neurologická architektura savců, ve které dochází ke zpracování bolesti), když přijde na řadu otázka, zda jsou takové pokusy také morální, bývá jejich obhajoba zaměřena naopak na vlastnosti, které spolu lidé a zvířata nesdílejí. Za morálně nejrelevantnější rozdíl mezi lidmi a ostatními zvířaty pak bývá nejčastěji označován rozum. Ten je podle mnoha autorů důvodem, proč všechny lidské bytosti (a pouze ony) morální status mají, zatímco ostatní bytosti nikoli: proto lidské bytosti nesmíme bez jejich souhlasu

⁵ Takzvaný formální princip spravedlnosti. Srov. REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Berkeley: University of California Press, 2004, s. 232-233.

k pokusům použít, ale zvířata ano; proto jsou zájmy lidských bytostí, stejně jako jejich bolesti, morálně důležitější než zájmy nebo bolesti jiných bytostí.

Ve své disertační práci zpochybním tvrzení, že racionalita je základem preferenčního přístupu k lidským bytostem. Jako přijatelnější kritérium morálního statusu navrhuji schopnost cítit a vnímat. Jeho přijatelnost přitom zasadím do kontextu dvou odlišných, od sebe velice vzdálených kritérií. Zároveň se tak pokusím obhájit následující tři teze:

- 1. Biologický život představuje příliš široké kritérium morálního statusu.** Toto biocentrické kritérium je na tak nízké úrovni, že přiznává morální status naprosto všem formám života. Vstup do morální komunity nepodmiňuje ničím jiným než pouhým bytím naživu. Problém však spočívá v tom, že z biologického hlediska jsou naživu i takové organismy, které ze své podstaty nemají absolutně žádné zájmy a nemůže jim být způsobena újma. Lidské bytosti by tak připadl stejný morální status jako například měňavce.
- 2. Racionalita (rozum, jazyk, morální autonomie, schopnost reciprocity) představuje příliš úzké kritérium morálního statusu.** Toto antropocentrické kritérium je plně v souladu s preferenčním přístupem k lidským bytostem. Vstup do morální komunity podmiňuje některou z výlučně lidských charakteristik tak, aby se do ní dostaly pouze lidské bytosti. Problém však spočívá v tom, že vlastnostmi, kterými disponují pouze lidské bytosti, nedisponují všechny lidské bytosti. Takto nastavené kritérium tak z morální komunity nevyklučuje pouze zvířata, ale také mnoho lidí.
- 3. Sentiencie je přijatelné kritérium morálního statusu.** Schopnost cítit a vnímat je nejmenším společným jmenovatelem všech bytostí (lidí i ostatních zvířat), v jejichž případě má smysl hodnotit naše jednání vůči nim prostřednictvím etických pojmů. Bytosti schopné prožívat alespoň některé z mnoha forem utrpení mají na základě této své schopnosti zájem netrpět. Jakékoli přísnější kritérium by z morálních úvah diskvalifikovalo nejen zvířata, ale i mnoho lidských bytostí.

Sentienci budu tedy chápat jako schopnost organismu cítit a vnímat, mít určitý druh subjektivních zkušeností, které mohou přinášet alespoň některé z mnoha forem utrpení a potěšení (od jednoduchých pocitů bolesti nebo rozkoše, po složitější emoce, nálady a vášně). Zvláštní pozornost přitom budu věnovat negativní

zkušenosti bolesti, která je špatná bez ohledu na to, zda ji zažívá muž, běloch, žena, černoš, dítě, pes, kočka, kráva, prase nebo nějaké jiné zvíře. Od ostatních zvířat se sice v mnoha ohledech výrazně lišíme, nejsme však jedinými bytostmi schopnými cítit bolest a utrpení. Všichni savci (mezi které patří i takzvaná hospodářská zvířata či zvířata běžně používaná k bolestivým experimentům) a mnoho dalších obratlovců, jako jsou ptáci nebo ryby, jsou smysly a vědomím nadaní tvorové, kteří vnímají bolest a stejně jako my v ní nemají zálibu. Kromě toho mohou zažívat i jiné formy utrpení, jako například úzkost, kterou pociťuje matka, když je oddělena od svého mláděte během několika hodin až dnů po porodu, nebo stres, který zažívá mládě, když se příliš brzy a bez pomoci matky musí potýkat s neznámými podněty a nepřírozenými životními podmínkami.

Souhlasíme-li s tím, že záměrné a bezdůvodné ubližování lidem má morální závažnost kvůli bolesti a utrpení, kterou při tom lidé cítí, pak nemůžeme ignorovat, bagatelizovat nebo odmítat morální závažnost bolesti a utrpení, kterou cítí zvířata, když je jim ubližováno. Jejich bolesti a utrpení nejsou o nic méně důležité než naše bolesti a utrpení. A souhlasíme-li s tím, že není správné působit druhým bezdůvodně újmou, lze předpokládat, že budeme souhlasit také s tím, že sentience je dostatečnou vlastností pro připsání morálního statusu. Otázku, jaké závazky by nám k sentientním bytostem vznikaly, kdybychom jim na základě jejich sentience přiznali členství v morální komunitě, ovšem nemůže zodpovědět samotné kritérium morálního statusu. To pouze vymezuje rozsah morální komunity. Podobu konkrétních morálních principů může kritérium morálního statusu generovat až ve spojení s etickou teorií. A různé etické teorie mohou docházet ke zcela odlišným závěrům – například ohledně toho, jak interpretovat „zbytečné“ působení bolesti –, přestože mohou vycházet ze stejného kritéria morálního statusu.

Ve druhé části své disertační práce se proto pokusím zodpovědět otázku, která normativní teorie ve spojení s kritériem morálního statusu poskytuje přesvědčivější argumenty a přijatelnější závěry. Zároveň se pokusím obhájit následující tezi:

- **Kontraktualistická teorie, je-li správně pochopena, poskytuje přesvědčivý teoretický rámec pro přiznání přímého morálního statusu zvířatům.**

Etické teorie, kterým se budu věnovat, budu považovat za přesvědčivější, čím méně kontroverzních předpokladů budou obsahovat. Důležitou roli při posuzování jejich přijatelnosti bude hrát také to, do jaké míry budou jejich normativní závěry v souladu s našimi morálními intuicemi. Za optimální budu v tomto ohledu považovat metodu reflektivní rovnováhy, která vychází ze zvážených morálních soudů a hledá jejich racionální vysvětlení ve formě zastřešujících etických principů, od kterých se poté vrací zpět k intuicím v reflektivním smyslu v nikdy nekončící snaze nalézt rovnováhu mezi morálními intuicemi a morálními principy. Pokud nějaká etická teorie nebude s metodou reflektivní rovnováhy pracovat, při posuzování její přijatelnosti budu přihlížet k tomu, na kolik úspěšně dokáže zdůvodnit, proč je lepší přijmout její normativní závěry a vzdát se morálních intuic, které s nimi původně kolidovaly (pokud kolidovaly).

1.1

ANOTACE JEDNOTLIVÝCH KAPITOL

V první části mé disertační práce se budu věnovat dokazování prvních tří tezí, souvisejících s určením přijatelného kritéria morálního statusu. V druhé kapitole, nazvané *Morální status*, se ze všeho nejdříve zaměřím na rozdíl mezi morálními aktéry a bytostmi, jež jsou pouze morálními příjemci. Poté již přejdu k samotné otázce morálního statusu. Představím různé způsoby, jakými bývá morální status interpretován, stejně jako proces, jakým bývá připisován. Předložím přitom vlastní návrh toho, jaké formální podmínky musí kritérium morálního statusu splňovat, aby mohlo být považováno za validní. Nastavení kritéria morálního statusu však samo o sobě nestačí, pokud není spojeno s platnou etickou teorií. Avizoval jsem, že platnost etických teorií budu poměřovat podle toho, do jaké míry jsou její normativní závěry v souladu s našimi morálními intuicemi. Ve třetí kapitole, nazvané *Morální intuice a zvážené morální soudy*, proto představím různé role, které

mohou morální intuice v normativních teoriích hrát. Zvláštní pozornost budu věnovat metodě reflektivní rovnováhy a procesu, během kterého se z morálních intuic stávají zvážené morální soudy.

V následujících kapitolách se zaměřím na dvě krajní stanoviska, jež lze k otázce kritéria morálního statusu zaujmout: zatímco první kritérium připisuje morální status naprosto všem živým organismům, druhé ho připisuje pouze (a zároveň všem) lidským bytostem. První stanovisko, jež zaujímá Albert Schweitzer, představím ve čtvrté kapitole, nazvané *První krajnost: Morální status pro všechny formy života*. V této kapitole se zaměřím na hlavní aspekty Schweitzerovy nauky úcty k životu a obhájím první tezi, že **biologický život představuje příliš široké kritérium morálního statusu**. Vyvrátím hodnověrnost Schweitzerovy hypotézy, že všechny živé organismy mají vůli k životu, jejíž součástí je sentience, a zpochybním přijatelnost jeho principu homogenní morální komunity, ve které by stejný morální status připadl jak lidským bytostem, tak ostatním zvířatům, rostlinám, ale například i bakteriím nebo plísním. Na závěr kapitoly vysvětlím, proč bychom měli brát ohledy na vnímající bytosti spíše než na všechny formy života.

Druhé stanovisko, jež se v dějinách filosofie vyskytuje mnohem častěji, představím v páté kapitole, nazvané *Druhá krajnost: Morální status pouze pro lidské bytosti*. V té se budu věnovat argumentům Reného Descarta, Immanuela Kanta a Petera Carrutherse, kteří sdílejí přesvědčení, že ke zvířatům nemáme žádné přímé povinnosti. Zpochybním jejich tvrzení, že lidské bytosti jsou exkluzivními členy morální komunity. Nejdříve se budu věnovat kritice jejich argumentů jednotlivě, poté vůči všem uplatním stejnou námitku prostřednictvím argumentu marginálními případy lidských bytostí. Obhájím tak druhou tezi, že **racionalita (rozum, jazyk, morální autonomie, schopnost reciprocity) představuje příliš úzké kritérium morálního statusu**. Dokážu, že morální postavení (nejen) všech lidí je odvislé od jiné vlastnosti, než je racionalita. Namísto racionality předložím tezi, že nejmenším společným jmenovatelem všech bytostí (lidí i ostatních zvířat), v jejichž případě má smysl hodnotit naše jednání vůči nim prostřednictvím etických pojmů, je sentience. Třetí tezi, že **sentience je přijatelné kritérium morálního statusu**, tak začnu obhajovat již v páté kapitole. V jejím závěru ještě zpochybním, že by morálně

relevantní vlastností byla příslušnost k druhu *Homo sapiens* a vysvětlím, proč bychom neměli brát ohledy pouze na lidské bytosti.

Je-li sentience morálně relevantní vlastností, pak máme morální povinnost nepůsobit bezdůvodně bolest jakékoli bytosti schopné trpět. Přijetí této povinnosti ovšem vyžaduje, abychom věděli, které bytosti to jsou. Proto se v šesté kapitole, nazvané *Sentience jako relevantní bod mezi krajnostmi: Morální status pro všechny bytosti schopné trpět, ale které to jsou?*, budu věnovat otázce, které bytosti jsou schopny cítit a vnímat. Zaměřím se na základní koncepty vědomí, problematiku subjektivního charakteru vědomých zkušeností a problém jiných myslí. V této kapitole zpochybním přílišnou skepsi o možnostech našeho poznání, jež sama o sobě není platnou omluvou pro působení bolesti, stejně jako zpochybním nevědecké argumenty, které lidem schopnost cítit bolest přiznávají, ale ostatním zvířatům nikoli. Při určování toho, které bytosti jsou sentientní, využiji neuroanatomických a behaviorálních kritérií, podle kterých budu posuzovat vědecké důkazy sentience u savců, ptáků, plazů, obojživelníků, ryb, hlavonožců a členovců. Tím dokážu nejen to, že sentience je empiricky ověřitelnou vlastností, ale zároveň vymezím rozsah morální komunity. Na závěr kapitoly se budu věnovat otázce, jakou roli hraje kritérium sentience v normativních teoriích a v jakém je souladu s morálními intuicemi. Tím budu obhajobu třetí teze považovat za ukončenou.

V druhé části disertace si kladu za cíl představit a zhodnotit normativní teorie, které s kritériem sentience pracují, a zároveň obhájit poslední tezi. Nejprve se zaměřím na preferenční utilitarismus Petera Singera. V sedmé kapitole představím hlavní aspekty jeho normativní teorie, z nichž nejdůležitější je princip rovného zvažování zájmů. Podle tohoto principu je třeba brát v úvahu zájmy všech dotčených bytostí, ať už jsou jakékoli, a dát jim stejnou váhu, jsou-li srovnatelné. A podle Singera má nějaké zájmy každá sentientní bytost (absolutně minimálním zájmem je zájem vyhnout se bolesti), pročež neexistuje žádný morálně ospravedlnitelný způsob, jak ji ze sféry morálky vyloučit. Dospěji k závěru, že Singerova etická teorie sice spravedlivě rozšiřuje hranice morální komunity o všechny bytosti schopné cítit a vnímat, její normativní závěry jsou však i přesto nepřijatelné – alespoň do doby, dokud Singer nepředloží dostatečně silný argument,

na základě kterého bychom mohli všechny morální intuice, které jsou s jeho principy v rozporu, opustit, a začít jednat tak, abychom sledovali pouze maximalizaci užitku a jedincům nepřiznávali naprosto žádná práva.

V osmé kapitole se zaměřím na přirozenoprávní teorii Toma Regana, který, na rozdíl od Singera, chápe morální intuice jako výchozí bod výstavby etických teorií a členům morální komunity práva přiznává. Představím jeho kritiku utilitaristických a perfekcionistačických teorií, na základě které postuluje inherentní hodnotu jako nejlepší vysvětlení našich morálních intuic týkajících se spravedlnosti, a tuto hodnotu následně přiznává všem subjektům určitého života. Vysvětlím, jaké druhy bytostí tím má na mysli a přeřdu k jeho morálním principům a právům, stejně jako k pravidlům jejich porušování. Tyto principy poté aplikuji na ústřední otázky našeho vztahu k ostatním zvířatům. Normativní závěry Reganovy přirozenoprávní teorie vyhodnotím jako přijatelné, ale proces, kterým k nim dospěl, nikoli. Jako určité východisko, jak dospět k podobným principům, ale legitimnější cestou, navrhnou smluvní teorii.

V deváté kapitole obhájím tezi, že **kontraktualistické teorie, je-li správně pochopena, poskytuje přesvědčivý teoretický rámec pro přiznání přímého morálního statusu zvířatům**. Čtenářům obeznámeným s kontraktualismem může znít tato teze kontroverzně, neboť kontraktualismus bývá obecně chápán jako neslučitelný s myšlenkou morálního statusu zvířat. V této kapitole ovšem představím dva různé přístupy ke smluvní teorii a dokážu, že jestliže teorii Johna Rawlse rozšíříme z principů spravedlnosti na celou teorii morálky – tak, že jejím předmětem již nebudou pouze politická práva, ale morální práva a povinnosti obecně –, pak dospějeme k velmi přesvědčivým argumentům pro to, aby byly do protektivní sféry kontraktu zahrnuty všechny sentientní bytosti.

PRVNÍ ČÁST

2

MORÁLNÍ STATUS

Zatímco etika se snaží najít společné a obecné základy morálních soudů, morálka se týká konkrétních pravidel a povinností, jež většinou od každého z nás vyžadují jistá omezení.⁶ Tyto (většinou negativní) povinnosti mají za úkol redukovat naši svévůli ve vztahu ke druhým. Dříve, než se budu věnovat otázce, k jakým bytostem nám tyto povinnosti vznikají a proč, pokládám za užitečné předejít možnému zdroji nedorozumění, jehož jádro leží v hluboce zakořeněném a široce rozšířeném názoru, že morálka se týká pouze racionálních a autonomních bytostí. Toto tvrzení totiž může mít dva různé významy: buď 1) morální odpovědnost mohou nést jen racionální a autonomní bytosti; nebo 2) morální váhu má pouze to, co se děje racionálním a autonomním bytostem.⁷ Ze všeho nejdříve se proto budu věnovat rozdílu mezi morálními aktéry a bytostmi, jež jsou pouze morálními příjemci, na němž zároveň vysvětlím, proč morální odpovědnost mohou nést jen racionální a autonomní bytosti (otázce, proč morální váhu nemá pouze to, co se děje racionálním a autonomním bytostem, věnuji v podstatě zbytek své práce). Poté již přejdu k samotné otázce morálního statusu, představím způsoby, jakými bývá v dějinách filosofie interpretován a vysvětlím, na základě čeho bývá připisován. Předložím přitom vlastní návrh toho, jaké formální podmínky musí kritérium morálního statusu splňovat, aby mohlo být považováno za validní. Závěr kapitoly pak věnuji rozdílům mezi různými morálními povinnostmi, které nám jakožto morálním aktérům vůči ostatním objektům světa mohou vznikat.

⁶ SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 290.

⁷ CAVALIERI, Paola. *The animal question: why nonhuman animals deserve human rights*. New York: Oxford University Press, 2001, s. 28.

2.1 | MORÁLNÍ AKTÉŘI A MORÁLNÍ PŘÍJEMCI

Protože by nemělo význam adresovat morální pravidla bytostem, které nemají možnost jim porozumět, jsou morálními aktéry pouze racionální a autonomní jedinci, schopni přijmout morální zásady, podle kterých následně jednají, nebo selhávají. Na základě této schopnosti jsou za své jednání také morálně odpovědní – ovšem pouze za předpokladu, že jejich jednání je výsledkem svobodné vůle a není vynuceno nátlakem nebo náhlým pomatením smyslů.⁸ Existují sice autoři, podle kterých svobodná vůle neexistuje a všechny naše činy i myšlenky jsou dány silami mimo naši kontrolu. Přijmout takový determinismus by však znamenalo rezignovat na jakoukoli morální odpovědnost. Chceme-li totiž soudit něčí jednání, předpokládáme, že měl nad svým jednáním určitou kontrolu a měl možnost rozhodnout se jinak, než se nakonec rozhodl. Pokud jsou jedinci plně determinováni nezměnitelnými silami, nemá smysl je za jejich jednání chválit, nebo kárat⁹ – hanět determinované charaktery jedinců by bylo stejně iracionální, jako chválit někoho za dodržování gravitačního zákona.¹⁰ Svobodná vůle je tedy podmínkou etiky i morálky. Kde totiž není možnost volby, nelze mluvit o morálním ani zavrženíhodném jednání, nelze chválit ani odsuzovat, varovat ani povzbuzovat.¹¹ Z tohoto prostého důvodu budu ve své práci vycházet z předpokladu, že svobodná vůle existuje a morální aktéři o svém jednání rozhodují. Proto jsou to také oni, kteří za své jednání (nebo opomenutí) nesou morální odpovědnost.

Postavení morálních aktérů je v jistém smyslu dvojí: nejen, že 1) mohou jednat dobře nebo špatně vůči jiným morálním aktérům a morálním příjemcům; ale 2) mohou být zároveň příjemci dobrého nebo špatného jednání ze strany ostatních morálních aktérů – nikoli však ze strany bytostí, jež jsou pouze morálními příjemci (ve smyslu „čistých morálních příjemců“). Zatímco totiž mezi morálními aktéry

⁸ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 151-152.

⁹ Srov. BERLIN, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999, s. 136.

¹⁰ CHERNISS, Joshua a Henry HARDY. Isaiah Berlin. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. [cit. 2019-11-04]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/berlin/>

¹¹ MILKO, Michal. *Berlinovo odvození liberální politiky z hodnotového pluralismu*. 2015. Diplomová práce. Univerzita Jana Evangelisty Purkyně, s. 8-9.

panuje jakási vzájemnost a každý morální aktér je zároveň i morálním příjemcem, mezi morálními aktéry a bytostmi, které sice nemají schopnost porozumět morálním pravidlům (a nejsou tím pádem morálními aktéry), ale může jim být ublíženo a jejich utrpení je alespoň trochu morálně špatné, tato vzájemnost nepanuje. Bytosti, které jsou pouze morálními příjemci, totiž nemohou vůči morálním aktérům jednat dobře nebo špatně, a to z prostého důvodu: na rozdíl od morálních aktérů nemají předpoklady, které by jim umožňovaly kontrolovat své jednání způsobem, jež by je činil morálně odpovědnými; nejsou racionálními ani autonomními jedinci, nejsou schopni přijmout morální zásady, a tím pádem nejsou ani morálně odpovědnými; jejich jednání tedy nemá smysl hodnotit prostřednictvím etických pojmů, nelze je označit za dobré, ani za špatné – pokud by tomu tak bylo, přestali by být pouze morálními příjemci a stali by se zároveň morálními aktéry. Je sice pravda, že bytosti, jež jsou pouze morálními příjemci, mohou způsobit například zranění nebo dokonce i smrt (a morální aktéři jsou v takových případech oprávněni použít sílu, aby podobné újmě předešli), ale „i kdyby morální příjemce způsobil druhému značnou újmu, tak nejednal špatně. Pouze morální aktéři mohou jednat špatně,“¹² poznamenává ve své knize *The Case for Animal Rights* Tom Regan, s jehož rozlišením mezi morálními aktéry a morálními příjemci souhlasím a ve své práci z něj vycházím.

Nyní již můžeme přejít k zodpovězení otázky, kdo konkrétně je morálním aktérem a kdo morálním příjemcem. Na první pohled by se mohlo zdát, že množina morálních aktérů je totožná s množinou lidských bytostí, které často považujeme za jediné racionální a autonomní bytosti, schopné přijmout určité morální zásady a jednat podle nich. Ovšem není tomu tak. Již bylo řečeno, že rozdíl mezi morálními aktéry a bytostmi, jež jsou pouhými morálními příjemci, spočívá především v jejich *odpovědnosti*. A podmínkou odpovědnosti je vždy jistý stupeň *příčetnosti*. Dobrý příklad toho, proč je příčetnost pro otázku odpovědnosti relevantní, poskytuje trestní právo, ve kterém se termínem „příčetnost“ označuje duševní stav pachatele trestného činu v době jeho spáchání: „Kdo pro duševní poruchu v době spáchání činu nemohl rozpoznat jeho protiprávnost nebo ovládat své jednání, není za tento

¹² REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 153.

čin trestně odpovědný.“¹³ Podobně to platí i v etice a ten, kdo není schopen přijmout nebo alespoň porozumět morálním pravidlům – Immanuel Kant by řekl, že nemá svobodnou vůli ve smyslu schopnosti „určovat sebe sama k jednání podle představy jistých zákonů“¹⁴ – není za své jednání morálně odpovědný. A to neplatí pouze v případě ostatních zvířat, ale i v případě některých marginálních případů lidských bytostí: například mentálně postižení jedinci patří ve většině případů – navzdory svému věku a příslušnosti k lidskému druhu – do kategorie bytostí, které jsou pouze morálními příjemci, stejně jako kojenci nebo malé děti, neboť nejsou schopni určovat svou vůli pomocí rozumu, přičítat si odpovědnost za své jednání nebo porozumět jeho následkům. Za morální aktéry proto můžeme považovat dospělé a zároveň přičetné lidské bytosti, neboť pouze dospělý a zároveň přičetný člověk může být za své jednání morálně odpovědný.¹⁵

Máme tedy dvě množiny morálně relevantních bytostí (morální aktéry a morální příjemce), které se částečně překrývají. Do této překrývající se oblasti spadají dospělé a přičetné lidské osoby (jediné bytosti, které jsou zároveň morálními aktéry i morálními příjemci). Do množiny morálních příjemců tam, kde se s množinou morálních aktérů nepřekrývá, spadají všechny bytosti, které sice nemají schopnost porozumět morálním pravidlům, ale může jim být ublíženo a jejich utrpení je alespoň trochu morálně špatné.¹⁶ Sem přitom nemusí spadat (a nespádají) pouze jedinci lidského druhu, kteří nemají možnost porozumět morálním pravidlům (jako například malé děti nebo mentálně postižení jedinci), ale také ostatní zvířata. Množina morálních příjemců je tedy nutně početnější než množina morálních aktérů, neboť každý morální aktér, kterého známe, je zároveň i morálním příjemcem. Každý morální příjemce (včetně těch, kteří jsou zároveň morálními aktéry) má jakožto objekt morální odpovědnosti také morální status. To ho odlišuje

¹³ Zákon č. 40/2009 Sb., trestní zákoník (§ 26). In: Sběrka zákonů České republiky. *Ministerstvo vnitra České republiky* [online]. [cit. 2023-03-20]. Dostupné z: <https://aplikace.mvcr.cz/sbirka-zakonu/>

¹⁴ KANT, Immanuel, Marina BARABAS a Pavel KOUBA, ed. *Základy metafyziky mravů*. 3., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2014, s. 46.

¹⁵ „Praktická přičetnost, schopnost, či dokonce zvyk přičítat si své minulé činy a jejich důsledky, je nejvýznamnější rys dospělosti.“ SOKOL, Jan. *Člověk jako osoba*. Praha: Vyšehrad, 2016, s. 219.

¹⁶ Tvrzení, že morálka se týká pouze racionálních a autonomních bytostí, tedy znamená, že pouze racionální a autonomní bytosti jsou za své činy morálně odpovědní, nikoli, že by morální váhu mělo pouze to, co se děje racionálním a autonomním bytostem a nikomu jinému.

od zbytku světa – třetí množiny, která se s prvními dvěma nijak nepřekrývá, a spadají do ní takové entity a objekty, kterým nemůže být ublíženo (například neživé věci, jako jsou kameny nebo auta, ale i živé organismy, které postrádají schopnost cítit bolest, jako jsou třeba bakterie, rostliny nebo houby). Takové entity nejsou morálními aktéry ani morálními příjemci, mají nulový morální status a morální aktéři k nim proto nemají žádné přímé povinnosti – mohou však nastat určité specifické okolnosti a morálním aktérům k nim mohou vznikat povinnosti nepřímé (viz podkapitola 2.3). Zároveň je třeba říct, že (zatím) neznáme žádnou bytost, která by spadala do množiny morálních aktérů tam, kde se nepřekrývá s množinou morálních příjemců. Tedy takovou bytost, která by byla schopna porozumět morálním pravidlům, přijmout je a následně podle nich jednat (nebo selhávat), ale postrádala by například schopnost cítit bolest (jak fyzickou, tak psychickou) a celkově by nebylo možné jí ublížit. Výhledově by sem mohla spadat například umělá inteligence. To je ovšem hudba budoucnosti a dle mého názoru bychom měli dříve, než budeme řešit práva a morální status bytostí, kterým nemůže být ublíženo, vyřešit morální status těch bytostí, kterým ublíženo být může a ubližováno jim skutečně je.

2.2 | DVĚ INTERPRETACE MORÁLNÍHO STATUSU: „VSTUPENKY“ A „TRUMFY“

Bytosti, vůči kterým máme přímé morální povinnosti, jsou takové bytosti, v jejichž případě má smysl hodnotit naše jednání vůči nim prostřednictvím etických pojmů. A právě pojem morálního statusu je užitečným nástrojem pro odlišení bytostí, vůči kterým nějaké (byť i třeba minimální) závazky – jakožto morální aktéři – máme, od těch, vůči kterým nám žádné takové závazky nevznikají.¹⁷ Jestliže bytost morální status má, máme – jakožto morální aktéři – povinnost zahrnout ji do svých etických rozvah, pokud se jí naše zamýšlené jednání jakýmkoli způsobem dotýká. To znamená, že s ní nemůžeme zacházet zcela libovolně, ale jsme povinni brát v potaz její potřeby a zájmy, přičemž tuto povinnost máme přímo vůči bytosti s morálním

¹⁷ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 139-140.

statusem, nikoli vůči nějaké třetí straně. Samotné tvrzení, že jsme – jakožto morální aktéři – povinni brát v potaz potřeby a zájmy bytosti, která má morální status, přitom nijak neurčuje, v čem by tato povinnost měla spočívat. V dějinách filosofie lze proto nalézt mnoho způsobů, jak tuto povinnost interpretovat, přičemž každý z těchto způsobů bývá do značné míry ovlivněn tím, jaká normativní teorie ho zrovna vykládá. Za stěžejní můžeme dle mého názoru považovat dvě interpretace, které přiblížím v následujících odstavcích.

Podle prvního výkladu je morální status jakousi „vstupenkou“ do etické rozvahy, která jejímu majiteli zaručuje, že jeho zájmy budou zohledněny (případně započítány), nezaručuje mu však, že k němu bude vždy přistupováno stejně jako k ostatním. Tento přístup reprezentují především zastánci utilitaristických teorií, kteří při hodnocení jednání hledí pouze na jeho důsledky – konkrétně na to, kolik užítka (respektive dobra) přineslo, případně kolik zla odstranilo. V definici užítka se přitom různí utilitaristé liší. Australský filosof Peter Singer ho například definuje jako uspokojení preferencí, a morální status proto přiznává všem bytostem, které nějaké zájmy mají (minimálně zájem vyhnout se bolesti). Povinností morálních aktérů je pak jejich zájmy zohlednit stejně jako zájmy ostatních zúčastněných stran, vyhodnotit eventuální důsledky a rozhodnout se, jaké z možných jednání přinese větší celkový užitek. Na miskách vah se přitom ocitají pouze preference a nikoli další charakteristiky bytostí, které jsou jejími nositeli (jako jsou například pohlaví, barva kůže, inteligence a tak dále). To na jedné straně umožňuje do etické rozvahy zahrnout všechny vnímající bytosti napříč živočišnými druhy, na straně druhé to ale znamená, že pro vnímající bytost nemusí být výsledek utilitaristického kalkulu vždy totožný. Ta samá vnímající bytost může být jeden den ušetřena, aby byla následujícího dne obětována ve jménu maximalizace užítka. Utilitarismus totiž jedincům nepřiznává absolutně žádná práva, což s ohledem na požadavek maximalizace užítka může vést k jejich instrumentalizaci.

Důvod leží v samotném jádru utilitaristických teorií: zatímco podle mnoha neutilitárních teorií existují určitá morální omezení (například to, že bychom neměli zabíjet nevinné jedince), utilitarismus nejen, že specifikuje, které výsledky jsou nejlepší (ty, které mají nejvyšší celkovou úroveň užítka), ale zároveň říká, že by bylo

špatné tyto výsledky nerealizovat – a právě to občas vyžaduje, aby byla některá morální omezení (například to, že bychom neměli zabíjet nevinné jedince) porušena. Zvažme následující scénář. Pět pacientů v nemocnici čeká dohromady na jedno srdce, dvoje plíce a dvoje ledviny. Bez okamžité transplantace zemřou. Do nemocnice přichází na rutinní prohlídku člověk bez domova, rodiny i přátel. Pozoruhodnou shodou okolností je, že je vhodným dárce pro všech pět pacientů. Utilitarismus ve své obecné formě říká, že lékař by měl bezdomovce – nejlépe bezbolestně – usmrtit (případně zařídít, aby nečekaně zemřel na operačním stole) a jeho orgány transplantovat pěti pacientům.¹⁸ Tento scénář má v první řadě poukázat na kontraintuitivní výsledky utilitarismu (těm se věnuji v podkapitole 7.4), lze na něm ale demonstrovat i jeho chápání morálního statusu: přestože utilitarismus ve své obecné formě předčasnou a nevyžádanou smrt nevinného jedince legitimizuje (v případě, že přinese větší užitek), nelze říct, že by mu morální status nepřiznal; přiznal, ale – jak již bylo řečeno – pouze ve formě „vstupenky“ do etické rozvahy, která mu však zaručila pouze to, že morální aktéři jeho zájmy zohlednili. A lékař jakožto morální aktér jeho zájmy skutečně zohlednil. Zohlednil ale také zájmy pěti pacientů (kteří jsou také nositeli morálního statusu), vyhodnotil eventuelní důsledky a rozhodl se, že záchrana životů pěti pacientů převáží smrt jednoho. Mít morální status tedy podle tohoto výkladu znamená, že s vámi bude v etické rozvaze počítáno. Nic víc.

Podle druhého výkladu je morální status jakýmsi „trumfem“, který podobně jako v kartách přebíjí nároky ostatních a s výpočtem celkového výnosu a ztrát tak nemá naprosto nic společného: mít morální status znamená být uznáván jako jedinec, z něhož není možné činit prostředek k nějakému cíli, ale jehož zájmy je nutné vždy a za všech okolností respektovat – a to i v případě, že by jejich opomenutí vedlo k většímu užitku. Tímto způsobem morální status interpretují především zastánci deontologických a přirozenoprávních teorií. Jedním z nich je Immanuel Kant, který ve své druhé formulaci kategorického imperativu tvrdí, že bychom měli jednat tak, abychom používali „lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého

¹⁸ Srov. MULGAN, Tim. *Understanding Utilitarianism*. Stocksfield: Acumen Publishing, 2007, s. 93-94.

druhého vždy zároveň jako účel, nikdy pouze jako prostředek.“¹⁹ Pokud by lékař z výše uvedeného scénáře chápal morální status tímto způsobem, pak by bezdomovce neusmrtil proto, aby pomocí jeho orgánů zachránil pět pacientů. A neuvažoval by o tom ani v případě, že by mohl jeho usmrcením zachránit stovky pacientů. Pokud by s ním totiž jednal pouze na základě jeho užitečnosti ve vztahu k zájmům druhých nebo s ním zacházel tak, že by ve snaze maximalizovat celkový užitek hleděl pouze na důsledky, nepřistupoval by k němu s respektem, který si jako nositel morálního statusu zaslouží, ale přistupoval by k němu pouze jako k prostředku, který morální status postrádá.²⁰

Tento způsob výkladu morálního statusu zakládá – na rozdíl od utilitaristického výkladu – také morální práva. Ta podle Toma Regana vymezují jak rozsah nároků (nárok na určitou komoditu, svobodu nebo typ zacházení), tak třídu bytostí, vůči nimž jsou uplatňována a jimž vznikají korelativní povinnosti – v podkapitole 2.1 jsme viděli, že to je možné pouze vůči morálním aktérům, nikoli vůči bytostem, jež jsou pouze morálními příjemci. Jsou-li tyto nároky navíc podepřeny nebo potvrzeny odvoláním se na nějaké platné morální zásady, stává se morální status skutečným „trumfem“ přebíjejícím nároky ostatních. To samozřejmě neznamená, že nemohou nastat situace, ve kterých bude možné (a ospravedlnitelné) nositelům morálního statusu způsobit újmu: klasické případy představuje například sebeobrana proti násilníkovi nebo jeho potrestání odnětím svobody; složitější případy pak představují situace, ve kterých musíme zvažovat možnost porušení morálních práv nevinných jedinců – jejich řešením se věnuji v podkapitole 8.3. V každém případě ale platí, že k nositeli morálního statusu nelze přistupovat jako k *něčemu*, co lze pro blaho druhých obětovat, ale jako k *někomu*, kdo má svá morální práva (například na zacházení s respektem) a jehož hodnota je zcela nezávislá na tom, jaký užitek ostatním přináší. Důvody, proč by morální aktéři měli jednat v zájmu bytosti s morálním statutem, tedy nemají nic společného a mohou být dokonce i v rozporu s tím, co by diktoval výpočet celkového užitku. A zatímco podle Kanta mají morální status (a tím pádem i morální práva) pouze lidské bytosti,

¹⁹ KANT, Immanuel, Marina BARABAS a Pavel KOUBA, ed. *Základy metafyziky mravů*. Op. cit., s. 48.

²⁰ Srov. REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 248-250.

v mé práci se pokusím dokázat, že morální status (a tím pádem i morální práva) můžeme přiznat výrazně širší skupině bytostí – aniž bychom přitom museli základy Kantova racionálního etického systému, nezávislého na jakýchkoli nahodilostech, opouštět.

2.3 | PŘIPISOVÁNÍ MORÁLNÍHO STATUSU A POVINNOSTI K JEHO NOSITELŮM

Podle Mary Anne Warrenové, autorky knihy *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*, panuje mezi lidmi značná intuitivní shoda ohledně toho, že lidské bytosti morální status mají, zatímco neživé objekty nikoli. Tuto intuitivní shodu si dovolím demonstrovat na následujícím příkladu.

Kruhy. Honza je dospělý, duševně zdravý a přičetný jedinec, který rád sleduje kruhy na vodní hladině. Prochází se po břehu rybníka a hází do *vody* kameny, aby se na hladině tvořily jeho milované kruhy. Přestože se jich ještě dostatečně nenabažil, do vody už naházel všechny kameny, které na břehu našel. Kousek od něj se však nachází opuštěný kočárek s dítětem. A to za okamžik vytvoří na hladině další kruh.

Můžeme předpokládat, že házení kamenů do vody by málokoho rozhořčilo a málokdo by takové jednání hodnotil prostřednictvím etických pojmů (nejsou-li samozřejmě splněny určité podmínky – konkrétní kameny jsou například velice vzácné, někomu patří, nebo můžeme jejich vhozením do vody někoho ohrozit). Zároveň můžeme předpokládat, že mezi lidmi bude panovat značná intuitivní shoda ohledně toho, že hodit do vody živé dítě je morálně zavrženíhodný čin (Honza je morální aktér, takže je za své jednání morálně odpovědný). Tato intuitivní shoda, přestože sama o sobě ještě neprokazuje, že by dané intuice byly řádně zdůvodněné,²¹ poskytuje užitečné výchozí body zkoumání morálního statusu: 1) většina z nás sdílí přesvědčení, že existuje něco jako morální status; a 2) je zde

²¹ Podmínkám, za kterých lze intuice považovat za zdůvodněné, se budu věnovat v podkapitole 3.2.

značná shoda ohledně toho, že některé entity ho mají a některé ne.²²

Podle čeho ale usuzujeme, že některé entity morální status mají (a morální aktéři k nim proto mají přímé povinnosti) a některé entity ne? Ve filosofii bývá morální status nejčastěji připisován na základě přítomnosti určité vlastnosti, o které se soudí, že je morálně relevantní. Obecnou formu argumentu přítomností určitého prvku lze shrnout následujícím schématem: „Určitá entita X má morální status S tehdy a pouze tehdy, pokud má určitou(-é) vlastnost(-i) V .“²³ Ačkoli je toto schéma formálně bezchybné, nevystihuje důležitou vlastnost morálního statusu, která spočívá především v jeho obecnosti.²⁴ Ve své práci budu proto pracovat s obecným argumentem, ve kterém nefiguruje žádná konkrétní „entita X “, ale „všichni členové skupiny Y “:²⁵

1. Vlastnost(-i) V_1, \dots, V_n je (jsou) nutnou a postačující podmínkou připsání morálního statusu S
2. Všichni členové skupiny Y mají vlastnost(-i) V_1, \dots, V_n
Závěr: Všichni členové skupiny Y mají morální status S

Chceme-li mluvit o morálním statusu konkrétního „objektu X “, který je členem „skupiny Y “, argument musí mít následující podobu:

1. Vlastnost(-i) V_1, \dots, V_n je (jsou) nutnou a postačující podmínkou připsání morálního statusu S
2. Všichni členové skupiny Y mají vlastnost(-i) V_1, \dots, V_n
(Proto mají všichni členové skupiny Y morální status S)
3. Objekt X je členem skupiny Y
Závěr: Objekt X má morální status S

²² WARREN, Mary Anne. *Moral status: obligations to persons and other living things*. New York: Oxford University Press, 1997, s. 9.

²³ Srov. DOLEŽAL, Adam. Vývoj filosofické argumentace ve věci morálního statusu zvířat. In: MÜLLEROVÁ, Hana, David ČERNÝ a Adam DOLEŽAL. *Kapitoly o právech zvířat: „my a oni“ z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva*. Praha: Academia, 2016, s. 41.

²⁴ Pokud jako kritérium stanovíme například sentienci (ve smyslu schopnosti organismu cítit a vnímat, mít určitý druh subjektivních zkušeností), nemůžeme říct, že náš pes morální status má, ale například kráva ne. Jestliže psi i krávy spadají do skupiny splňující kritéria morálního statusu, pak psi i krávy mají morální status.

²⁵ Srov. COECKELBERGH, Mark. *Growing moral relations: critique of moral status ascription*. New York: Palgrave Macmillan, 2012, s. 14.

Hovoříme-li tedy o morálním statusu, zaměřujeme se na obsahové aspekty, na vlastnost(-i) V_1, \dots, V_n , která(-é) tento status uděluje(-í). Třída všech bytostí, kterým je morální status udělen, poté tvoří takzvanou morální komunitu – v jejím případě se zaměřujeme naopak na rozsahový aspekt. Morální status a morální komunita jsou přitom dvě strany téže mince:²⁶ kritérium, které stanovíme jako podmínku připsání morálního statusu, určí, které entity se stanou členy morální komunity a které z ní budou vyloučeny. A jelikož s sebou členství v morální komunitě nese nárok na určitý druh zacházení ze strany morálních aktérů, kteří je mají právě jen a pouze vůči členům tohoto společenství, je velice důležité, jaké obsahové aspekty zvolíme a jaké bytosti tím pádem z morální komunity vyloučíme. Musí být proto jisté, že se kritérium připsání morálního statusu – a tím pádem i jeho odepření – netýká morálně libovolných, diskriminujících, mysteriózních nebo morálně irelevantních vlastností. Navrhuji proto, aby nebylo považováno za přijatelné žádné kritérium morálního statusu, které nesplní dvě formální podmínky: musí se týkat vlastnosti nebo vlastností, jež jsou 1) empiricky ověřitelné; a zároveň 2) morálně relevantní.

Empirická ověřitelnost je nutná především proto, abychom vyloučili možné z(ne)výhodňování určitých bytostí na základě víry či přesvědčení, že určitá vlastnost existuje a tyto bytosti ji mají, zatímco jiné nikoli. Tvrzení, že zkoumaný subjekt danou vlastností opravdu oplývá, musí být opřeno o vědecká, empiricky ověřitelná fakta. Druhá podmínka, kterou je morální relevance, je nutná proto, abychom morální status nepřisovali na základě podružných vlastností, které nejsou morálně významné.²⁷ Hledaná vlastnost přitom musí splňovat obě podmínky zároveň, musí být jak empiricky ověřitelná, tak morálně relevantní. Samotná empirická ověřitelnost totiž není dostačující: empiricky ověřitelné mohou být například biologické rozdíly mezi lidmi, jako jsou pohlaví, barva kůže, velikost lebky nebo frekvenční rozsah hlasu, ale z pouhého faktu, že člověk je černoch, běloch, muž či žena, nemůžeme vyvozovat nic o jeho intelektuálních nebo morálních vlastnostech, ani o tom, zda si zaslouží morální ohledy, či nikoli. Snižovat, nebo naopak zvyšovat hodnotu určité bytosti pouze na základě jejích tělesných znaků, by

²⁶ ČERNÝ, David. *Eutanazie a dobrý život*. Praha: Filosofia, 2021, s. 201.

²⁷ Ačkoli se tato podmínka může zdát samozřejmá, je nutné ji explicitně vyjádřit, abychom z debaty vyloučili všechny morálně irelevantní vlastnosti.

bylo morálně neospravedlnitelné,²⁸ proto biologické rozdíly nejsou morálně relevantní (ačkoli jsou empiricky ověřitelné), a tím pádem nemohou být ani kritériem pro připsání morálního statusu. Na druhou stranu se může mnoho lidí domnívat (a mnoho filosofů se také domnívá), že morálně relevantní vlastností je například přítomnost nesmrtelné duše. Ale ani ta se nemůže stát platným kritériem morálního statusu, podobně jako se jím nemůže stát například indigová barva aury nebo otevřenost srdeční čakry, neboť ani jedno není empiricky ověřitelné – jedná se o záležitost víry, nikoli vědy. Platné tedy může být pouze to kritérium, které splní obě podmínky zároveň – bude jak empiricky ověřitelné, tak morálně relevantní.

Již bylo řečeno, že přímé morální povinnosti máme k těm objektům světa, v jejichž případě má smysl hodnotit naše jednání vůči nim prostřednictvím etických pojmů. To znamená, že bychom neměli vědomě poškozovat nositele morálního statusu, neboť mají vlastnosti, které je činí morálně významnými a jejich poškození by bylo morálně špatné. Podle některých autorů je však morálně špatné i opomenutí nebo přihlížení takovému poškozování a měli bychom se podle nich snažit utrpení nositelů morálního statusu zmírňovat. Tyto dva druhy povinností můžeme nazývat negativními a pozitivními: zatímco negativní povinnosti nám příkazují, abychom se určitého jednání zdrželi, pozitivní povinnosti od nás určité jednání naopak vyžadují. V obou případech ovšem platí, že naše povinnosti nemusí být naplňovány *přímo* vůči nositelům morálního statusu. Uvažme následující příklad. Jdeme po ulici a vidíme hlouček lidí, z kterého se ozývá hlasité volání o pomoc. Vtom si všimneme, že těsně před námi leží na chodníku inhalátor. Jedná se o neživý objekt, který nemá morální status, a tím pádem nám k němu nevznikají žádné přímé povinnosti – žádné jeho potřeby ani zájmy nezmaříme, pokud na něj šlápneme a zničíme ho. Určitý druh povinností nám k němu ale přece jen může vznikat. Jeho zničením totiž velice pravděpodobně narušíme potřeby a zájmy osoby, která zrovna pár metrů od nás prodělává astmatický záchvat a inhalátor jí vypadl z kapsy. Lze tedy říct, že máme určité povinnosti týkající se inhalátoru. Tyto povinnosti samozřejmě nemáme přímo vůči inhalátoru samotnému, ale k osobě s morálním statutem, která ho zrovna akutně potřebuje (podle mnoha autorů stačí, že je jejím majetkem). Jinými slovy

²⁸ Srov. SINGER, Peter. *Osvobození zvířat*. Praha: Práh, 2001, s. 19.

řečeno: přímou povinnost máme k osobě trpící astmatem a inhalátor je prostředkem, skrze který můžeme tuto povinnost nepřímou naplnit. Rozdíl mezi těmito dvěma druhy povinností lze zapsat následujícím způsobem:

Přímé povinnosti. K objektu **X** máme přímé povinnosti **P** tehdy a jen tehdy, pokud a) **X** má morální status **S** a b) povinnosti **P** vůči **X** nejsou odvozeny od morálního statusu **S** objektu odlišného od **X**.

Nepřímé povinnosti. K objektu **X** máme nepřímé povinnosti **P** tehdy a jen tehdy, pokud a) **X** nemá morální status **S** a b) povinnosti **P** vůči **X** jsou odvozeny od morálního statusu **S** objektu odlišného od **X**.

K nositelům morálního statusu – morálním aktérům i bytostem, které jsou pouze morálními příjemci – máme přímé povinnosti vždy, neboť v jejich případě má smysl hodnotit naše jednání vůči nim prostřednictvím etických pojmů. Podle některých autorů nám však mohou vznikat přímé povinnosti i vůči morálním aktérům a morálním příjemcům, kteří (zatím) neexistují. Uvažme například Michelangelovu sochu Davida, která bývá označována za jedno z nejlepších sochařských vyobrazení mužského těla v renesančním stylu. Socha samotná nemá morální status, není morálním aktérem ani morálním příjemcem, tím pádem nám vůči ní nevznikají žádné přímé povinnosti. Podle těchto autorů nám však v souvislosti s ní mohou vznikat přímé povinnosti vůči lidem, včetně budoucích generací, spočívající v zachování a ochraně toho nejlepšího z naší kultury. Socha Davida (respektive její ochrana) je pak jedním z prostředků, skrze který můžeme tuto povinnost vůči lidstvu nepřímou naplnit.²⁹

Podobným způsobem přemýšlí mnoho filosofů také o našich povinnostech týkajících se ostatních zvířat. Máme podle nich například povinnost chránit vzácné a ohrožené druhy, přičemž tuto povinnost nedlužíme přímo ostatním zvířatům, ale lidským bytostem, současným i budoucím, aby si je mohli prohlížet, studovat je a těšit se z jejich existence. Tento přístup vychází z přesvědčení, že zatímco morální status mají všechny lidské bytosti, zvířata zůstávají spolu s neživými objekty za

²⁹ Srov. REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 151.

hranicemi morální komunity. Autoři, kteří se s tímto přesvědčením ztotožňují, sice uznávají, že lidé mohou v souvislosti s jinými zvířaty jednat špatně, toto jednání podle nich ale nelze označit za špatné přímo vůči zvířatům samotným, nýbrž za špatné vůči lidem. A to z různých důvodů. Peter Carruthers například tvrdí, že pokud zvíře vyžaduje nějakou pozornost, pak je to pouze pozornost nepřímá, vyplývající z vlastnických práv jeho majitele. Jinými slovy, pokud někdo trápí (nebo usmrtí) vašeho psa, jeho jednání podle Carrutherse není morálně špatné kvůli tomu, že působí bolest a strach (případně smrt) vašemu psovi, nýbrž kvůli tomu, že tím narušuje vaše majetková práva.³⁰

Na základě čeho lze tento pohled ospravedlnit? Někdo by mohl tvrdit – a René Descartes, Peter Harrison nebo Carruthers to skutečně tvrdí, viz podkapitoly 5.1, 5.3 a 6.4 –, že vašemu psovi nemůže být ublíženo o nic víc, než může být ublíženo například vašemu autu, pokud mu někdo propíchná pneumatiky nebo rozbije čelní sklo, neboť zvířata – stejně jako auta – nejsou schopna cítit a vnímat bolest. V podkapitole 6.5 však uvidíme, že toto vysvětlení zcela odporuje vědeckým poznatkům a výsledkům mnoha experimentů, zkoumajícím vědomí zvířat prostřednictvím jejich reakcí na bolestivé podněty. Druhou možností je tvrdit, že zvíře sice něco cítí, ale že jeho bolest není morálně důležitá, případně, že není tak důležitá jako bolest lidská. Ani toto tvrzení však neobstojí, neboť, jak uvidíme v podkapitole 5.5, příslušnost k biologickému druhu není morálně relevantní vlastností. Souhlasíme-li však s tím, že fyzické ublížení lidem má morální závažnost kvůli bolesti, kterou při tom lidé cítí, nemůžeme ignorovat, bagatelizovat nebo odmítat morální závažnost bolesti, kterou cítí psi (a další zvířata), když je jim ubližováno. Tuto myšlenku rozvedu v šesté kapitole.

³⁰ Také z toho vyplývá, že pokud se majitel psa rozhodne ho trápit, nedojde tím k žádnému porušení práv, podobně, jako když se majitel auta rozhodne propíchnat si vlastní pneumatiky. Šrov. ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 217.

3

MORÁLNÍ INTUICE A ZVÁŽENÉ MORÁLNÍ SOUDY

Nastavení kritéria morálního statusu samo o sobě nestačí, pokud toto kritérium není spojeno s platnou etickou teorií. A platnost etických teorií se často poměruje 1) podle toho, do jaké míry jsou její normativní závěry v souladu s našimi morálními intuicemi; případně 2) podle toho, na kolik úspěšně dokáže zdůvodnit, proč je lepší přijmout její normativní závěry a vzdát se těch morálních intuic, které s nimi původně kolidovaly. Rozdílné soudy o morálce se totiž mohou vzájemně vylučovat a mělo by být proto řádně zdůvodněno, proč dávat přednost jednomu před druhým, na rozdíl třeba od rozdílných výrazů osobní preference, které mohou být pravdivé současně a není nutné, aby je lidé obhajovali: pokud Petr říká „Mám rád fotbal“, zatímco Pavel tvrdí „Mám rád hokej“, mají pravdu oba současně; pokud ale Petr říká „Vivisekce je morálně správná“, zatímco Pavel tvrdí „Vivisekce je morálně špatná“, pak Petr popírá to, co tvrdí Pavel – popírá, že by bylo morálně špatné pitvat živé zvíře (případně člověk a) bez narkózy, a to nikoli za účelem zlepšení jeho zdravotního stavu, ale za účelem výzkumu nebo prostého získání informací. Tudíž, má-li Petr pravdu, potom to, co říká Pavel, musí být nutně lež (a naopak). A protože oba vynášejí určitý morální soud (tedy tvrdí, že určité jednání je morálně správné/špatné), je velmi důležité, aby uvedli také argumenty, kterými ho podepřou.³¹

Mnoho našich morálních soudů se však odehrává v před-reflektivní rovině a pramení pouze z našeho vnitřního pocitu – automaticky nám vytane na mysl

³¹ Srov. REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 122-123.

reakce doprovázená pocitem libosti či nelibosti, a je tak rychlá, že předchází rozumovému zpracování a zhodnocení všech možných aspektů dané situace.³² Morální intuice v tomto smyslu (tedy jako emocemi zatížené a vědomým procesem nereflektované reakce) stojí v protikladu ke zváženým morálním soudům, k nimž dochází na základě záměrného nebo explicitního uvažování.³³ Teprve ty lze podle některých autorů považovat za zdůvodněné, a teprve na nich lze stavět normativní teorie. V této kapitole proto představím různé role, které mohou morální intuice v normativních teoriích hrát. Zvláštní pozornost přitom budu věnovat otázce, za jakých podmínek lze z morálního soudu v před-reflektivní rovině učinit zvážený, tedy již racionálně reflektovaný morální soud, a jakým způsobem ho lze považovat za zdůvodněný (tento způsob zdůvodnění bude hrát důležitou roli v mých pozdějších kapitolách). Nejprve se však zaměřím na samotné morální intuice a způsoby, jakými je lze testovat a vysvětlit.

3.1 | TROLLEYOLOGIE A TEORIE DUÁLNÍCH PROCESŮ

Velice populárním myšlenkovým experimentem, testujícím naše morální intuice, je scénář se splašenou tramvají, jehož první verzi zveřejnila Philippa Footová v článku s názvem *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect* z roku 1967. V tomto myšlenkovém scénáři se stáváme řidičem tramvaje s porouchanými brzdami a musíme se rozhodnout, zda budeme pokračovat po hlavní koleji a přejedeme pět dělníků, kteří na ní pracují, nebo změním směr a přejedeme pouze jednoho pracovníka na vedlejší koleji.³⁴ Toto etické dilema se stalo předmětem dodnes neutichajících diskusí a zapříčinilo zrod takzvané trolleyologie (*trolleyology*),

³² Kontrolované kognitivní procesy pak podle amerického sociálního psychologa Jonathana Haidta často jen zdůvodňují to, co již bylo rozhodnuto intuicí (emocemi zatíženou reakcí). Primární úlohou vědomého procesu podle něj není morální úsudky vytvářet, ale poskytovat jim *post hoc* racionalizaci, morální ospravedlnění. CUSHMAN, Fiery, Liane YOUNG a Marc HAUSER. The role of conscious reasoning and intuition in moral judgment: testing three principles of harm: Testing three principles of harm. *Psychological Science*. 2006, 17(12), 1082-1089.

³³ Srov. WOODWARD, James a John ALLMAN. Moral intuition: its neural substrates and normative significance. *Journal of physiology, Paris*. 2007, 101(4-6), s. 179.

³⁴ FOOT, Philippa. The problem of abortion and the doctrine of the double effect. In: *Virtues and Vices*. New York: Oxford University Press, 2002, s. 19-32.

zkoumání myšlenkových experimentů, které testují naše morální intuice a přijaté morální principy. Byl navržen již nespočet scénářů, ve kterých se tramvaj řítí na pět nešťastníků a mění se pouze okolnosti, za jakých je můžeme zachránit. Jednu ze základních forem tohoto myšlenkového experimentu lze shrnout následovně:

Výhybka (*switch*). Vidíte, jak se tramvaj bez řidiče řítí na pět dělníků pracujících na trati. Stojíte u výhybky, jejíž přehození by tramvaj přesměrovalo na vedlejší kolej, čímž by bylo pět lidí zachráněno. Na vedlejší koleji však pracuje jeden člověk. Pokud nic neučiníte, zahyne pět lidí. Jestliže výhybku přehodíte, vstoupíte aktivně do hry a pět lidí přežije, jeden však zahyne. Je eticky přípustné přehodit výhybku?

Toto morální dilema nemá všeobecně přijímané řešení, k otestování našich morálních intuic však slouží výborně. Většina filosofů (v průzkumu Davida Bourgeta a Davida Chalmersa z roku 2009 jich bylo 68 %)³⁵ a drtivá většina běžných respondentů (obvykle kolem 90 %),³⁶ kterým byl tento scénář v nejrůznějších testech morálních intuic předložen, se shoduje na tom, že přehození výhybky – a spolu zapříčinění smrti jednoho nevinného člověka – je za účelem záchrany pěti lidských životů morálně přijatelným rozhodnutím. Zajímavé ovšem je, že pokud ve scénáři změním pár zdánlivě nepodstatných okolností, radikálně se změní i naše intuice. Zvažme následující scénář:

Most (*footbridge*). Vidíte, jak se tramvaj bez řidiče řítí na pět dělníků pracujících na trati. Stojíte na mostě, který vede nad kolejemi přesně mezi tramvajemi a pětícími dělníky. S vámi je na mostě také značně korpulentní člověk, který se opírá o zábradlí a naklání nad trať. Máte jistotu, že jeho tělo (na rozdíl od vašeho těla) by splašenou tramvaj zastavilo. Pokud nic neučiníte, zahyne pět lidí. Jestliže člověka z mostu shodíte, vstoupíte aktivně do hry a pět lidí přežije, jeden však zahyne. Je eticky přípustné muže shodit?

Ačkoli většina respondentů v první situaci uvedla, že je morálně správné výhybku

³⁵ BOURGET, David a David CHALMERS. What do philosophers believe?. *Philosophical studies*. 2014, 170(3), 465-500.

³⁶ Srov. CLOUD, John. Would You Kill One Person to Save Five? New Research on a Classic Debate. *TIME* [online]. 2011 [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://healthland.time.com/2011/12/05/would-you-kill-one-person-to-save-five-new-research-on-a-classic-debate/>

za účelem záchrany pěti lidských životů přehodit, u druhého scénáře tvrdila, že shodit člověka z mostu za účelem záchrany pěti lidských životů morálně správné není. Respondenti si byli vědomi toho, že důsledky obou scénářů jsou stejné (jeden člověk zemře, pět lidí přežije), ale když měli své rozhodnutí zdůvodnit, nebyli toho schopni.³⁷ Jak je to možné? Určité vysvětlení nabízí teorie, podle které lze procesy naší mysli rozdělit do dvou hlavních skupin – tradičně nazývaných *intuice* a *rozum* –, dnes široce začleňovaných pod takzvanou teorií duálních procesů. Tato teorie má mnoho podob, ale všechny odlišují operace naší mysli, které jsou automatické (intuitivní, bez námahy, asociativní, rychlé) od těch, které jsou kontrolované (řízené, usilovné, deduktivní, pomalé).³⁸ Zatímco automatické emocionální reakce jsou starší než jazyk, a tím pádem také starší než naše současná forma myšlení, kontrolované kognitivní procesy jsou silně spjaty s verbálními dovednostmi a v tomto smyslu jsou také flexibilnější, ale mnohem pomalejší.³⁹ Dobře ilustrovat to lze na následujícím příkladu: „Do prodejny zeleniny dodali na zimní předzásobení brambory, zelí a mrkev. 2/7 z celkového množství tvoří mrkev, 1/3 je zelí a zbytek jsou brambory. Mrkve je o 10 kg méně než zelí. Kolik kilogramů brambor mají v prodejně?“ Většina z nás přijde na správnou odpověď jedině tehdy, dojde-li u nich k dobrovolné a vědomé mentální aktivitě, vyžadující značné množství času a několik kroků výpočtu. Pro kontrast zvažme slovo „zvracet“. Většině z nás se nejspíše znechucení vybaví velice rychle a při zcela nedobrovolném procesu, který je sám o sobě nevědomý – člověk si uvědomuje pouze jeho výsledek. Tyto dva příklady představují dva různé procesy naší mysli, které hrají v morálních intuicích a jejich reflexi důležitou roli.⁴⁰

Jak tedy teorie duálních procesů souvisí se skutečností, že lidé (nebo alespoň jejich většina) by v zájmu záchrany pěti lidí přehodili výhybku a obětovali jednoho člověka, ale za stejným účelem by neshodili muže z mostu (a tímto návrhem by

³⁷ WOODWARD, James a John ALLMAN. *Moral intuition: its neural substrates and normative significance*. Op. cit., 179.

³⁸ KAHNEMAN, Daniel a Cass SUNSTEIN. *Cognitive Psychology of Moral Intuitions*. In: CHANGEUX, Jean-Pierre, Antonio DAMASIO a Wolf SINGER. *Neurobiology of Human Values*. Berlin: Springer, 2005.

³⁹ ZAJONC, R. B. *Feeling and thinking: Preferences need no inferences*. *The American psychologist*. 1980, 35(2), s. 170.

⁴⁰ KAHNEMAN, Daniel a Cass SUNSTEIN. *Cognitive Psychology of Moral Intuitions*. Op. cit.

mohli být dokonce rozhořčeni)? S velice originálním vysvětlením přišel Joshua Greene. Ústřední tezí jeho teorie je tvrzení, že charakteristicky konsekvencialistické morální soudy (jako ve scénáři s výhybkou) jsou řízeny více kontrolovanými kognitivními procesy a do procesu rozhodování zapojují rozvažování, zatímco charakteristicky deontologické morální soudy (jako ve scénáři s mostem) jsou řízeny automatickými emocionálními reakcemi.⁴¹ Pro mnoho čtenářů obeznámených s deontologickými koncepcemi – které bývají charakterizovány důrazem na morální pravidla, práva a povinnosti – musí být jistě tvrzení, že jsou řízeny emocionálními procesy, minimálně překvapivé. Greene se však i s touto námitkou vypořádává opět celkem originálně: předpoklad námitky podle něj spočívá v přesvědčení, že deontologie je – stejně jako konsekvencialismus – morální filosofií a že filosofové přesně vědí, o jaký koncept se jedná, protože ho sami definovali. „Navzdory tomu se domnívám, že je možné, že filosofové nutně nevědí, co vlastně konsekvencialismus a deontologie jsou,“⁴² tvrdí Greene, podle kterého tyto dva koncepty odpovídají přirozeným psychickým kategoriím a spíše než filosofickými „vynálezy“ jsou filosofickou reflexí dvou odlišných způsobů morálního myšlení, které jsou součástí lidské mentální výbavy po tisíce let.⁴³

Greene pracuje s výsledky nejrůznějších testů, v nichž respondenti, kterým jsou scénáře s výhybkou a mostem předkládány, dávají skutečně charakteristicky konsekvencialistické odpovědi na scénář s výhybkou a charakteristicky deontologické odpovědi na scénář s mostem. Tyto lišící se odpovědi reflektují podle teorie duálních procesů činnost přinejmenším dvou rozdílných psychických či nervových systémů:

1. Systém, jehož procesy jsou více kontrolované, zdůvodněné a bývají relativně oproštěné od emocí (tento systém inklinuje k tomu, přemýšlet o zmiňovaných konfliktech konsekvencialisticky); a

⁴¹ HORSKÝ, Jan. The „Dual-process“ Theory of Moral Judgment. *Pro-Fil.* 2010, 11(1) [cit. 2022-08-20]. Dostupné z: <https://journals.phil.muni.cz/profil/article/view/19806/15827>

⁴² GREENE, Joshua. The Secret Joke of Kant's Soul. In: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter, ed. *Moral psychology: The neuroscience of morality: Emotion, brain disorders, and development.* The MIT Press, 2007, s. 37.

⁴³ *Ibid.*, s. 37-38.

2. systém, který vyvolává relativně silnou, negativní emocionální odezvu na scénář s mostem, ale nikoli na scénář s výhybkou.⁴⁴

To, co vyvolává silnější emocionální reakci ve scénáři s mostem než ve scénáři s výhybkou, je podle Greenea osobní způsob ublížení, kdy nemusíme jen neosobně přehodit výhybku, ale musíme oběť vlastnoručně strčit přes zábradlí. „To znamená, že lidé inklinují ke konsekvencialismu v případě, kdy je emocionální reakce nízká, a inklinují k deontologii v případě, kdy je emocionální reakce vysoká,“⁴⁵ tvrdí Greene s tím, že důvod, proč rozlišujeme mezi osobním a neosobním způsobem ublížení, je do značné míry evoluční. Z evolučního hlediska je totiž osobní násilí velmi staré a předchází našim teprve nedávno vyvinutým schopnostem pro komplexní abstraktní uvažování.⁴⁶ Po většinu naší evoluční historie žily lidské bytosti v malých skupinách, ve kterých bylo možné násilí páchat pouze zblízka a osobně, což vedlo k vyvinutí okamžitých a emocionálně založených reakcí na takové situace. Představa osobního násilí – jako například představa, že někoho shodíme z mostu – v nás proto vyvolává přesně tyto zažité emocionální reakce (které jsou sice velice silné, ale spíše primitivní). Přehození výhybky a odklonění vlaku, který někoho srazí, ovšem nepřipomíná nic, s čím bychom se mohli po většinu naší evoluční historie setkat – jde o způsob, jak přivodit něčí smrt, který byl možný pouze v minulém a předminulém století, což je doba příliš krátká na to, aby měla jakýkoli dopad na naše zděděné vzorce emocionálních reakcí.⁴⁷ Představa, že to uděláme, v nás proto nevyvolává takovou poplašnou emocionální reakci jako představa osobního násilí, což nám umožňuje zapojit rozvažování a reagovat více kognitivním nebo utilitárním způsobem s využitím analýzy nákladů a přínosů (ovšem s jistou mírou lhostejnosti).⁴⁸

Je-li pravda, že charakteristiky deontologické soudy související s osobními morálními dilematy jsou řízeny emocemi, pak bychom měli při řešení scénáře s mostem sledovat zvýšenou aktivitu v oblastech mozku spjatých s emocionálními

⁴⁴ HORSKÝ, Jan. *The „Dual-process“ Theory of Moral Judgment*. Op. cit.

⁴⁵ GREENE, Joshua. *The Secret Joke of Kant's Soul*. Op. cit., s. 43.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Srov. SINGER, Peter. Ethics and intuitions. *The journal of ethics*. 2005, 9(3-4), 342-348.

⁴⁸ GREENE, Joshua. *The Secret Joke of Kant's Soul*. Op. cit., s. 43.

reakcemi a společenským myšlením, kdežto při sledování mozku jedince, řešícího scénář s výhybkou zahrnující „pouze“ neosobní ublížení, bychom měli být svědky zvýšené aktivity v částech mozku spjatých s vyšším myšlením.⁴⁹ A přesně toto se děje. Když Greene a jeho kolegové provedli experiment, který měl pomoci funkční magnetické rezonance ukázat, jak na tyto dva scénáře reaguje lidský mozek,⁵⁰ uvažování o osobních morálních dilematech skutečně vyvolalo relativně větší aktivitu ve třech oblastech souvisejících s emocemi, například v zadní části mozkové kůry v oblasti cingula. Tento účinek byl také pozorován v horním temporálním sulcu, oblasti spojené s různými druhy sociální kognice u lidí a jiných primátů. Stejně tak se potvrdila i druhá předpověď. Uvažování o neosobních morálních dilematech vyvolalo relativně velkou aktivitu ve dvou klasicky kognitivních oblastech mozku, například v dorsolaterálním prefrontálním kortexu.⁵¹ Zajímavým potvrzením Greeneho teorie mohou být také experimenty, jejichž výsledky ukazují, že pacienti s poškozenou částí mozku spjatou s emocionálními reakcemi (například pacienti s frontotemporální demencí) mají skutečně sklon uvažovat více utilitaristicky.⁵² Podle Greeneho a jeho kolegů tedy platí, že pokud v nás určitá situace (například scénář s mostem) vyvolá silnou emocionální reakci spojenou s možným osobním ublížením, máme tendenci se intuitivně rozhodovat deontologicky, zatímco při možnosti neosobního ublížení (například ve scénáři s výhybkou) se silná emocionální reakce nedostaví a my máme čas více rozmýšlet, analyzovat a přiklonit se ke konsekvencialismu. V podkapitole 7.4 uvidíme, jak důležitou roli hrají výsledky tohoto výzkumu při Singerově obhajobě preferenčního utilitarismu.

⁴⁹ HORSKÝ, Jan. *The „Dual-process“ Theory of Moral Judgment*. Op. cit.

⁵⁰ GREENE, Joshua *et al.* An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*. 2001, 293(5537), 2105-2108.

⁵¹ GREENE, Joshua. *The Secret Joke of Kant's Soul*. Op. cit., s. 43-44.

⁵² GREENE, Joshua. Why are VMPFC patients more utilitarian? A dual-process theory of moral judgment explains. *Trends in cognitive sciences*. 2007, 11(8), 322-323.

3.2

ROLE MORÁLNÍCH INTUIC V NORMATIVNÍCH TEORIÍCH

Odpověď na otázku, jakou roli v normativních teoriích hrají morální intuice (případně zvažované morální soudy), může mít tři podoby související s tím, jak samotné intuice chápeme. První odpověď poskytuje etický intuicionismus, podle kterého jsou morální principy (například „láska je dobrá“ nebo „nenávist je špatná“) vyjádřením objektivních faktů, jež každý dospělý člověk poznává prostřednictvím intuice jako zřejmé a pravdivé, bez potřeby dalšího dokazování. „Podobně, jako nám naše smysly umožňují rozpoznat, které věci jsou bílé či modré, umožňuje nám naše mravní intuice rozpoznat, co je ve skutečnosti mravně dobré a co nikoliv. Díky této intuici se nám určité, přinejmenším ty nejzákladnější morální principy jeví jako zřejmé.“⁵³ V rámci intuicionismu lze proto roli intuic v normativních teoriích přirovnat k roli pozorování ve vědeckých teoriích – stejně, jako musí být vědecká teorie v souladu s pozorováním (pozorování zdůvodňuje vědeckou teorii a nesoulad teorie s pozorováním může vést k odmítnutí teorie), normativní teorie musí být v souladu s morální intuicí (morální intuice zdůvodňují normativní teorii a nesoulad teorie s intuicemi může vést k odmítnutí teorie). Shoda s morálními intuicemi je pak podle intuicionismu standardem pro posuzování normativní teorie a jakýkoli nesouhlas mezi teorií a intuicí je důvodem k odmítnutí teorie.⁵⁴

Tento přístup však naráží na minimálně dva podstatné problémy. První se týká tvrzení, že morální principy jsou zřejmé samy o sobě a poznáváme je prostřednictvím intuice. Pokud jsme si ale *a priori* vědomi základních morálních principů a dokážeme intuitivně rozeznat, co je dobré a jak správně jednat, jak je možné, že někdo považuje například eutanázii za morálně ospravedlnitelnou pomoc od utrpení, ale někdo za vraždu a zavrženíhodné porušení Hippokratovy přísahy? Jak je možné, že někdo považuje interrupci za morálně indiferentní odstranění shluku buněk, ale někdo za vraždu lidské bytosti, na kterou žena nemá absolutně žádné morální právo? Podobně problematických otázek bychom našli

⁵³ KOLÁŘ, Petr a Vladimír SVOBODA. *Logika a etika: úvod do metaetiky*. Praha: Filosofia, 1997, s. 72.

⁵⁴ BĚLOHRAD, Radim. Morální intuice [audio]. *Pro-Fil*. 2010, 11(2), 12 [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://journals.phil.muni.cz/profil/issue/view/1552>

jistě mnoho, neboť lidé mají rozdílné a mnohdy vzájemně neslučitelné názory na etické otázky. Tato jednoduchá skutečnost však zůstává v rámci intuicionismu nevysvětlitelná.⁵⁵

Další problém intuicionismu se týká již zmíněné analogie, podle které hrají morální intuice v normativních teoriích stejnou roli jako pozorování v teoriích vědeckých. Můžeme ale svým morálním intuicím věřit stejně, jako věříme svým smyslům? Podle Shally Kagana je dostatečně silným důvodem, proč své pozorování považujeme za spolehlivé, skutečnost, že jsme schopni vytvořit obecnou teorii, která toto pozorování podpoří. Je-li tedy výše zmíněná analogie platná, pak bychom měli za stejně spolehlivé považovat i naše morální intuice. A skutečně lze říct, že máme silnou tendenci svým intuicím – stejně jako svým smyslům – okamžitě a bez dalšího rozmyšlení věřit, a pokud nemáme dobrý důvod je odmítnout, považujeme za rozumné je (i nadále) přijímat; a pokud bychom byli schopni začlenit je do obecné teorie morálky, která by naše intuice z větší části schválila jako správné, pak i kdyby některé odmítla jako chybné, stále bychom je mohli považovat za obecně spolehlivé. Problém ovšem spočívá v tom, že nemáme – a podle Kagana ani nemůžeme mít – žádnou teorii, která by dokázala systematizovat a vysvětlit valnou většinu našich morálních intuic.⁵⁶ Nejen, že mezi lidmi existují rozdílné a mnohdy vzájemně neslučitelné názory na etické otázky, ale k těmto rozporům může docházet i v rámci jedinců samotných (zatímco ve scénáři s mostem máme silnou intuici, že učinit z nevinného jedince prostředek k záchraně pěti lidí není správné, ve scénáři se smyčkou, ve kterém je vyloučen fyzický kontakt, s tím problémem nemáme). Představa obecné normativní teorie, která by dokázala všechny naše morální intuice nejen sloučit, ale navíc také zdůvodnit (aniž by je modifikovala), se proto nutně jeví jako neuskutečnitelná.

Tím se dostáváme k druhé odpovědi na otázku, jakou roli v normativních teoriích hrají morální intuice. Tu poskytuje koherentismus – směr, jež pracuje s metodou reflektivní rovnováhy, kterou ve své knize *Teorie spravedlnosti* zpopularizoval politický filosof John Rawls. Koherentismus přistupuje k intuicím

⁵⁵ KOLÁŘ, Petr a Vladimír SVOBODA. *Logika a etika: úvod do metaetiky*. Op. cit., s. 73.

⁵⁶ KAGAN, Shally. Thinking about cases. *Social philosophy & policy*. 2001, 18(2), s. 46-53.

mnohem střízlivěji než intuicionismus a nesnaží se o žádné metafyzické zdůvodnění morálky. Podle tohoto přístupu totiž neexistují žádná morální přesvědčení, která by byla zjevná sama o sobě. Proto, mají-li morální intuice v normativních teoriích hrát nějakou roli, musí mít podobu zvážených, tedy již racionálně reflektovaných soudů (*considered judgments*), a za zdůvodněné jsou považovány pouze v případě koherence s ostatními – stejně zváženými – soudy. Pro dosažení této koherence je potřeba síť našich přesvědčení pod tíhou nové evidence víceméně neustále revidovat:⁵⁷ zjistíme-li, že určitý soud odporuje principu jiného soudu, musíme zvážit všechna pro a proti a buď změnit soud, nebo hledat jiný princip.⁵⁸ Všechny soudy, s kterými budeme touto metodou pracovat, musí být přitom co nejméně zkreslené. „Máme-li se tedy rozhodnout, který z našich soudů máme vzít v úvahu, můžeme rozumně některé vybrat a jiné vyloučit,“ vysvětluje Rawls. „Můžeme například vynechat ty, které jsme učinili jenom váhavě nebo jimž málo důvěřujeme. Obdobně můžeme vyloučit soudy, které jsme vyslovili, když jsme byli znepokojeni nebo měli strach, anebo když jsme hleděli na vlastní výhody. Ve všech těchto případech hrozí nebezpečí, že mohou být mylné nebo že jsou ovlivněny nadměrnou pozorností k našim vlastním zájmům.“⁵⁹

Morální soudy, z nichž při výstavbě etických teorií vycházíme, musí být tedy reflektované, zbavené vlivu našich partikulárních zájmů, emocí, nahodilostí a tlaků zvláštních situací. Lze předpokládat, že soudy respondentů ohledně různých scénářů se splašenou tramvají tyto podmínky nespĺňují. Stejně jako je nespĺňuje například „intuitivní“ odpor vůči eutanázii, interrupci, infanticidě a tak podobně. U mnoha lidí se totiž jedná o nezážené morální soudy v před-reflektivní rovině, a jako takové nemohou být výchozím materiálem pro výstavbu normativních teorií. Splní-li však určité podmínky, mohou být výchozím materiálem reflexe, díky které se mohou stát zváženými soudy. Tom Regan, jeden z reprezentantů koherentismu, definuje těchto podmínek hned šest:⁶⁰

⁵⁷ CHUDÁRKOVÁ, Petra. Kritika intuicionismu a Huemerův pokus o jeho revizi. *Filozofia*. 2020, 79(9), s. 780.

⁵⁸ BARŠA, Pavel. Teorie spravedlnosti Johna Rawlse. *Politologický časopis*. 1995(4), s. 340.

⁵⁹ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995, s. 39.

⁶⁰ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 126-130.

- 1) **Pojmová jasnost.** Chceme-li tvrdit, že eutanázie je morálně špatná, musíme jasně určit, jaké jednání lze popsat jako eutanázii a jaké již nikoli. Lze za eutanázii považovat pouze proces, při kterém lékař *koná* a usmrtí pacienta (například injekcí KCL do žíly), nebo lze za eutanázii považovat i situaci, při které lékař *dopustí* pacientovu smrt, například nezahájením nebo přerušením život udržující léčby?
- 2) **Informace.** Morální otázky vznikají ve skutečném světě a hledáme-li na ně odpovědi, je znalost reálného prostředí nezbytná. Chceme-li se proto bavit o eutanázii, musíme vědět, za jakých okolností k ní dochází, jaká je její historie a tak podobně. Řada bioetiků například tvrdí, že pasivní eutanázie (*ponechání zemřít*) je – na rozdíl od aktivní eutanázie (*usmrcení*) – naprosto běžnou praxí. A pokud si myslíme, že mezi ponecháním zemřít a usmrcením není morálně relevantní rozdíl, pak tato informace (tedy, že pasivní eutanázie je již běžnou praxí) může být pro argumentaci za povolení aktivní eutanázie klíčová.
- 3) **Racionalita.** Měli bychom být schopni nahlížet vztahy mezi morálními soudy, které spolu úzce souvisejí: je mezi aktivní eutanázií (*konání*) a pasivní eutanázií (*dopuštění*) morální rozdíl, nebo jsou morálně ekvivalentní? Stejně tak bychom měli být schopni nahlížet i na vztahy mezi soudy, které spolu zdánlivě nesouvisejí: existuje například nějaký vztah mezi interrupcí a právy zvířat? Je možné považovat zničení jednobuněčné zygoty bez vědomí za nemorální, ale zabíjení plně rozvinutých, vědomých a sentientních zvířat za správné a obhajitelné?⁶¹
- 4) **Nestrannost.** Budeme-li například tvrdit, že způsobovat zbytečně utrpení je špatné, pokud trpí lidé, ale ne když trpí ostatní zvířata, měli bychom umět zdůvodnit, proč jsou tyto dva případy odlišné. Budeme-li například tvrdit, že rozdíl spočívá v příslušnosti k odlišným živočišným druhům, musíme zdůvodnit, v čem je tento rozdíl morálně relevantní. Je-li totiž špatné způsobovat zbytečně bolest a utrpení, pak je bolest relevantní bez ohledu na to, kdo trpí – pokus omezit nesprávnost utrpení pouze na určitou skupinu bytostí může být projevem neospravedlnitelné diskriminace (viz podkapitola 5.5).
- 5) **„Chladná hlava“ (*coolness*).** Tento požadavek říká jednoduše to, že bychom morální soudy neměli vynášet v okamžiku emočního rozrušení. Jsme-li totiž v emocionálně vzrušeném stavu, je mnohem pravděpodobnější, že dojdeme k chybnému morálnímu závěru, než pokud jsme v emocionálně klidném stavu myslí.
- 6) **Platné morální zásady.** Nestačí, aby byl morální úsudek založen na úplných informacích, nestrannosti, pojmové jasnosti a tak dále. V neposlední řadě je nezbytné, aby byl založen také na platném

⁶¹ Srov. COLB, Sherry a Michael DORF. *Beating hearts: Abortion and animal rights*. New York: Columbia University Press, 2016.

nebo správném morálním principu – v ideálním případě si člověk přeje nejen udělat správný úsudek, ale udělat ho ze správných důvodů.

Metodu reflektivní rovnováhy budu ve své práci považovat za optimální přístup k morálním intuicím (v podobě zvážených morálních soudů), neboť ho pokládám za zdůvodněný a nejdůslednější: při tvorbě normativních teorií vychází ze zvážených morálních soudů (intuice, které splnily šest výše uvedených požadavků) a hledá jejich racionální vysvětlení ve formě zastřešujících etických principů. Od nich se vrací zpět k intuicím v reflektivním smyslu v nikdy nekončící snaze nalézt rovnováhu mezi morálními intuicemi a morálními principy.⁶²

„Důležitým prvkem této rovnováhy (koherence) je skutečnost, že z morálních intuic odvozujeme morální principy a při hledání koherence mezi principy a intuicemi můžeme postupovat oběma směry, tj. můžeme upravovat morální principy a volit mezi různými morálními principy, je ale také možné ve světle morálních principů zahrnout některou z morálních intuic.“⁶³

Věřím, že důslednost hraje v morálním uvažování mimořádně důležitou roli. Ať už prosazujeme jakékoli kritérium morálního statusu, měli bychom chtít, aby přijetí tohoto kritéria vedlo ke konzistentním normativním závěrům. V právním státě tuto konzistenci ztělesňuje zásada předvídatelnosti, která říká, že objektivně shodné případy mají být posuzovány a řešeny shodně – pokud je někdo odsouzen k trestu odnětí svobody za vraždu, pak by bylo nekonzistentní a morálně špatné, pokud bychom jiného vraha nechali na svobodě, jestliže jsou jejich případy ve všech relevantních ohledech shodné. Odpovídající etickou zásadou je formální princip spravedlnosti, který v podstatě odráží podmínku nestrannosti zváženého morálního soudu: pokud mezi X a Y neexistují morálně relevantní rozdíly, musíme s X a Y jednat stejně.⁶⁴ Dodržení této podmínky při hledání vhodného kritéria

⁶² ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 179.

⁶³ *Ibid.*, s. 179-180.

⁶⁴ Tento princip je formální proto, že sám o sobě nspecifikuje, co X a Y náleží. Ale ať už je to cokoli, spravedlnosti nemůže být učiněno zadost, pokud se X a Y v morálně relevantních ohledech neliší, ale přesto je k nim přistupováno rozdílně. Srov. REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 232-233.

morálního statusu může vypadat následovně.

Řekněme, že hledáme kritérium morálního statusu a dojdeme k závěru, že racionalita je morálně relevantní vlastností. Ve shodě s tímto kritériem do morální komunity zahrneme pouze racionální jedince a vyloučíme z ní všechny bytosti, které racionální nejsou. Ve shodě s podmínkou nestrannosti i formálním principem spravedlnosti to však znamená, že z morální komunity musíme vyloučit nejen ostatní zvířata, ale například i marginální případy lidských bytostí, jako jsou novorozenci nebo těžce mentálně postižení jedinci, neboť námi zvolenému kritériu jednoduše nevyhovují (viz podkapitola 5.4). Nicméně jednou ze silných intuic je přesvědčení, že všechny lidské bytosti nějaký morální status mají a nelze je z morální komunity kvůli nedostatečné racionalitě vylučovat. Pokud bychom se této intuice (v podobě již zváženého soudu) nechtěli vzdát, metodou reflektivní rovnováhy bychom mohli racionalitu jako kritérium morálního statusu odmítnout a hledat vhodnější (konzistentnější) kritérium, které by našim intuicím odpovídalo lépe. Při rozhodování o kritériu morálního statusu přitom postupujeme „z obou stran“: můžeme opustit nebo modifikovat i některé naše morální soudy, pokud jsou s vhodným (konzistentním) kritériem morálního statusu v rozporu, ale s velkým množstvím ostatních soudů je toto kritérium v souladu.⁶⁵ ⁶⁶ V podkapitole 6.6 uvidíme, že právě tato metoda umožňuje do morální komunity konzistentně zahrnout jak všechny lidské bytosti, tak i zvířata schopná trpět.

Na závěr této kapitoly je třeba uvést ještě jeden přístup, který nebere morální intuice při výstavbě normativních teorií vůbec v potaz. A to ani ty, které již mají podobu racionálně reflektovaných soudů. Představitelem tohoto přístupu je například Peter Singer. Ten tvrdí, že normativní etická teorie by mohla všechny naše morální intuice odmítnout, případně je vůbec nereflektovat (tak, jak to dělá jeho preferenční utilitarismus), a přesto být nadřazena jiným normativním teoriím, které by je reflektovaly.⁶⁷ Morální teorie podle něj totiž nemá odpovídat na otázku *Proč tak přemýšlíme o morálních otázkách?*, ale na otázku *Co bychom měli dělat?*. Podle Singera je zřejmé, že odpověď na první otázku vyžaduje spíše historické než filosofické

⁶⁵ Srov. ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 139-140.

⁶⁶ Srov. RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 26.

⁶⁷ SINGER, Peter. *Ethics and intuitions*. Op. cit., s. 345.

zkoumání. Odvolává se přitom na Greeneův výzkum,⁶⁸ z něhož vyplývá, že lidé inklinují k utilitarismu, pokud je jejich emocionální reakce v určité situaci nízká, a naopak k deontologii, pokud je jejich emocionální reakce v určité situaci vysoká, přičemž míra jejich emocionální reakce je přímo závislá na tom, zda určitá situace vyžaduje či předpokládá osobní násilí nebo nikoli – a důvod, proč osobní násilí vyvolává tak silnou emocionální reakci, je dán do značné míry evolučně (viz podkapitola 3.1).

Ze skutečnosti, že naše vrozené morální intuice byly utvářeny po tisíce let, podle Singera ale nemůžeme vyvozovat, že jsou správné. „Naopak, toto zjištění by nás mělo učinit skeptičtějšími, pokud jde o spoléhání se na naši intuici,“⁶⁹ tvrdí Singer s tím, že normativní teorie navržená tak, aby odpovídala reflektovaným morálním soudům, jejichž základ byl utvářen reakcemi na situace, s nimiž se museli vypořádávat naši evoluční předci před tisíci lety, zkrátka nemá smysl. S našimi současnými schopnostmi uvažování a rychle se měnícími okolnostmi jsme schopni něčeho lepšího. Na otázku *Co bychom měli dělat?* je proto podle Singera zcela možné odpovědět slovy: „Ignorujte všechny naše běžné morální soudy a dělejte to, co bude mít nejlepší důsledky.“⁷⁰ Pokud ale Singer skutečně chce, abychom ignorovali naše běžné morální intuice, měl by disponovat nějakým silným argumentem ve prospěch svého preferenčního utilitarismu, ke kterému větou „dělejte to, co bude mít nejlepší důsledky“ nepochybně odkazuje. Otázce, zda jím disponuje, se budu věnovat v sedmé kapitole.

⁶⁸ GREENE, Joshua. *The Secret Joke of Kant's Soul*. Op. cit.

⁶⁹ SINGER, Peter. Should We Trust Our Moral Intuitions?. *Project Syndicate* [online]. 2007 [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://www.project-syndicate.org/commentary/should-we-trust-our-moral-intuitions-2007-03>

⁷⁰ SINGER, Peter. *Ethics and intuitions*. Op. cit., s. 345.

4

PRVNÍ KRAJNOST: MORÁLNÍ STATUS PRO VŠECHNY FORMY ŽIVOTA⁷¹

Ve filosofické diskusi o kritériích morálního statusu existují dva od sebe velice vzdálené postoje: zatímco jeden otevírá brány morální komunity naprosto všem živým organismům, včetně lidí, zvířat nebo rostlin, druhý považuje za exkluzivní členy morálního společenství pouze (a zároveň všechny) lidské bytosti. V této kapitole představím hlavní myšlenky Alberta Schweitzera, který zaujímá první postoj a vstup do morální komunity nepodmiňuje ničím jiným než pouhým bytím naživu. Zpochybním jeho hypotézy a zaměřím se na nežádoucí důsledky, které by jeho nauka úcty k životu měla. Zároveň obhájím první tezi mé disertační práce, že **biologický život představuje příliš široké kritérium morálního statusu.**

4.1

ALBERT SCHWEITZER: VŮLE K ŽIVOTU JAKO KRITÉRIUM MORÁLNÍHO STATUSU

Nejznámější teorií, která reprezentuje první postoj a do morální komunity zahrnuje všechno živé, je etická teorie Alberta Schweitzera. Ten byl během celého svého života velkým obdivovatelem Immanuela Kanta, ale zároveň také jeho kritikem. Kant podle něj správně zaměřuje kategorický imperativ na vůli (konkrétně na dobrou vůli) a nadřazuje ho jakémukoli utilitaristickému kalkulu. Zbavuje ho však

⁷¹ Tato kapitola již s úpravami vyšla jako článek. MILKO, Michal. Živá, nebo rozumná bytost?. *ERGOT: Revue pro filosofii a společenské vědy*. 2022, 6(11), 60-68. Dostupné také z: https://ergosite.files.wordpress.com/2022/07/ergot11_2022.pdf

veškerého obsahu i životaschopnosti tím, že ho odvozuje pouze z rozumu a nenachází pro něj oporu v elementární lidské zkušenosti, dostupné všem lidským bytostem. Aby se nedopustil stejné „chyby“, stanovuje si Schweitzer tři podmínky, které musí základní morální princip splňovat, má-li být přijatelný: 1) musí být přístupný jak rozumu, tak i zkušenosti; 2) musí regulovat nejen vztahy mezi lidmi, ale také vztahy mezi lidmi a zbytkem vesmíru; a 3) musí obsahovat požadavek správného jednání spíše než jen pouhého vyhýbání se nesprávným činům.⁷² Ve světle těchto podmínek Schweitzer podrobuje kritice například i tvrzení „*Myslím, tedy jsem*“, v němž Descartes našel filosofickou jistotu existence a z poznání, že je myslící substancí, odvodil svou vlastní existenci, existenci Boha a následně také existenci celého světa. Schweitzer však v tomto tvrzení vidí pouze falešný počáteční princip filosofie, který je zcela nahodilý a orientuje se pouze na člověka.^{73 74} Východiskem sice může být „*já jsem*“, ale co nebo kdo vlastně jsem? Schweitzer je přesvědčený, že každý lidský jedinec si je v první řadě vědom nikoli toho, že je myslící substancí, ale že je životem, který chce žít.⁷⁵ A protože si je vědom také toho, že není na světě sám, uvědomuje si v každém okamžiku své existence následující:

„Jsem život, který chce žít, uprostřed života, který chce žít.“⁷⁶

Život je proto ústřední filosofickou i etickou kategorií Schweitzerovy nauky a cesta, jak ho prožít, podle něj nevede skrze rozum, nýbrž skrze vůli. Vůli přitom nechápe jako schopnost volby, nýbrž jako snahu o pokračování a rozvoj života, nutkání žít život naplno. Samotná etika potom spočívá v přeměně této individuální vůle k životu ve vůli chovat se zodpovědně ke všem živým bytostem, neboť vůle k životu

⁷² Srov. WARREN, Mary Anne. *Moral status: obligations to persons and other living things*. Op. cit., s. 31-32.

⁷³ SCHWEITZER, Albert a Predrag CICOVACKI. *Albert Schweitzer's ethical vision: a sourcebook*. New York: Oxford University Press, 2009, s. 137.

⁷⁴ „Z tohoto aktu myšlení, který je bez podstaty a umělý, nemůže vzejít nic, co se týká vztahu člověka k sobě a k vesmíru.“ SCHWEITZER, Albert a Antje Bultmann LEMKE. *Out of my life and thought: an autobiography*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press in association with The Albert Schweitzer Institute for the Humanities, 1998, s. 156.

⁷⁵ SCHWEITZER, Albert a Predrag CICOVACKI. *Albert Schweitzer's ethical vision: a sourcebook*. Op. cit., s. 15.

⁷⁶ SCHWEITZER, Albert a Antje Bultmann LEMKE. *Out of my life and thought: an autobiography*. Op. cit., s. 156.

je podle něj jednotícím principem všech živých organismů, včetně lidí, zvířat a rostlin.⁷⁷ Z tohoto přesvědčení Schweitzer odvozuje také morální hodnocení jednání: „Podstata dobra jest: udržet život, podporovat život, dovést život k jeho výšinám. Podstata zla jest: ničit život, škodit životu, bránit životu ve vývoji.“⁷⁸ A protože morální status bývá připisován na základě přítomnosti určité vlastnosti, díky které se její nositel stává morálně významným, mají podle Schweitzera morální status všechny živé bytosti, neboť mají vůli k životu a všechny bez rozdílu jsou proto členy morální komunity. Schweitzerův argument pro připsání morálního statusu by měl tedy následující podobu:

1. Vůle k životu (**V**) je nutnou a postačující podmínkou připsání morálního statusu (**S**)
2. Všechny živé organismy (**Y**) mají vůli k životu (**V**)
Závěr: Všechny živé organismy (**Y**) mají morální status (**S**)

Pokud bychom chtěli mluvit o morálním statusu konkrétního živého organismu, například Alberta, který je žijící lidskou bytostí, argument by měl následující podobu:

1. Vůle k životu (**V**) je nutnou a postačující podmínkou připsání morálního statusu (**S**)
2. Všechny živé organismy (**Y**) mají vůli k životu (**V**)
(Proto mají všechny živé organismy morální status)
3. Albert (**X**) je živým organismem (**Y**)
Závěr: Albert (**X**) má morální status (**S**)

Má-li však vůli k životu každý živý organismus, znamená to, že do tohoto argumentu můžeme za *X* dosadit i jednobuněčnou amébu a bude mít stejný morální status, jaký mají například lidé nebo zvířata. Schweitzer totiž odmítá vést dělicí čáru mezi vyšším a nižším, nebo cennějším a méně cenným životem. Vytvoření obecně platných hodnotových rozdílů mezi živými bytostmi by podle něj totiž nebylo nikdy

⁷⁷ Tuto transformaci vůle nazývá Schweitzer úctou k životu, německy Ehrfurcht vor dem Leben. Slovo „Ehrfurcht“ přitom znamená doslova „strach před ohromující silou“ a celá fráze značí respekt ke vznešenému a nevysvětlitelnému tajemství života, který je chápán jako mnohem více než jen prostá existence. Srov. SCHWEITZER, Albert a Predrag CICOVACKI. *Albert Schweitzer's ethical vision: a sourcebook*. Op. cit., s. 12-15.

⁷⁸ SCHWEITZER, Albert. *Nauka úcty k životu*. Praha: Supraphon, 1974, s. 41.

spravedlivé. Skutečně etickému člověku je posvátný všechen život, včetně toho, který se nám z našeho hlediska zdá být níže postavený, tvrdí Schweitzer.⁷⁹ Proto je podle něj morální komunita striktně homogenní a člověk, která ctí život, jedná následujícím způsobem: „Neutrhně ani lístek ze stromu, neulomí květinu a dbá na to, aby nerozdrtil žádný hmyz. Pokud za letní noci pracuje při světle lampy, ponechá raději okna zavřená a dýchá zatuchlý vzduch, než aby musel sledovat jak hmyz, jeden za druhým, padá se spálenými křídly na jeho pracovní stůl.“⁸⁰

Schweitzer si samozřejmě uvědomuje, že je často nemožné se záměrnému poškození živých organismů vyhnout. Navrhuje proto, abychom žádný život neničili bezmyšlenkovitě, ale pouze v případech nutnosti, které nemůžeme uniknout. Škodíme-li tedy jakémukoli životu, musíme si být jisti, že je to skutečně nutné.⁸¹ Kde je však ona hranice nutnosti? Rozdíl mezi nezbytným a zbytečným zabíjením je v mnoha případech zřejmý. Existuje ale mnoho případů, ve kterých není rozdíl mezi nezbytným a zbytečným zabíjením tak zřejmý. Schweitzer předkládá nejprve argument, s kterým lze souhlasit: „Abych si zachoval svou vlastní existenci, musím se bránit proti té, která ji ohrožuje.“⁸² Dodává však příklady, u kterých je již méně jasné, zda se v nich jedná o skutečně nezbytné zabíjení: „Stal jsem se lovcem myši, která obývá můj dům, vrahem hmyzu, který v něm chce mít své hnízdo. (...) Získávám jídlo tím, že ničím rostliny a zvířata. Mé štěstí stojí na újmě, kterou způsobuji svým bližním.“⁸³ Schweitzer se tedy i přesto, že považuje veškerý život za posvátný a připisuje stejný morální status všem živým bytostem, nedomnívá, že by bylo zabíjení hmyzu nebo hlodavců zbytečné a že bychom se takových praktik měli vzdát. Stejně tak se podle něj nemusíme vzdávat konzumace masa a s tím spojeného zabíjení zvířat. Schvaluje dokonce i pokusy na zvířatech, když tvrdí následující:

„Ti, kteří podnikají na zvířatech pokusné operace nebo jim naočkovávají choroby, aby získanými výsledky mohli pomoci člověku, nesmějí se nikdy obecně uspokojit tím, že jejich krutý čin

⁷⁹ Ibid., s. 63-64.

⁸⁰ SCHWEITZER, Albert a Predrag CICOVACKI. *Albert Schweitzer's ethical vision: a sourcebook*. Op. cit., s. 138.

⁸¹ SCHWEITZER, Albert. *Nauka úcty k životu*. Op. cit., s. 64.

⁸² SCHWEITZER, Albert a Predrag CICOVACKI. *Albert Schweitzer's ethical vision: a sourcebook*. Op. cit., s. 143.

⁸³ Ibid.

sleduje cenný účel. V každém jednotlivém případě musí zvažovat, zda je skutečně nutné uložit nějakému tvorů tuto oběť pro lidstvo.“⁸⁴

Lze však takové praktiky sloučit s požadavkem, aby nás stále více ovládala touha život každé bytosti udržovat a podporovat, než jej poškozovat a ničit? Experimenty na zvířatech jsou totiž založeny primárně na poškození jejich životů. A připouští-li Schweitzer pokusy na vybraných tvorech, které se pro lidstvo „obětují“, přijímá tím současně také hodnotové rozlišení mezi lidmi a takzvanými pokusnými zvířaty, před kterým sám varuje. Zdá se, že zde narážíme na závažnou nekonzistenci Schweitzerovy etické teorie. Není totiž možné, aby lidstvo způsobovalo utrpení zvířatům ve svůj prospěch a nechápalo je zároveň jako hodnotově méněcenné – obzvláště, pokud je nepřípustné, aby byly obdobné pokusy vykonávány na lidech. Tato nekonzistence není neřešitelná, Schweitzer by mohl například uznat, že za určitých okolností je poškození nebo dokonce zničení jiného života morálně ospravedlnitelné. Koneckonců by to korespondovalo i s jeho tvrzením, že se musíme bránit proti těm živým organismům, které ohrožují naši existenci.⁸⁵ Schweitzer se však vydává jinou cestou a veškeré poškození života – ať už je nutné či nikoli – označuje za zlo:

„Etika úcty k životu nezná relativní etiku. Za dobré v ní platí jen udržování a podpora života. Veškeré ničení a poškozování života, za jakýchkoli okolností, odsuzuje jako zlo.“⁸⁶

Zůstává však otázkou, zda toto řešení nevytváří spíše problémy další, především z hlediska individuálního svědomí. Znamená to totiž, že pokud nás bude někdo přímo ohrožovat na životě a my nebudeme mít na vyb ranou, můžeme ho v sebeobraně usmrtit, ale náš čin nebude mít naprosto žádné morální ospravedlnění – je-li totiž každé poškození života morálně špatné, náš čin bude odsouzen jako neospravedlnitelné zlo, bez ohledu na okolnosti, které k němu vedly a bez ohledu na důsledky, které přinesl. Schweitzer tak představuje etickou teorii, která na jedné

⁸⁴ SCHWEITZER, Albert. *Nauka úcty k životu*. Op. cit., s. 65.

⁸⁵ SCHWEITZER, Albert a Predrag CICOVACKI. *Albert Schweitzer's ethical vision: a sourcebook*. Op. cit., s. 143.

⁸⁶ Ibid.

straně vychází ze zkušenosti dostupné všem lidským bytostem, na straně druhé je však takřka nemožné podle ní žít, aniž bychom se morálně neprovinili.⁸⁷ Nepředkládá přitom žádné řešení, které by z nás pocit viny mohlo alespoň trochu sejmout. Řešení etických konfliktů přenechává čistě na svědomí jednotlivců, když tvrdí, že každý z nás se musí sám rozhodnout, do jaké míry může zůstat etickým a do jaké míry se podřídí nutnosti škodit životu a ničit jej, čímž mu vznikne pocit viny.⁸⁸ Tento pocit viny má přitom zásadní souvislost s nespelnitelnými nároky, které na nás Schweitzerova etika klade.

4.2 | NÁMITKY PROTI SCHWEITZEROVĚ ETICKÉ NAUCE

První z mých hlavních námitek vůči Schweitzerově teorii se týká jeho přesvědčení, že součástí vůle k životu je schopnost zažívat potěšení a bolest. Toto přesvědčení by nebylo tolik problematické, kdyby Schweitzer zároveň netvrdil, že vůle k životu je metafyzickým centrem každého živého organismu, včetně toho nejnižšího, což znamená, že například i plíseň má schopnost zažívat potěšení a bolest, stejně jako touhu po jednom a strach z druhého:

„Jako má vůle k životu zahrnuje touhu po zachování života a tajemném vytržení, které nazýváme potěšením, ale také hrůzu ze zničení a záhadného poškození vůle k životu, které nazýváme bolestí, tak to samé se nachází v každé vůli k životu všude kolem nás, ať už se před námi projeví nebo zůstane nevyřčena.“⁸⁹

Tvrzení, že i ten nejnižší organismus touží po potěšení a obává se bolesti, je ale pouze hypotézou a na hypotézách nemůže být založena žádná morální teorie. Nemůžeme totiž očekávat, že by naše domněnky přijali i ostatní lidé. Je navíc otázkou, zda tato hypotéza Schweitzerovu etiku spíše nepodkopává, místo aby ji podporovala. Je-li totiž vůle k životu východiskem pro připsání morálního statusu a znamená-li vůle

⁸⁷ SCHWEITZER, Albert. *Nauka úcty k životu*. Op. cit., s. 45.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ SCHWEITZER, Albert a Antje Bultmann LEMKE. *Out of my life and thought: an autobiography*. Op. cit., s. 156.

k životu zároveň s entenci (ve smyslu schopnosti organismu cítit a vnímat, mít určitý druh subjektivních zkušeností, které mu mohou přinášet potěšení i bolest), pak nemohou mít morální status všechny živé organismy. Je totiž velice nepravděpodobné, že by měly všechny živé organismy vůli k životu spojenou se schopností cítit potěšení nebo bolest. Pocit bolesti může být způsoben pouze událostí v mozku, a to poté, co do něj za pomoci nervové soustavy doputují informace z nervových receptorů.⁹⁰ Bolest je proto vždy psychologickým stavem, nepříjemnou smyslovou a emocionální zkušeností, která je podmíněna fungující nervovou soustavou.⁹¹ Můžeme tedy předpokládat, že měňavky, trepky, plankton a další organismy bez nervové soustavy nic jako bolest necítí, a tím pádem ani nemohou mít vůli k životu obsahující prvky sentience. Hypotézu, že schopnost zažívat subjektivní stavy mají všechny živé organismy, proto nelze přijmout. Pouze bytosti, které mají vědomí, mohou mít nějaký druh subjektivních zkušeností (viz kapitola 6).

Vůli k životu, pokud o něčem takovém lze vůbec hovořit, lze proto u mnoha forem života chápat spíše metaforicky. Uvažme například diviznu velkokvětou. Jak se projevuje její vůle k životu? Dá se říct, že divizna má určité biologické potřeby a snaží se jich dosáhnout získáváním vody a živin z půdy. Tato snaha o dosažení životní biologické potřeby však nemůže být považována za vyjádření její vůle. Vůle, i ve svém nejslabším smyslu, předpokládá schopnost vědomé zkušenosti. Pokud entita postrádá vědomí, pak nezažívá věci, které se jí dějí. Tento požadavek mohou splnit pouze vnímající bytosti. Sofistikovanějším způsobem, jak by Schweitzer tvrzení o vnitřní hodnotě všech forem života mohl podpořit, by bylo říct, že jsou to entity, které mají své vlastní biologické dobro, o které usilují, i když si toho nejsou vědomy: pro diviznu může být dobré plně se vyvinout a vzkvétat jako biologický organismus, i když to nemůže zažít. I toto tvrzení by však bylo problematické. Pokud entita nemůže zažít své vlastní dobro, je skutečně její vlastní? Rozkvět divizny může být instrumentálně dobrý kvůli svému dopadu na ekosystém nebo na

⁹⁰ Srov. SEARLE, John R. *Mysl, mozek a věda*. Praha: Mladá fronta, 1994. Váhy (Mladá fronta), s. 18-20.

⁹¹ IASP Terminology: Pain. *The International Association for the Study of Pain* [online]. [cit. 2018-09-03]. Dostupné z: <https://www.iasp-pain.org/terminology?&navItemNumber=576#Pain>

krásu krajiny, ale to ještě neznamena, že je skutečně dobrý pro samotnou diviznu.⁹² „Necítcí organismy mohou mít potřeby, a tím i vlastní dobro, ale toto není dobro založené na zkušenostech; nezažívají nic nepříjemného, když jsou jejich potřeby mařeny, nic příjemného, když jsou jejich potřeby uspokojeny. V důsledku toho jim nemůže ‚vadit‘, co se jim děje způsobem, jakým to může ‚vadit‘ vnímajícím bytostem,“⁹³ tvrdí Mary Anne Warrenová. To znamená, že entity, které nejsou při vědomí (a tím pádem nejsou schopny vnímat), sice mohou být fyzicky poškozeny, ale újma jim přesto nevznikne. Postrádají totiž zájmy, o jejichž naplnění bychom je jejich poškozením nebo zničením připravili. Nemáme k nim proto přímé morální závazky – nemůže jim být ublíženo.⁹⁴

Má druhá námitka se týká Schweitzerova požadavku na homogenitu morální komunity, v níž by měly stejný morální status všechny živé organismy, včetně lidí, zvířat, rostlin, ale například i bakterií. Takovéto absolutní pojetí etiky, které pokládá každý život za rovnocenný, by totiž mělo velice absurdní následky. Zvažme následující příklad.

Nemocnice U svatého Alberta. Představme si zvíře, například psa Pluta, který čelí bakteriální infekci. Bakterie se v jeho těle rychle množí a způsobují mu vážné onemocnění. K dispozici je účinná léčba antibiotiky, nacházíme se však v nemocnici U svatého Alberta, která přijala biocentrická kritéria a její etická komise rozhodla, že bakterie mají stejný morální status jako pacient Pluto. A protože by léčba znamenala likvidaci velkého množství bakterií, nechá se Pluto na infekci zemřít. Pokud si stejně jako etická komise biocentrické nemocnice U svatého Alberta myslíme, že všechny formy života by měly být respektovány proto, že jsou z biologického hlediska naživu, neměli bychom proti jejich rozhodnutí nic namítat. Nyní si ale představme, že se do této nemocnice místo infikovaného psa Pluta dostane člověk, například Petr. Etická komise přijala biocentrická kritéria a ta by měla aplikovat na všechny živé bytosti (vytvoření obecně platných hodnotových rozdílů mezi živými bytostmi by totiž nebylo spravedlivé). A protože by léčba opět znamenala likvidaci velkého množství bakterií, nechá se i Petr na

⁹² Why we should give moral consideration to sentient beings, rather than living beings. *Animal Ethics* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://www.animal-ethics.org/give-moral-consideration-sentient-beings-rather-living-beings/>

⁹³ WARREN, Mary Anne. *Moral status: obligations to persons and other living things*. Op. cit., s. 67.

⁹⁴ To samozřejmě neznamena, že nám v souvislosti s nimi nemohou vznikat nepřímé povinnosti.

infekci zemřít, přestože se jedná o člověka.

Většina lidí by tento závěr pravděpodobně považovala za nesmyslný a kontraintuitivní. Příkladů lze však najít mnohem více. Sám Schweitzer například tvrdí, že „rolník, který na své louce pokosil tisíce květů za potravu svým kravám, ať se má na pozoru, aby na zpáteční cestě v bezmyšlenkovité kratochvíli neuťal květ na pokraji cesty, neboť tím by se prohřešil na životě aniž by byl pod tlakem nutnosti.“⁹⁵ Můžeme však považovat zabití plně vědomé, cítící bytosti za legitimní, ale utržení rostliny za neuctivé? Chce-li rolník udržet krávy při životě, musí je krmit. Je ale vysoce rozporuplné, zda jedná pod tlakem nutnosti, když je krmí jen proto, aby je následně zabil a rozprodal jejich maso a kůži. Má-li každý živý organismus stejnou hodnotu, můžeme tento problém dovést ještě dále: může chudý člověk, žijící na ulici, zužovaný hladem a zimou, zabít bohatého kolemjdoucího a vzít si jeho peníze a šaty? Tento bezdomovec je také pod tlakem nutnosti, možná ještě větším než zmiňovaný rolník. A pokud by se rozhodl kolemjdoucího zabít, v souladu se Schweitzerovou etikou bychom měli říct, že se pouze podřídil nutnosti škodit životu a ničit jej, čímž mu sice vznikl pocit viny, ale ne větší, než kdyby zašlápl brouka. Je-li totiž každý život *stejně posvátný* a je-li i přesto jeho poškozování a ničení nezbytné, není zde naprosto žádný důvod dávat jednomu životu přednost před druhým. Zůstává tedy otázkou, zda by Schweitzerova teorie nevedla paradoxně spíše k tomu, že bychom považovali každý život za *stejně bezcenný*.

Z výše uvedených důvodů shledávám Schweitzerovu etickou teorii jako zcela vágní, neboť nám neposkytuje žádné konkrétní hranice toho, co je, a co není přijatelné. Pouze nás odkazuje na pocit viny, pramenící z každého poškození či zničení života. Je-li však utržení rostliny morálně stejně špatné jako zabití člověka, pak likvidace plevelu v záhonech činí ze zahradníků masové vrahy, ne-li přímo strůjce genocidy. I kdybychom tyto normativní závěry nepokládali za kontraintuitivní, málokdo by asi zvládl s tak nepřiměřeným pocitem viny žít. Podle Schweitzera nás ale skutečnost, že ideály jeho etiky nejsou nikdy plně dosažitelné, neospravedlňuje k tomu, abychom se o jejich dosažení nepokoušeli. Každá etika po

⁹⁵ SCHWEITZER, Albert. *Nauka úcty k životu*. Op. cit., s. 64-65.

nás podle něj musí žádat to, co je nad naše síly.⁹⁶ Je však otázkou, zda lidé, jimž je řečeno, že musí splňovat nedosažitelné morální standardy, nedospějí k závěru, že morálka je pouze soubor pokryteckých frází, které nemůže žádný rozumný člověk brát vážně.⁹⁷

4.3 | PROČ BYCHOM MĚLI BRÁT MORÁLNÍ OHLEDY NA VNÍMAJÍCÍ BYTOSTI SPÍŠE NEŽ NA VŠECHNY FORMY ŽIVOTA. NAMÍSTO ZÁVĚRU

V této kapitole jsem obhájil první tezi mé disertační práce, že **biologický život představuje příliš široké kritérium morálního statusu**, neboť do morální komunity zahrnuje i takové entity, kterým nemůže být způsobena újma a tím pádem nemá smysl hodnotit naše jednání vůči nim prostřednictvím etických pojmů. Organismům, které nezažívají nic nepříjemného nebo příjemného, Schweitzer navíc přiznává stejný morální status jako lidem nebo zvířatům, schopným zakoušet mnoho forem potěšení a utrpení. Morální komunitu totiž chápe jako homogenní celek a odmítá vést dělicí čáru mezi různými životy. Kromě hypotézy, že vůle k životu obsahující prvky sentience je metafyzickým centrem každého živého organismu, však nedokáže vysvětlit, proč by měl být „pouhý“ život morálně relevantní vlastností. Být naživu je pro něj zkrátka jedinou podmínkou, kterou musí entita splňovat, aby morálním aktérům vůči ní vznikaly nějaké povinnosti. Zvažme však ještě jeden příklad.

Předpokládejme, že jsme měli nehodu a utrpěli jsme takové poranění mozku, které způsobilo nevratnou ztrátu našeho vědomí. Neexistuje absolutně žádná šance, že se ještě někdy probudíme. Naše tělo je však z biologického hlediska stále naživu. Byla by pro nás taková forma života cenná? Jsem přesvědčen, že nebyla. Neměli bychom totiž žádnou mysl, kterou bychom její hodnotu mohli reflektovat. Stále by však kolem nás byli ostatní lidé, naši příbuzní, známí, lékaři a tak dále. Chtěli bychom, aby lékaři drželi naši prázdnou fyzickou schránku při životě, ať to

⁹⁶ SCHWEITZER, Albert a Predrag CICOVACKI. *Albert Schweitzer's ethical vision: a sourcebook*. Op. cit., 2009, s. 159.

⁹⁷ Srov. WARREN, Mary Anne. *Moral status: obligations to persons and other living things*. Op. cit., s. 14.

stojí, co to stojí, přestože by věděli, že neexistuje absolutně žádná šance, že budeme ještě někdy při vědomí?⁹⁸ Dovoluji si tvrdit, že odpověď většiny z nás by zněla nejspíše negativně. Ačkoli je totiž biologický život nutnou podmínkou naší existence, sám o sobě nestačí. To, co činí náš život cenným, je skutečnost, že máme vědomí a určitý druh zkušeností spíše než to, že jsme „pouze“ naživu. Být z biologického naživu, ale nebýt (již nikdy) při vědomí, by znamenalo, že postrádáme jakékoli zájmy, o jejichž naplnění by nás mohl někdo připravit. Místo toho, zda je entita z biologického hlediska naživu, bychom se tedy měli ptát, zda je schopna mít pozitivní a negativní zkušenosti, které jí mohou přinášet potěšení a bolest. Jen v takovém případě lze totiž o nějakých zájmech – a zároveň možné újmě – hovořit.

⁹⁸ Například prostřednictvím nějakého obdobného nástroje, jakým je institut dříve vysloveného přání, který umožňuje lidem předem vyjádřit svou vůli pro případ, že se v budoucnu dostanou do stavu, ve kterém o sobě již nebudou moci rozhodovat sami.

DRUHÁ KRAJNOST: MORÁLNÍ STATUS POUZE PRO LIDSKÉ BYTOSTI

V předchozí kapitole jsem se věnoval prvnímu krajnímu postoji, podle kterého náleží do morální komunity naprosto všechny živé organismy, včetně lidí, zvířat, rostlin, bakterií a tak dále. Nyní se zaměřím na druhou krajnost, která však ve filosofickém diskursu zaujímá mnohem dominantnější postavení. Celými dějinami filosofie se totiž jako červená nit vine přesvědčení, že lidské bytosti jsou exkluzivními členy morálního společenství, a to díky své racionalitě. Původ tohoto přesvědčení lze vysledovat již v antickém Řecku, kde se filosoficky samozřejmým stal názor, že morálně relevantním rozdílem mezi lidmi a ostatními živými bytostmi je rozum a schopnost utvářet si domněnky.⁹⁹ Racionalita jakožto morálně relevantní vlastnost je od té doby vykládána různými způsoby, od schopnosti myslet, užívat jazyk, jednat na základě rozvahy nebo morálně reflektovat důvody svého jednání až po schopnost domluvit se na určitých pravidlech a ta dodržovat.¹⁰⁰ Všechny tyto vlastnosti jsou dodnes mnohými chápány jako dělicí čára mezi lidmi, kteří si morální ohledy zaslouží, a zvířaty, která nikoli.

⁹⁹ Filosofie starověkého Řecka samozřejmě nepředstavuje jednotnou tradici a ve vztahu k ostatním zvířatům v ní lze nalézt výjimky. Jednou takovou je například Pythagoras, zřejmě první filosof, který se zabýval srovnáním hodnoty lidských a zvířecích duší a pokládal je za sobě rovné. On a jeho následovníci věřili v nesmrtelnost duší a jejich stěhování ze zvířat do lidí nebo naopak, což je vedlo k hluboké úctě ke všem živým bytostem a nejspíše také k vegetariánství – zabitím a snědením zvířete by totiž mohli zároveň zabít a sníst například svého předka. Srov. TAYLOR, Angus. *Animals and ethics: an overview of the philosophical debate*. Orchard Park, NY: Broadview, 2003, s. 34.

¹⁰⁰ Budu-li v té kapitole mluvit o racionalitě, budu ji chápat jedním z těchto způsobů, nebude-li uvedeno jinak.

V této kapitole představím ty nejdůležitější interpretace racionality jakožto kritéria morálního statusu. Svou pozornost zaměřím na argumentaci Reného Descarta, Immanuela Kanta a Petera Carrutherse, kteří sdílejí přesvědčení, že přímé povinnosti máme pouze k lidským bytostem. Prostřednictvím argumentu marginálními případy lidských bytostí zpochybním jejich tvrzení, že pouze lidé si zaslouží morální status. Zároveň obhájím druhou tezi mé disertační práce, že **racionalita (rozum, jazyk, morální autonomie, schopnost reciprocity) představuje příliš úzké kritérium morálního statusu**. Závěr kapitoly věnuji kritice speciesismu.

5.1 | RENÉ DESCARTES: NEMYSLÍM, TEDY NEJSEM (ČLENEM MORÁLNÍ KOMUNITY)¹⁰¹

V dějinách filosofie nejspíše nenalezneme výraznější popření mentálních stavů zvířat, včetně jejich schopnosti cítit bolest, než jaké provedl René Descartes. Myšlenka, že by zvíře mohlo mít morální status, by pro něj byla zřejmě stejně nesmyslná jako myšlenka, že by mohly mít morální status například hodiny. Hodiny podle něj totiž nejsou ničím jiným než pouhým – i když velice složitým – strojem, stejně jako zvířata. Na základě čeho tak soudí? Tento francouzský myslitel nikdy nenapsal pojednání věnované výhradně etice, chceme-li však pochopit, jaké vlastnosti pokládal za nutné a postačující pro připsání morálního statusu (a proč ho zvířatům na rozdíl od lidí upíral), musíme svou pozornost zaměřit nejprve na jeho ontologický dualismus.

Základ Descartovy dualistické ontologie spočívá v absolutním rozlišování hmoty (*res extensa*) a ducha (*res cogitans*).¹⁰² A zatímco tímto prismatem lze na lidské i zvířecí tělo pohlížet stejně (totiž jako na biologický stroj, který podléhá čistě zákonům mechaniky), člověka jako celek podle Descarta nelze redukovat na pouhý mechanismus. Člověk je podle něj především myslící substancí, a kromě svého těla má také nehmotnou duši – nesmrtelnou substancí stvořenou Bohem, která je

¹⁰¹ Tato kapitola již s úpravami vyšla jako článek. MILKO, Michal. Revoluce v evoluční biologii jako počátek revoluce morální. *ERGOT: Revue pro filosofii a společenské vědy*. 2017, 2, 31-44. Dostupné také z: <https://ergotsite.files.wordpress.com/2017/09/ergot-02-17.pdf>

¹⁰² BURGAT, Florence. *Svoboda a neklid zvířecího života*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2018. Myšlení současnosti, s. 101.

příčinou všech jeho mentálních stavů a je na fyzickém těle zcela nezávislá.¹⁰³ A aniž by Descartes dokázal uspokojivě vysvětlit, jak na sebe mohou tyto dvě absolutně odlišné substance působit, tvrdí, že člo věk je jedinou bytostí, ve které k výjimečnému spojení těla (*res extensa*) a nesmrtelné duše (*res cogitans*) dochází. Všechny ostatní objekty světa jsou pouze neoduševnělou, nemyslicí hmotou – včetně zvířat, která mají jen své hmotné tělo. A pokud bychom přece jen trvali na tom, že i zvířata nějakou duší mají, Descartes by nám nejspíše odpověděl, že jedinou duší, kterou jim lze přiznat (přestože se pro ně tento termín vůbec nehodí – jediná duše, kterou Descartes uznává, je duše myslící, kterou má pouze člověk, a to je navíc duše křesťanská),¹⁰⁴ je duše materiální, a tou je krev. Ta však nemůže být příčinou žádných mentálních stavů, ale je pouze pohonnou hmotou biologického stroje. A jelikož je v Descartově ontologii nehmotné nadřazené hmotnému (čím méně je bytost závislá na hmotě, tím je dokonalejší),¹⁰⁵ patří vše, co nemá duši – včetně zvířat –, k nejnižšímu řádu bytí a není hodno žádných morálních ohledů.

Spojení křesťanské doktríny, podle které zvířata nemají nesmrtelnou duši s Descartovým tvrzením, že pouze nesmrtelná duše je příčinou veškerých mentálních stavů, vede k mimořádně radikálnímu závěru: nemají-li zvířata duši, pak nejen, že nemají mentální stavy a nejsou schopna myslet, ale nejsou navíc schopna cítit ani vnímat, nemohou pociťovat radost ani bolest. Je-li tedy tělo zvířete zraněno a chová se, jako by cítilo bolest, musíme si jeho reakci vykládat jako čistě mechanickou reakci živočišného organismu na fyzický podnět – zvíře ve skutečnosti nic nepociťuje, neboť afekt bolesti může vyvolat odezvu pouze v myslící instanci, a „bez reflexivní reakce ducha na tělesný vjem tento vjem jakoby neexistuje,“¹⁰⁶ vysvětluje Florence Burgatová karteziánské přesvědčení, podle kterého je k zakoušení bolesti zapotřebí, aby bylo jako takové i myšleno.¹⁰⁷ Toto vysvětlení značně ovlivnilo lidský přístup ke zvířatům. Našemu zacházení s nimi totiž

¹⁰³ STEINER, Gary. *Anthropocentrism and its discontents: the moral status of animals in the history of western philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2010, s. 138.

¹⁰⁴ BURGAT, Florence. *Svoboda a neklid zvířecího života*. Op. cit., s. 67.

¹⁰⁵ STEINER, Gary. *Anthropocentrism and its discontents: the moral status of animals in the history of western philosophy*. Op. cit., s. 135.

¹⁰⁶ BURGAT, Florence. *Svoboda a neklid zvířecího života*. Op. cit., s. 90.

¹⁰⁷ *Ibid.*, s. 88.

nekladlo naprosto žádné limity, což umožnilo nárůst pokusů na zvířatech, zejména vivisekcí:

„[Karteziánští vědci] s naprostou lhostejností tloukli psy a dělali si legraci z těch, kteří ta stvoření litovali, jako kdyby cítila bolest. Tvrdili, že živočichové jsou jako hodiny, že nářek, který se při úderu ozývá, je pouze zvuk pocházející ze zasažené pružinky, ale tělo jako celek nic necítí. Hřebíky přibíjeli nebohá zvířata za všechny čtyři tlapky k desce a prováděli na nich vivisekci, aby spatřili cirkulaci krve, která byla skvělým předmětem rozhovoru.“¹⁰⁸

V podkapitole 2.3 bylo řečeno, že kritérium morálního statusu se musí týkat vlastnosti nebo vlastností, jež jsou morálně relevantní a zároveň empiricky ověřitelné. Přítomnost nesmrtelné křesťanské duše, generující mentální stavy, však empiricky ověřitelnou vlastností není, a jako taková se proto nemůže stát platným kritériem morálního statusu (bez ohledu na to, zda ji někdo pokládá za morálně relevantní – v takovém případě totiž splňuje pouze jednu ze dvou nutných podmínek). Otázku, zda existuje nesmrtelná křesťanská duše, může zodpovědět pouze osobní víra. Osobní vírou ale nemůžeme ve věci odebrání morálního statusu argumentovat: nejen, že 1) nemůžeme chtít, aby druzí lidé přijali naši osobní víru v nehmotnou a vědecky nezkoumatelnou entitu – o které navíc tvrdíme, že ji mají jen některé bytosti – a podřídili jí svou morálku; ale 2) naše osobní víra nemůže zapříčinit to, že bytosti, které z morální komunity vyloučíme, přestanou například cítit bolest – je-li bytost sentientní, bude cítit bolest bez ohledu na to, čemu věříme. Kritérium morálního statusu musí být proto odvislé od jiné vlastnosti, než je empiricky neověřitelná přítomnost nesmrtelné křesťanské duše generující mentální stavy. Jakou jinou vlastnost by si mohl Descartes (nebo nějaký jeho následovník) zvolit, aby dokázal, že lidé si morální ohledy zaslouží, zatímco ostatní zvířata nikoli? Mohl by si zvolit například jen přítomnost mentálních stavů – jejich přítomnost totiž lze empiricky ověřit a pokud se Descartovi (nebo nějakému jeho následovníkovi) podaří prokázat, že 1) zvířata mentální stavy nemají; a že 2) mentální stavy jsou morálně relevantní vlastností; pak by to k jejich vyloučení z morální komunity

¹⁰⁸ ROSENFELD, Leonora Cohen. *From beast-machine to man-machine: animal soul in French letters from Descartes to La Mettrie*. New York: Octagon Books, 1968, s. 54.

mohlo stačit. Věnujme se nyní tedy Descartovým argumentům, které mají popření mentálních stavů zvířat podpořit bez toho, aniž by se přitom odvolávaly na absenci nesmrtné duše (přestože s ní samozřejmě úzce souvisejí).

Hlavní argumenty proti mentálním stavům zvířat Descartes předkládá v *Rozpravě o metodě*.¹⁰⁹ V tomto svém vrcholném díle představuje mimo jiné také svou metodickou skepsi, která ho vede nejdříve k pochybnostem naprosto o všem (okolní svět nemusí existovat, smysly nebo nějaký zlý démon mě mohou klamat, vše se mi může jen zdát), aby ho nakonec dovedla ke zjištění, že o jednom pochybovat nelze: pokud pochybuji, pak myslím. A pokud myslím, nelze mě ve chvíli, kdy myslím, považovat za neexistujícího.¹¹⁰ Z tohoto skeptického hlediska mohou ostatní tvorové prokázat svou existenci tehdy a pouze tehdy, pokud demonstrují svou schopnost mentální aktivity.¹¹¹ Zvířata však – ve valné většině případů – nejsou schopna užívat (lidský) jazyk smysluplným způsobem k tomu, aby vyjádřila své myšlenky. A právě skutečnost, že zvířata nemají řeč ve smyslu racionálního diskurzu, je podle Descarta prvním důkazem toho, že nemyslí (tedy nemají mentální stavy):

„Je to pozoruhodná věc, že není tak tupých a hloupých lidí, nevyjímajíc ani šílence, aby nebyli schopni sestavit dohromady různá slova a složit z nich řeč, kterou by vyjádřili své myšlenky; a že naopak není vůbec zvířete, nechť by bylo sebedokonalejší a za sebešťastnějších okolností zrozené, jež by činilo podobně.“¹¹²

Mohli bychom namítat, že neschopnost zvířat mluvit je dána absencí potřebných tělesných orgánů, ale Descartes má za to, že podobně tělesně znevýhodnění jsou například i hluchoněmí lidé, kteří si i přesto dokážou osvojit znakovou řeč nebo jiné prostředky, jak sdělit, co mají na mysli.¹¹³ U zvířat však nic podobného

¹⁰⁹ DESCARTES, René. *Rozprava o metodě, jak správně vésti svůj rozum a hledati pravdu ve vědách*. Praha: Jan Laichter, 1933, s. 60-61.

¹¹⁰ „Výpověď: Já jsem, já existuji, je nutně pravdivá, kdykoli ji pronesu nebo pojmu myslí.“ DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii: námitky a autorovy odpovědi*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 28.

¹¹¹ DOLEŽAL, Adam. *Vývoj filosofické argumentace ve věci morálního statusu zvířat*. Op. cit., s. 67.

¹¹² DESCARTES, René. *Rozprava o metodě, jak správně vésti svůj rozum a hledati pravdu ve vědách*. Op. cit., s. 61.

¹¹³ HRÍBEK, Tomáš. *Pojem animální mysli* in: MÜLLEROVÁ, Hana, David ČERNÝ a Adam DOLEŽAL. *Kapitoly o právech zvířat: „my a oni“ z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva*. Praha: Academia, 2016, s. 252.

nepozorujeme, a „to nedokazuje toliko, že zvířata mají méně rozumu než lidé (...), nýbrž že ho nemají vůbec,“¹¹⁴ tvrdí Descartes, podle kterého je jazyk empirickou evidencí přítomnosti mentálních stavů, a neschopnost zvířat mluvit je tím pádem důkazem toho, že nemyslí, ale jednájí pouze podle vrozených instinktů.¹¹⁵ Descartes sice uznává, že zvířata umí dělat mnoho jiných věcí lépe než my. Chápe to však jako další (druhý) argument pro své tvrzení, že se jedná pouze o biologické automaty, jednájící přirozeně a mechanicky: kdyby existovaly stroje, jež by měly „orgány a vnější vzhled opice nebo jiného nerozumného zvířete,“¹¹⁶ podle Descarta bychom mezi nimi a skutečnými zvířaty nepoznali rozdíl; kdyby však existovaly stroje, jež by byly podobné lidem, poznali bychom, že nejsou skutečnými lidmi. Dříve, nebo později by vyšlo najevo, že nejednájí pod vlivem rozumu. Jen inteligence totiž může chybovat, ale stroj je naprogramován tak, aby fungoval pokud možno co bezchybně – ať už jde o stroj, jež byl „vytvořen rukama božíma“¹¹⁷ (tedy zvíře), nebo o stroj vytvořený člověkem, jako například hodiny, které měří čas přesněji než náš úsudek:

„Ačkoli je mnoho zvířat, jež projevují více dovednosti než my v některých svých úkonech, vidíme přesto, že tatáž zvířata ji neosvědčují vůbec v mnohých jiných: takže to, co činí lépe než my, nedokazuje, že mají ducha; neboť podle toho by ho měla více než kdokoli z nás a jednala by lépe ve všem; spíše to však dokazuje, že ho nemají vůbec, a že to příroda v nich působí podle uspořádání jejich orgánů: právě jako vidíme, že hodiny, složené jen z koleček a per, mohou počítati hodiny a měřiti čas přesněji než my s veškerou svou rozumovostí.“¹¹⁸

Tyto dvě domněnky – tedy že 1) zvířata nemohou používat jazyk smysluplným a inovativním způsobem; a že 2) zvířata ve svém chování nevykazují žádnou

¹¹⁴ DESCARTES, René. *Rozprava o metodě, jak správně vésti svůj rozum a hledati pravdu ve vědách*. Op. cit., s. 61.

¹¹⁵ Například opice, když pohřbívají své zemřelé společníky a truchlí za ně, jsou podle Descarta vedeni naprosto stejnými instinkty, který velí psům nebo kočkám zahrabávat do země své exkrementy.
DESCARTES, René. *The philosophical writings of Descartes*. New York: Cambridge University Press, 1991, s. 304.

¹¹⁶ DESCARTES, René. *Rozprava o metodě, jak správně vésti svůj rozum a hledati pravdu ve vědách*. Op. cit., s. 60.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid., s. 62.

flexibilitu, ale jednájí čistě mechanicky – byly pro Descarta důkazem, že zvířata kromě toho, že nemají duši, nemají ani mentální stavy, a jsou tím pádem zcela jiného druhu než my. Podařilo se však Descartovi úspěšně prokázat, že zvířata mentální stavy nemají? Ne tak docela. Zatímco v 17. nebo 18. století bychom možná jeho argumenty mohli brát vážně, dnes již máme k dispozici nespočet experimentů souvisejících s prožíváním bolesti, které potvrzují, že mezi bytostí s mentálními stavy můžeme s vysokou mírou jistoty počítat všechny savce (včetně lidí, psů, koček, ale i takzvaných hospodářských nebo pokusných zvířat), ale i mnoho dalších obratlovců a velký počet bezobratlých, jako například olihně nebo chobotnice (výsledkům těchto pokusů se důkladně věnuji v podkapitole 6.5).¹¹⁹ Bylo by samozřejmě nesmyslné Descartovi vyčítat, že s výsledky těchto experimentů nebyl obeznámen, stejně jako například s Darwinovou evoluční teorií, která byla publikována až po jeho smrti. Je ovšem nutné podotknout, že ani mezi Descartovými současníky nebyli všichni ochotni jeho závěry přijmout. Jedním z nich byl například francouzský kněz a filosof Pierre Gassendi.

Gassendi se snažil Descarta přesvědčit o tom, že zvířata mají jak duši, tak mentální stavy. Vracel se přitom k Aristotelově členění duše a pocity řadil k její smyslové části. A jelikož podle něj smyslové vnímání zvířat není nepodobné tomu našemu, nazýval ho také myšlením. Tvrdil, že i kdyby zvířata neměla schopnost myslet ve stejném rozsahu jako my, rozdíl v jejich a našem myšlení je pouze ve stupni. Člověk je podle něj možná nejdůležitějším zvířetem, ale i přesto je stále zvířetem, a jeho vnímání je tudíž založeno na stejném principu jako vnímání ostatních zvířat.¹²⁰ „Chcete-li prokázat, že je vaše přirozenost odlišná (tedy nehmotná, jak tvrdíte), musíte provést nějaký úkon, který bude zcela jiného druhu než ty úkony, které provádí zvířata,“¹²¹ píše Gassendi v dopise adresovaném

¹¹⁹ DEGRAZIA, David. Sentience and Consciousness as Bases for Attributing Interests and Moral Status: Considering the Evidence and Speculating Slightly Beyond. In: JOHNSON, L. Syd M., Andrew FENTON, Adam SHRIVER. *Neuroethics and Nonhuman Animals (Advances in Neuroethics)*. Springer, 2020.

¹²⁰ Gassendi například tvrdí, že pokud jsme schopni vytvořit si úsudek o lidech, z nichž vidíme jen klobouky a kabáty, ale je samotné nevidíme, pak musíme říct, že i pes si vytváří úsudek, když vidí nikoli svého pána, ale jen jeho klobouk nebo oblečení. DESCARTES, René. *The philosophical writings of Descartes*. Op. cit., s. 190.

¹²¹ *Ibid.*, s. 188.

Descartovi:

„Tvrďte, že zvířata nemají rozum. Samozřejmě, že nemají lidský rozum, ale mají vlastní druh rozumu... Můžete tvrdit, že nepoužívají racionální argumenty. I když ale nemyslí tak dokonale nebo o tolika věcech jako člověk, tak přesto myslí, a rozdíl v jejich a našem myšlení se zdá být pouze ve stupni. Můžete tvrdit, že nehovoří. A přestože nepoužívají lidskou řeč (protože samozřejmě nejsou lidskými bytostmi), tak mají řeč vlastní, kterou se dorozumívají stejně jako my. Můžete tvrdit, že dokonce i blouznivý člověk je schopen sestavit dohromady slova, aby vyjádřil své myšlenky, což ani nejmoudřejší ze zvířat nedokáže. Rozhodně ale nejste spravedlivý, pokud očekáváte, že zvířata budou používat lidský jazyk a nejste připraven zvážit, zda nemají svůj vlastní.“¹²²

Darwinova evoluční teorie, jež byla následně potvrzena také vědou o genetice, nakonec prokázala, že Gassendi měl v mnoha ohledech pravdu. Následující exkurz proto věnuje právě evoluční teorii a neinvazivním experimentům, které Darwinovu teorii v mnohém předčily a neustále nám dokazují, že rozdíl v mysli mezi námi a ostatními zvířaty není ve skutečnosti takový, jak Descartes předpokládal.

EXKURZ: STROJE, NEBO PŘÍBUZNÍ?

Podle Darwinovy evoluční teorie, jejíž obecnou podobu představil poprvé roku 1859, se organismy přizpůsobují svým životním podmínkám a přežijí jen ty, které to dokážou nejlépe. V populaci pak převládnu jen ta nejvhodnější přizpůsobení a vznikají tím nové druhy, které se v čase dále vyvíjejí a mění. A zatímco se v roce 1859 Darwin ještě nezmiňuje o vzniku žádného konkrétního druhu a důmyslně se vyhýbá také diskusím o tom, zda by se jeho teorie mohla týkat i lidí, v roce 1871, kdy již mnozí vědci jeho obecnou teorii evoluce přijali, konečně vyjadřuje to, co bylo v jeho předchozím díle skryto: člověk je také zvíře a s ostatními zvířaty má společné předky.¹²³ Tradiční nazírání na dominanci lidstva a jeho jedinečnost bylo tímto Darwinovým vystoupením hluboce zpochybněno, stejně jako Descartovo přesvědčení, že lidská mysl je zcela jiného druhu než mysl zvířat. Mentální

¹²² Ibid., s. 189.

¹²³ SINGER, Peter. *Osvobození zvířat*. Op. cit., s. 220.

schopnosti podle Darwina totiž přecházejí v mnoha případech plynule z jednoho živočišného druhu na jiný.¹²⁴ A jelikož je člověk vývojovou větví ostatních živočichů, nejsou rozdíly v intelektu mezi ním, ostatními savci a dalšími obratlovci v *druhu*, nýbrž ve *stupni* nepřetržitého kontinua.¹²⁵ V mentálních schopnostech mezi lidmi a vyššími savci nenachází Darwin dokonce žádný zásadní rozdíl.¹²⁶

Vzhledem k evoluční teorii je velice nepravděpodobné, že by byl člověk jediným druhem, který má nějaké mentální stavy, je schopen cítit bolest, prožívat strach, nebo si dokonce uvědomovat sám sebe.¹²⁷ A skutečně, experimentální výzkumy v posledních několika letech prokazují, že schopnost sebeuvědomění má kromě lidí i mnoho ostatních savců, ale také některé druhy ptáků a ryb. Zvířata nejen, že využívají svůj odraz v zrcadle k čištění zad, na které si jinak nemohou vidět, ale „někteří jedinci se také podívají do zrcadla a dotknou se skvrny na čele, která jim tam byla namalována během spánku vyvolaného sedativy, kdy o sobě vůbec nevěděli,“¹²⁸ popisuje Mark Bekoff výsledky takzvaného zrcadlového testu, ve kterém se testuje sebeuvědomění zkoumaných subjektů v souvislosti s vizuálním vnímáním. Tímto testem a jeho různými obdobami prošli jak lidoopi, tak delfíni, kosatky, sloni, koně, straky, holubi a další druhy zvířat (otázce sebeuvědomění zvířat se důkladněji věnuji v podpodkapitole 6.5.8). Ano, mezi člověkem a kosatkou, slonem, koněm nebo holubem samozřejmě existují značné rozdíly, ale není důvod domnívat se, že by jejich mysl byla zcela jiného druhu než ta naše. Lze předpokládat, že například mysl šimpanzů – kteří jsou podle analýzy DNA jsou spolu s gorilami a orangutany našimi nejbližšími příbuznými¹²⁹ –, bude naší mysli podobnější než třeba mysl morčete, ale rozdíl mezi naší myslí a myslí morčete bude opět pouze ve stupni – ten může být v otázce sebeuvědomění velice podstatný, ale v otázce

¹²⁴ BEKOFF, Marc. *Na zvířatech záleží: biolog vysvětluje, proč zacházet se zvířaty s respektem a soucitem*. Praha: Triton, 2009, s. 65.

¹²⁵ DARWIN, Charles. *The descent of man, and selection in relation to sex* [online]. 1. vydání. London: John Murray, 1871, s. 105 [cit. 2018-09-03]. Dostupné z: <http://darwin-online.org.uk/content/frameset?pageseq=1&itemID=F937.1&viewtype=text>

¹²⁶ *Ibid.*, s. 35.

¹²⁷ BEKOFF, Marc. *Na zvířatech záleží: biolog vysvětluje, proč zacházet se zvířaty s respektem a soucitem*. Op. cit., s. 65.

¹²⁸ BEKOFF, Marc. *Na zvířatech záleží: biolog vysvětluje, proč zacházet se zvířaty s respektem a soucitem*. Op. cit., s. 78.

¹²⁹ TAYLOR, Angus. *Animals and ethics: an overview of the philosophical debate*. Op. cit., s. 50.

vnímání bolesti a existence dalších mentálních stavů nemusí hrát naprosto žádnou roli. K jejich existenci totiž není zapotřebí, aby byly jako takové reflektovány a aby se k nim subjekt vztahoval jako k předmětu svého vědomí (viz podkapitola 6.3).

Kromě nedostatečného sebeuvědomění se jako další důkaz toho, že mysl zvířat je zcela jiného druhu než ta naše, často argumentuje jejich neschopností komunikovat za pomoci řeči. I pro zastánce křesťánské tradice, Descarta a jeho následovníky, byla zvířata pro svou neschopnost mluvit považována za nemyslicí stroje bez mentálních stavů. Pro otázku morálního statusu je schopnost používat jazyk sice zcela irelevantní, ale za zmínku jistě stojí, že na základě Darwinovy přelomové publikace se začalo spekulovat i o jazyce zvířat. Darwin považoval jazyk za příznačně lidskou doménu, odmítal však myšlenku, že by jeho používání představovalo mezi lidmi a zvířaty nějakou nepřekonatelnou bariéru. Mnoho zvířat má podle něj stejné předpoklady, na základě kterých spolu lidé za pomoci řeči komunikují – jsou schopna abstraktního myšlení, stejně jako vytváření obecných pojmů.¹³⁰ Náš jazyk je podle Darwina odlišný od jazyku zvířat, jedná se však opět pouze o další stupeň ve vývoji komunikace, kterou mezi sebou mají i ostatní živočišné druhy.¹³¹ Například psouni preriovní nebo kočkodani, kteří využívají odlišná varovná volání pro různé predátory, dokazují, že jsou schopni se mezi sebou dorozumívat (podle některých autorů dokazují i to, že jsou schopni myslet).

„Dr. Con Slobodchikoff, biolog ze Severoarizonské univerzity, zjistil, že psouni Gunnisonovi využívají odlišné varovné signály pro jestráby, kojoty, domácí psy a pro lidi. Robert Seyfath a Dorothy Cheneyová z Pennsylvánské univerzity zase zjistili, že kočkodani vydávají odlišné zvuky pro hady (krajty), kteří útočí ze země, pro dravé savce, jako jsou levharti, a pro orly bojovné, kteří se za kořisti snášejí z oblohy. Zjistili, že kočkodani upozorňují ostatní členy tlupy na konkrétní typ blížícího se nebezpečí využitím odlišných varovných výkřiků. Ostatní členové tlupy na tyto výkřiky vhodně reagují (i když je pro ně daný predátor ještě neviditelný). Jestliže zaslechnou varovný signál označující levharta, vyšplhají na stromy a uchýlí se na tenké větve. Pokud zaslechnou varovné volání

¹³⁰ DARWIN, Charles. *The descent of man, and selection in relation to sex* [online]. 2. vydání. London: John Murray, 1882, s. 83 [cit. 2018-09-03]. Dostupné z: <http://darwin-online.org.uk/content/frameset?itemID=F955&viewtype=text&pageseq=1>

¹³¹ DOLEŽAL, Adam. Vývoj filosofické argumentace ve věci morálního statusu zvířat. Op. cit., s. 79.

označující orla, zmizí v husté vegetaci, a pokud uslyší hadí alarm, postaví se na zadní nohy a rozhlíží se kolem sebe.¹³²

Darwin, který nikdy netvrdil, že by zvířata byla schopna naučit se lidský jazyk a mluvit stejnou řečí jako my, by byl zřejmě překvapen výsledky mnoha experimentů, které proběhly ve dvacátém století a jeho teze o jazykových schopnostech zvířat nejen potvrdily, ale v mnohém dokonce i předčily. Irene Pepperbergová, známá především díky mnohaleté výzkumné práci v oblasti mezidruhové komunikace a srovnávací kognitivní psychologie, prokázala, že ptáci mají rozvinuté kognitivní schopnosti (někteří na stejné úrovni jako primáti) a papoušci jsou schopni vědomě komunikovat s člověkem pomocí jeho vlastní řeči: kromě toho, že se dovedou naučit vyslovovat lidská slova, dovedou si spoustu z nich spojovat s jejich významem. Slovní zásoba papouška Alexe, kterého Pepperbergová zkoumala 30 let, čítala na konci výzkumu 200–300 slov. Rozuměl pojmům „stejný“ a „odlišný“ a byl schopen odpovědět na otázky, jež se týkaly počtu, barvy, tvaru a složení předmětů, jež mu byly předkládány.¹³³ Zajímavý je také výzkum schopnosti řeči u lidoopů. Jejich hlasivky nejsou k mluvení fyzicky uzpůsobené, dokážou se však naučit znakovou řeč a prostřednictvím ní komunikovat. A to nejen s lidmi, ale i mezi sebou. Šimpanzí samice jménem Washoe, kterou studovali Roger a Debbi Foutsovi z Ústřední washingtonské univerzity, se dokázala naučit 350 slov znakového jazyka a 250 z nich byla schopna správně používat k tvoření vět, včetně sdělení o sobě samé. Tyto znaky následně učila i své adoptované mládě.¹³⁴ Nejspíše nejvýznamnější experiment tohoto druhu proběhl s gorilou Koko, která prostřednictvím znakové řeči sdělovala své myšlenky a pocity. Naučila se kolem 1 000 znaků a rozuměla 2 000 slovům mluvené angličtiny. Její inteligenční kvocient byl naměřen mezi 85 až 95 body.¹³⁵ Průměrné IQ obyvatel

¹³² BEKOFF, Marc. Na zvířatech záleží: biolog vysvětluje, proč zacházet se zvířaty s respektem a soucitem. Op. cit., s. 69.

¹³³ Ibid, s. 69-70.

¹³⁴ BEKOFF, Marc. *Encyclopedia of animal rights and animal welfare: Second Edition*. California: Greenwood Press, 2010, s.112-116.

¹³⁵ Podle Stevena Fischera byl však tento test nastaven až příliš antropocentricky a Koko se tak dopustila několika „chyb“. Například v odpovědi na otázku, kam se ukrýváme před deštěm, uvedla strom a nikoliv dům. Její skutečné IQ tak mohlo být ještě vyšší. FISCHER, Steven. *A history of language*. London: Reaktion Books, 1999, s. 26-27.

Česka se přitom uvádí od 94,92¹³⁶ do 98 bodů.¹³⁷

Descartovy argumenty se tak ve světle evoluční teorie a experimentů, které její závěry potvrzují (a v mnohém i překonávají), ukazují jako neplatné. Naši blízcí příbuzní nejen, že mají mentální stavy, ale v některých případech jsou dokonce schopni je sdělovat. Kromě toho u nich lze pozorovat celou řadu dalších schopností, o nichž se předpokládalo, že patří výhradně lidským bytostem (komplexní řešení problémů, používání nástrojů, vědomé klamání, počítání a tak dále). Descartes a jeho následovníci by sice mohli napadnout průkaznost zrcadlového testu sebeuvědomění, stejně jako experimentů s komunikačními schopnostmi zvířat, nemohou ale popřít základní neuroanatomická a behaviorální fakta, z nichž vyplývá, že i ostatní zvířata jsou schopna zažívat alespoň některé z mnoha forem utrpení¹³⁸ (ostatní savci s námi sdílejí základní neurologickou architekturu, v níž k vědomému zpracování bolesti dochází).¹³⁹ Problematice vědomí, argumentům Descartových následovníků a dalším vědeckým důkazům animálního vědomí se budu věnovat v šesté kapitole.

5.2 | IMMANUEL KANT: LIDSKÉ BYTOSTI JAKO ÚČELY VE SVĚTĚ PROSTŘEDKŮ

Dalším významným představitelem myšlenky, že zvířata z důvodu své nedostatečné racionality zůstávají mimo morální komunitu, je Immanuel Kant. Přestože tento německý filosof nepředkládá žádné přímé argumenty pro morální postavení zvířat, mnoho autorů věří, že Kant, aniž by to bylo jeho záměrem, pokládá základy, na nichž lze morální komunitu o zástupce dalších živočišných druhů rozšířit. Tyto základy lze nalézt například v jádru kantovské verze kontraktualismu, pracující s myšlenkou společenské smlouvy, jejíž funkce není konstitutivní (jako

¹³⁶ LYNN, Richard a David BECKER. *The Intelligence of Nations*. London: Ulster Institute for Social Research, 2019, s. 72.

¹³⁷ LYNN, Richard a Tatu VANHANEN. *IQ and Global Inequality*. Augusta: Washington Summit Publishers, 2006, s. 53.

¹³⁸ Srov. DEGRAZIA, David. *Sentience and Consciousness as Bases for Attributing Interests and Moral Status: Considering the Evidence and Speculating Slightly Beyond*. Op. cit.

¹³⁹ SETH, Anil, Bernard BAARS a David EDELMAN. *Criteria for consciousness in humans and other mammals*. *Consciousness and Cognition*. 2005, 14(1), s. 123.

například v hobbesovské verzi kontraktualismu), ale spíše objevná: neurčuje obsah morálních principů, ale hraje roli určitého heuristického prostředku, který nám teprve umožňuje tento obsah objevit, podobně jako Kantův kategorický imperativ, který také neudává žádnou obsahovou podmínku mravního jednání, ale určuje jeho formu.¹⁴⁰ Způsobům, jakými lze do protektivní sféry kantovské verze kontraktualismu zahrnout všechny sentientní bytosti, se budu věnovat v deváté kapitole. V této kapitole představím samotnou myšlenku kategorického imperativu, ale i argumenty, na základě kterých Kant tvrdí, že lidské bytosti – jakožto rozumné a autonomní bytosti – jsou jedinými členy morální komunity. Uvidíme však, že pokud bychom tyto argumenty brali důsledně, museli bychom z morální komunity kromě zvířat vyloučit i mnoho „nerozumných“ a morálně neautonomních jedinců lidského druhu, což by nebylo nejen nespravedlivé, ale také v rozporu s našimi morálními intuicemi.

Kant, jako jeden z posledních představitelů osvícenství, nepovažuje rozum pouze za kritérium morálního statusu, ale staví na něm celou svou etickou teorii. Věří, že z jeho příkazů lze odvodit všeobecně platné morální normy. Tyto příkazy nazývá imperativy a dělí je na podmíněné (*hypotetické*) a nepodmíněné (*kategorické*). Podmíněný imperativ, jak už z jeho názvu vyplývá, je vždy ve vztahu k něčemu jinému: „Dělej X, jestliže chceš Y“. Podle tohoto imperativu například nemáme lhát nebo krást (X), jestliže si chceme zachovat svou čest (Y), případně pokud sami nechceme být obelháni nebo okradeni (Y). Podmíněný imperativ v tomto smyslu vyjadřuje to samé, co Zlaté pravidlo: „Co nechceš, aby ti jiní činili, nečiň ty jim.“¹⁴¹ Nepodmíněný imperativ však platí nezávisle na čemkoliv jiném, vždy a všude. Podle tohoto imperativu nemáme lhát nebo krást ani v případě, víme-li, že by nám takové jednání nepřineslo ani stín hanby, případně víme-li, že sami nemůžeme být nikdy obelháni nebo okradeni.¹⁴² A protože se objektivní morální normou může stát pouze to pravidlo, jež je bez vztahu k něčemu dalšímu, jako například k blahu

¹⁴⁰ ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. New York: Palgrave Macmillan, 2009, s. 118-175.

¹⁴¹ Bible, Tob 4,15.

¹⁴² Srov. KANT, Immanuel, Marina BARABAS a Pavel KOUBA, ed. *Základy metafyziky mravů*. Op. cit., s. 60.

jednajícího či jiné osoby,¹⁴³ nemůže být tato norma odvozena z hypotetického imperativu, neboť ten se vždy pojí s nějakou podmínkou, a tím pádem postrádá absolutní platnost. Kategorický imperativ je naproti tomu nepodmíněný a racionální sám o sobě, takže se všeobecně platnou morální normou stát může. A přestože ze své podstaty nemůže udávat žádnou obsahovou podmínku mravního jednání (jinak by byl zaměněn za imperativ hypotetický), může určovat formu mravního jednání.¹⁴⁴

„Jednej jen podle té maximy, u níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.“¹⁴⁵

Tak zní první formulace kategorického imperativu, jež přímo neurčuje, které účely jsou mravní, pouze vyžaduje, abychom před každým svým činem zvážili, zda chceme, aby podle stejné zásady (*maximy*) jednali všechny rozumné bytosti. Řídit se kategorickým imperativem a zvažovat například otázku úmyslného ublížení na zdraví, by tedy znamenalo, že druhým nebudeme úmyslně ubližovat, jestliže zároveň nechceme, aby se takové jednání stalo obecným zákonem – a jako rozumné bytosti nejspíše nechceme žít ve světě, kde by si všichni lidé navzájem úmyslně ubližovali. Podle Kanta lze obecný zákon vyjádřit i tímto způsobem: „Jednej tak, jako by se maxima tvého jednání měla stát skrze tvou vůli obecným přírodním zákonem.“¹⁴⁶ Jaký je tedy jeho rozsah? Můžeme říct, že jako rozumné bytosti, řídící se kategorickým imperativem, bychom neměli úmyslně ubližovat ani ostatním zvířatům (případně znečišťovat životní prostředí, odlesňovat pralesy a tak podobně), protože nemůžeme chtít, aby se takové jednání stalo obecným přírodním zákonem? Ano, podle Kanta můžeme. Ovšem ne kvůli přírodě nebo ostatním zvířatům a jejich zájmům, nýbrž jen a pouze kvůli lidem – jediným bytostem, vůči kterým nám mohou přímé povinnosti vznikat.¹⁴⁷ Přírodou totiž ve zmíněné

¹⁴³ TUGENDHAT, Ernst. *Přednášky o etice*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 36.

¹⁴⁴ SOBOTKA, Milan, Josef MOURAL a Milan ZNOJ. *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. Praha: Filosofia, 1994, s. 157.

¹⁴⁵ KANT, Immanuel, Marina BARABAS a Pavel KOUBA, ed. *Základy metafyziky mravů*. Op. cit., s. 40.

¹⁴⁶ *Ibid.*, s. 41.

¹⁴⁷ KANT, Immanuel. *The metaphysics of morals*. New York: Cambridge University Press, 1991, s. 237.

formulaci není myšlen žádný ekosystém, biosféra či dokonce celý svět, jež je předmětem zájmu přírodních věd, nýbrž svět lidských hodnot a mravních účelů. Zákony, které v tomto světě platí, jsou zákony upravující pouze mezilidské vztahy¹⁴⁸ – ostatní zvířata v nich mohou hrát maximálně roli prostředku, skrze který můžeme určité povinnosti vůči lidem nepřímou naplnit.

V podpodkapitole 9.1.1 uvidíme, že zákony, které morální aktéři přijímají a řídí se jimi, nemusí obsahovat přímé povinnosti pouze vůči morálním aktérům, ale také vůči bytostem, jež jsou pouze morálními příjemci; v opačném případě jsou totiž z morální komunity vyloučena nejen ostatní zvířata, ale také marginální případy lidských bytostí (viz podkapitola 5.4). Ještě před tím, než se budeme Kantově pojetí nepřímých povinností věnovat, je ale třeba zdůvodnit, proč ostatní zvířata z morální komunity vylučuje. V čem mezi nimi a námi spatřuje zásadní a morálně relevantní rozdíl? V jistém smyslu lze říct, že Kant přebírá karteziánský dualismus hmoty a ducha, který přetváří na dualismus „říše nutnosti“ (*přírodní zákony*) a „říše svobody“ (*mravní zákony*), rozhodně však nesouhlasí s Descartovou představou, že zvířata jsou pouhými automaty a naprosto odlišnými druhy bytostí. V *Kritice soudnosti* píše:

„Z podobnosti mezi působením zvířete, jehož důvod nemůžeme bezprostředně vnímat, a působením člověka, jehož jsme si bezprostředně vědomi, můžeme zcela správně usuzovat, že zvířata, stejně jako člověk, jednají podle představ a nejsou stroji, jak tvrdí Descartes, a že bez ohledu na jejich specifickou rozdílnost jsou živými bytostmi a jako takové jsou obecně příbuzné člověku.“¹⁴⁹

Zásadní morální rozdíl mezi lidmi a ostatními zvířaty Kant nachází jinde než Descartes, a to ve svobodné vůli. Vůle je podle něj svobodná tehdy, pokud nepodléhá žádnému jinému pravidlu než tomu, který si sama podle svého rozumu stanovila za obecný zákon.¹⁵⁰ Takovou vůli „jako mohutnost určovat sebe sama

¹⁴⁸ SOBOTKA, Milan, Josef MOURAL a Milan ZNOJ. *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. Op. cit., s. 160-161.

¹⁴⁹ KANT, Immanuel a Nicholas WALKER. *Critique of judgement*. New York: Oxford University Press, 2007, s. 293.

¹⁵⁰ SOBOTKA, Milan, Josef MOURAL a Milan ZNOJ. *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. Op. cit., s. 153.

k jednání podle představy jistých zákonů¹⁵¹ však zvířata na rozdíl od lidí postrádají – neurčují svou vůli pomocí rozumu, ale nechávají se ovládat instinkty a přirozenými pudy. Jejich jednání tak podléhá čistě přírodním zákonům: když se pes učí povely, vykonává je proto, že za správně provedený úkon dostane odměnu; a pokud pánovi nerozkouše boty, tak nikoli proto, že by chtěl, aby podle stejné zásady jednali všichni, ale protože se bojí trestu. Je tedy otrokem svých žádostí a strachů, neboť postrádá vůli a racionální „já“ v Kantově smyslu, které by ho z tohoto otroctví vysvobodilo.

Bylo by jistě zajímavé zjistit, co by Kant říkal na výsledky výzkumů kognitivních etologů, kteří pohlíží na zvířata jako na bytosti uvědomělé, usuzující a projevující vůli. Tito vědci se ve svých výzkumech zabývají otázkou, „zda lze prokázat jako správný předpoklad evoluční teorie, že na určité úrovni existuje kontinuita mezi člověkem a primáty, a to ve všech oblastech včetně morálky.“¹⁵² Své výsledky interpretují tak, že náznaky určitého „morálního“ jednání lze nalézt i u primátů. Etolog Frans de Waal například zjistil (a prokázal), že primáti jsou schopni řešit konflikty pokojně a nenásilně;¹⁵³ jsou schopni projevovat soucit nejen vůči členům vlastního rodu, ale i vůči ostatním členům společenství;¹⁵⁴ jsou schopni přizpůsobit své jednání očekávání (a není-li naplněno, projevují zklamání nebo vztek);¹⁵⁵ nebo že skupiny šimpanzů jsou schopny dodržovat stanovená pravidla¹⁵⁶ a vyjadřovat „rozhořčení“ – například „v případech agrese vůdčího samce vůči mladému, kdy se celá skupina ostatních sjednotila ve vyjadřování hlasitých protestů.“¹⁵⁷ Motivem jejich chování přitom není pouze strach z trestu, ale také touha přináležet do společenství a být přijat autoritou.¹⁵⁸

Podle Kanta zvířata (včetně primátů) každopádně svobodnou vůli nemají

¹⁵¹ KANT, Immanuel, Marina BARABAS a Pavel KOUBA, ed. *Základy metafyziky mravů*. Op. cit., s. 46.

¹⁵² MÜLLEROVÁ, Hana a Vojtěch STEJSKAL. *Ochrana zvířat v právu*. Praha: Academia, 2013, s. 79.

¹⁵³ DE WAAL, Franz. *Good natured: Origins of right and wrong in humans and other animals*. London: Harvard University Press, 1996, s. 30-31.

¹⁵⁴ *Ibid.*, s. 87-88.

¹⁵⁵ *Ibid.*, s. 95-97.

¹⁵⁶ V daném případě pravidla stanovená chovatelem, například ohledně doby krmení.

¹⁵⁷ MÜLLEROVÁ, Hana a Vojtěch STEJSKAL. *Ochrana zvířat v právu*. Op. cit., s. 79.

¹⁵⁸ DE WAAL, Franz. *Good natured: Origins of right and wrong in humans and other animals*. Op. cit., s. 92-94.

a v etické rovině proto nejsou morálně autonomními bytostmi, ale zůstávají pouhou součástí přírodních dějů. Člověk je podle něj svou tělesnou a empirickou existencí také součástí přírodních dějů, stejně jako zvířata, svým lidstvím však patří do ideálního světa mravních hodnot¹⁵⁹ (všimněme si, že tento dualismus je nápadně podobný tomu karteziánskému, podle kterého je lidské tělo také biologickým strojem, stejně jako tělo zvířecí, svou podstatou je ale člověk myslící substancí s nesmrtelnou duší stvořenou Bohem). Zřejmě nic nevystihuje Kantovo pojetí lidských bytostí jakožto obyvatelů těchto dvou světů jasněji než závěr jeho *Kritiky praktického rozumu*: „Dvě věci naplňují mysl stále novým a vzrůstajícím obdivem, čím častěji a vytrv aleji se jimi přemýšlení zabývá: hvězdné nebe nade mnou a mravní zákon ve mně.“¹⁶⁰ Zatímco hvězdné nebe nám připomíná, že jsme součástí přírody, mravní zákon je tím, co z nás činí *osoby* – morálně autonomní bytosti, schopné povznést se nad své nižší, přírodně-kauzální „já“, a určovat svou vůli něčím, co naši fyzickou danost přesahuje. Být jako člověk součástí ideálního světa mravních hodnot s sebou nese určité povinnosti, člověk je ale podle Kanta zároveň jedinou bytostí, vůči které takové povinnosti mohou vznikat:¹⁶¹ „Z veškeré naší zkušenosti víme, že neexistuje jiná bytost vyjma člověka, která by byla schopna povinnosti (aktivní nebo pasivní),“¹⁶² tvrdí Kant s tím, že „člověk tedy nemůže mít povinnost vůči jiným bytostem než k lidem.“¹⁶³ A jednou z nejdůležitějších povinností je podle něj přistupovat k druhým vždy zároveň jako k účelu, nikdy pouze jako k prostředku k nějakým dalším cílům:

„Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel, nikdy pouze jako prostředek.“¹⁶⁴

Tato druhá formulace kategorického imperativu nám říká, že s lidmi bychom nikdy

¹⁵⁹ SOBOTKA, Milan, Josef MOURAL a Milan ZNOJ. *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. Op. cit., s. 157.

¹⁶⁰ KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda, 1996, s. 275.

¹⁶¹ Srov. WARREN, Mary Anne. *Moral status: obligations to persons and other living things*. Op. cit., s. 96.

¹⁶² KANT, Immanuel. *The metaphysics of morals*. Op. cit., s. 237.

¹⁶³ *Ibid.*, s. 237.

¹⁶⁴ KANT, Immanuel, Marina BARABAS a Pavel KOUBA, ed. *Základy metafyziky mravů*. Op. cit., s. 48.

neměli zacházet jako s pouhými nástroji bez hodnoty. Slovo „pouze“ je zde velice důležité. Běžně totiž používáme ostatní lidi jako prostředky k dosažení svých cílů. Neznamená to ale, že bychom s nimi jednali morálně špatně. Taxikář nám například může sloužit jako prostředek k tomu, abychom se včas dostali z bodu A do bodu B. Důležité ovšem je, že k němu nepřistupujeme jako k *pouhému* prostředku k naplnění našich cílů, ale vždy zároveň respektujeme jeho vnitřní hodnotu (*důstojnost*), která vychází z jeho autonomie a jako taková je nevyčíslitelná a zcela nezávislá na jeho užitečnosti.¹⁶⁵ Co kdybychom se ale rozhodli, že místo taxi služby použijeme k přepravě například koně? „Bytosti, jejichž existence se nezakládá na naší vůli, nýbrž na přírodě, mají přesto, jsou-li to bytosti nerozumné, pouze relativní hodnotu jakožto prostředek, a nazývají se proto věci,“¹⁶⁶ tvrdí Kant. To znamená, že ke koni – jakožto věci – nemusíme chovat respekt a na rozdíl od taxikáře k němu můžeme přistupovat jako k pouhému prostředku, neboť má jen relativní hodnotu (*cenu*, která je vyčíslitelná a závislá na užitečnosti) a rozumným bytostem – jakožto osobám – je k dispozici k tomu, aby se mohly rozvíjet.¹⁶⁷ Znamená to ale, že k němu můžeme být krutí? Můžeme ho například zastřelit poté, co nás odvezl na místo určení, protože už ho zkrátka k ničemu nepotřebujeme? Podle Kanta nikoli. Důvodem – jak již bylo řečeno dříve – ovšem nejsou morální ohledy na potřeby a zájmy zvířete. Máme-li pocit, že vůči zvířeti nějaké povinnosti máme, jako například povinnost neubližovat mu, jedná se podle Kanta o nedorozumění a logickou chybu, k níž dochází záměnou přímých a nepřímých povinností: veškeré naše povinnosti týkající se zvířat (*prostředky*) jsou ve skutečnosti nepřímými povinnostmi vůči nám samým (*účely o sobě*).¹⁶⁸

„Pokud někdo zastřelí svého psa, protože ten už mu není schopen sloužit, nijak tím neporušuje povinnost vůči psu, neboť pes ho nemůže soudit, ale jeho čin je nelidský a poškozují lidství v něm samém (...). Pokud člověk nemá o své lidství přijít, musí být vůči

¹⁶⁵ V osmé kapitole uvidíme, že podobně přistupuje ke konceptu inherentní hodnoty také Tom Regan, který ji však nepřiznává pouze lidským osobám jakožto morálním aktérům.

¹⁶⁶ KANT, Immanuel, Marina BARÁBAS a Pavel KOUBA, ed. *Základy metafyziky mravů*. Op. cit., s. 47.

¹⁶⁷ Srov. SOBOTKA, Milan, Josef MOURAL a Milan ZNOJ. *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. Op. cit., s. 162-163.

¹⁶⁸ KANT, Immanuel. *The metaphysics of morals*. Op. cit., s. 237.

zvířatům laskavý, neboť ten, kdo je krutý vůči zvířatům, stává se krutý i vůči lidem.“¹⁶⁹

Důvodem ohleduplného zacházení se zvířaty tedy není skutečnost, že újma způsobená zvířeti by byla morálně špatná sama o sobě, ale obava z toho, že by mohla být špatná odvozeně: morální komunita je v Kantově etické teorii rovna světu účelů, a zatímco člověk do ní svou mravní a rozumnou podstatou náleží,¹⁷⁰ všechny nerozumné bytosti náleží do světa prostředků; krutost k nerozumnému zvířeti však může mít na členy morálního společenství nepříznivý dopad, neboť otupuje sdílený pocit bolesti, čímž „oslabuje a postupně zvrhává přirozenou predispozici, která je velmi užitečná pro morálku ve vztazích s ostatními lidmi,“¹⁷¹ tvrdí Kant, který ze stejného důvodu navrhuje, aby byla zvířata usmrcována rychle a bezbolestně, neboť pomalá a bolestivá smrt je krutá¹⁷² – a kdo je krutý ke zvířeti, mohl by být jednoho dne krutý i k lidem. Pokud se však krutosti na zvířatech nedopouštíme bezdůvodně, ale v zájmu členů morálního společenství, pak je podle Kanta veškeré utrpení, které zvířatům působíme, tímto zájmem ospravedlněno. Uvažme například bolestivý a krutý experiment na zvířeti: 1) je-li záměr vědců chvályhodný, je krutost, kterou zvířatům způsobují, obhájena; 2) je-li však pohnutkou k bolestivému pokusu na živém zvířeti pouhá spekulace, tyto pokusy „musí být hanobeny,“¹⁷³ tvrdí Kant. Na rozdíl od Descarta totiž nepopírá, že by zvířata cítila bolest. I přesto je ale řadí mezi věci, jež mají pro svou neschopnost morálního jednání pouze relativní hodnotu a nelze se vůči nim morálně provinít. A vzniká-li v souvislosti s nimi nějaké provinění, pak se je jedná o provinění pouze vůči lidem.

Tento přístup však vyvolává přinejmenším dvě problematické otázky a možná ještě problematičtější odpovědi. První souvisí s tím, že nemáme žádné důkazy hovořící ve prospěch této hypotézy. Co kdybychom měli sto procentní

¹⁶⁹ KANT, Immanuel, Peter HEATH a J. B. SCHNEEWIND. *Lectures on ethics*. New York: Cambridge University Press, 1997, s. 212.

¹⁷⁰ „Rozumné bytosti se nazývají osoby, poněvadž jejich přirozenost je už vyznačuje jako účely o sobě.“

KANT, Immanuel, Marina BARABAS a Pavel KOUBA, ed. *Základy metafyziky mravů*. Op. cit., s. 47.

¹⁷¹ KANT, Immanuel. *The metaphysics of morals*. Op. cit., s. 238.

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ Ibid.

jistotu, že mezi krutostí na zvířatech a krutostí na lidech neexistuje žádný vztah? Jak bychom se poté měli ke krutosti na zvířatech postavit? Kant by nejspíše odpověděl, že v takovém případě bychom krutost na zvířatech museli považovat za morálně indiferentní, neboť se vůči nim nelze morálně provinit – postrádají totiž jakoukoli vlastnost, která by z nich činila členy morální komunity. To nás však přivádí k druhé problematické otázce. Je schopnost určovat svou vůli pomocí rozumu – tedy být morálně autonomní osobou – skutečně morálně relevantní vlastností? Odpověď na tuto otázku předložím v následující části mé práce.

MORÁLNÍ AUTONOMIE JAKO KRITÉRIUM MORÁLNÍHO STATUSU

Představme si vědce, který zamýšlí otestovat novou metodu léčby epilepsie na bytostech, které nejsou morálními osobami. Za tímto účelem jim do mozku aplikuje kyselinu kainovou, čímž z nich vytvoří chronické modely s trvalým mozkovým drážděním a způsobí jim velmi podobné záchvaty, jakými trpí lidé s epilepsií.¹⁷⁴ Podle Kanta by se zřejmě jednalo o chvályhodný záměr ospravedlňující krutost, která k němu povede. Takzvaná pokusná zvířata totiž nejsou morálními osobami v Kantově smyslu, a proto se vůči nim z morální perspektivy nemůžeme provinit. Povšimněme si ale, že jsem o zvířatech v souvislosti s experimentem vůbec nemluvil. Mluvil jsem o bytostech, které nejsou morálními osobami. A morální osobou v Kantově smyslu není ani malé dítě lidského druhu. Je-li tedy možné výše zmíněný experiment provést s živými zvířaty a z morální perspektivy se vůči nim neprovinít, neboť nejsou morálními osobami, pak to znamená, že se ze stejného důvodu neproviníme ani vůči malému dítěti, použijeme-li ho namísto zvířete (a chronický model s trvalým poškozením mozku vytvoříme z něj). Malé dítě totiž také není morálně autonomní, není schopno určovat svou vůli pomocí rozumu a není schopno morální reflexe důvodů pro své jednání. Není schopno učinit ani rozhodnutí, zda jsou takové důvody dobré nebo špatné. Podle Kantovy teorie, má-li být brána do důsledků, by tudíž mělo zůstat vně morálního společenství.

Výše uvedený příklad samozřejmě neslouží k tomu, aby byly bolestivé

¹⁷⁴ Srov. DONÁTH, Vladimír. Patofyziologie epilepsie. *Neurologie pro praxi*. 2002, (2), s. 64-68.

pokusy prováděny na kojencích nebo malých dětech, ale k prokázání toho, že rozumnost ani autonomie nejsou podmínkou připsání morálního statusu, protože kdyby byly, museli bychom z morální komunity kromě ostatních zvířat vyloučit i mnoho lidských bytostí. Kant by proti tomuto argumentu mohl namítat, že kojenci a malé děti mají potenciál stát se morálními aktéry, což z nich činí účely o sobě ještě v době, kdy morálními aktéry ve skutečnosti nejsou. Tato eventuální námitka je však nepřijatelná hned ze dvou důvodů: nejen, že 1) v všechny lidské bytosti nemají potenciál stát se morálními aktéry (například jedinci s vrozeným a nevyléčitelným mentálním postižením) a přesto jim morální status neupíráme; ale 2) potenciál stát se morálním aktérem z nikoho morálního aktéra nečiní – může z něj ale činit morálního příjemce. Kant by tedy mohl uznat, že kojenci a malé děti nemají vlastnosti morálních aktérů, jež jsou potřebné k připsání morálního statusu, ale přesto náleží do morální komunity jakožto bytosti, jež jsou morálními příjemci a proto není možné na nich bolestivé pokusy provádět; pointa je ovšem v tom, že by zároveň s tím musel uznat, že morální autonomie není kritériem morálního statusu, a že do morálního společenství tím pádem mohou náležet kromě kojenců a malých dětí i příslušníci jiných živočišných druhů. Kant by s takovým rozšířením morálního společenství jistě nesouhlasil. Tvrdí-li ovšem, že morální autonomie je kritériem morálního statusu, ale vůči nerozumným lidským jedincům, kteří nejsou schopni určovat svou vůli pomocí rozumu, odmítá přistupovat stejně jako ke zvířatům, takzvanému argumentu z marginálních případů lidských bytostí se vyhnout nemůže. Tento argument může mít následující podobu:

Kant je přesvědčen, že

- 1.** morální autonomie je kritériem morálního statusu; ale
- 2.** někteří lidé morálně autonomní nejsou;
buď tedy platí, že:
 - a)** tito lidé morální status postrádají (stejně jako ostatní zvířata),
nebo
 - b)** morální autonomie není kritériem morálního statusu.¹⁷⁵

¹⁷⁵ Srov. ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 158.

Můžeme předpokládat, že Kant by s vyloučením určitých lidských bytostí z morální komunity (3a) nesouhlasil stejně, jako by nesouhlasil s jejím rozšířením o zástupce dalších živočišných druhů. Pokud ovšem tvrdí, že morální status lidských bytostí pramení výlučně z jejich morální autonomie (1), ale nerozumným lidským jedincům neschopným morální autonomie (2) ho i přesto neupírá – na rozdíl od příslušníků jiných živočišných druhů –, lze se domnívat, že jim morální status ponechává pouze na základě jejich příslušnosti k lidskému druhu. Namísto schopnosti určovat svou vůli pomocí rozumu se tak kritériem – nejen v případě marginálních lidských bytostí – stává členství v určité skupině (3b). Příslušnost k druhu *Homo Sapiens* však splňuje pouze jednu ze dvou formálních podmínek kritéria morálního statusu: je empiricky ověřitelnou vlastností, ale jde o biologickou danost, a jako taková není morálně relevantní (nehodnotí jedince na základě jeho individuálních charakteristik, ale na základě jeho příslušnosti k určité skupině, jakou mohou být pohlaví, rasa, nebo právě třeba živočišný druh – viz podkapitola 5.5),¹⁷⁶ a tím pádem nemůže být platným kritériem morálního statusu, neboť nesplňuje obě podmínky kritéria morálního statusu tak, jak jsme je představili v podkapitole 2.3.

Nechceme-li tedy určité lidské bytosti z morální komunity vyloučit, musíme najít nějaké jiné – empiricky ověřitelné a zároveň morálně relevantní – kritérium morálního statusu. A protože je argument z marginálních případů velmi silným argumentačním nástrojem, aplikovatelným na celou řadu vlastností, od nichž si mnozí autoři slibují, že z lidí učiní exkluzivní členy morálního společenství, lze s největší pravděpodobností předpokládat, že nemůže být nalezena žádná empiricky ověřitelná a zároveň morálně relevantní vlastnost, která by do morální komunity zahrnovala naprosto všechny lidské bytosti, ale zároveň z ní vylučovala ostatní zvířata (více se tomuto argumentu věnuji v podkapitole 5.4). Uznat, že schopnost určovat svou vůli pomocí rozumu není platným kritériem morálního statusu, ovšem neznamená, že bychom museli Kantovu myšlenku kategorického imperativu, jakožto všeobecně platné morální normy, opouštět. Z Kantovy – ovšem kriticky přehodnocené – teorie vychází mnoho autorů, kteří nakonec docházejí k závěru, že morální autonomie není kritériem morálního statusu a že do morální

¹⁷⁶ Srov. SINGER, Peter. *Osvobození zvířat*. Op. cit., s. 24.

komunity náleží i mnoho mimolidských bytostí. Za všechny jmenuje například Christine Korsgaardovou, podle které je i zvíře účelem o osobě, přestože není schopno být samo sobě etickým zákonodárcem,¹⁷⁷ nebo Toma Regana, který v návaznosti na argument z marginálních případů lidských bytostí provádí revizi kantovské metodologie a rozlišuje mezi morálními aktéry a morálními příjemci (viz podkapitola 2.1), což mu umožňuje přiznat morální status nejen kojencům nebo malým dětem, ale také mimolidským zvířatům (Reganově teorii se důkladně věnuji v osmé kapitole).¹⁷⁸ V neposlední řadě lze k antovské jádro nalézt v úvodu této kapitoly již zmíněné verzi kontraktualismu, které se věnuji v deváté kapitole.

PŘÍMÉ POVINNOSTI VŮČI ROZUMNÉ PŘIROZENOSTI

Kantova teorie v podobě, v jaké ji představil, má ještě jeden velice zvláštní aspekt, kterému bych se zde rád věnoval. Vraťme se proto ke druhé formulaci kategorického imperativu, která zní následovně: „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel, nikdy pouze jako prostředek.“¹⁷⁹ Co zde Kant myslí výrazem „lidství v osobě“? Tento výraz bývá obvykle považován pouze za zvláštní způsob, jak říct „lidská osoba“. Pokud by tomu tak bylo, zacházet s „lidstvím v osobě“ jako s účelem, by znamenalo zacházet s „lidskými bytostmi“ jako s účely; „lidství“ by zde odkazovalo na množinu „lidských bytostí“ a bylo by tím myšleno jednoduše to, že s každým členem této množiny se má zacházet stejně, tedy jako s účelem a nikdy pouze jako s prostředkem. Thomas Hill však provedl přezkum Kantova opakovaného užití výrazu „lidství“ a zjistil, že ho nepoužívá k popisu lidské osoby, ale uvažuje o něm spíše jako o vlastnosti, která sídlí v tělech lidských bytostí, odlišuje je od zbytku světa a činí z nich morální osoby.¹⁸⁰ Touto vlastností je samozřejmě rozum, případně rozumná přirozenost, která podle Kanta existuje jako účel sám o sobě.¹⁸¹ Takový

¹⁷⁷ KORSGAARD, Christine. A Kantian Case for Animal Rights. In: *The Ethics of Killing Animals*. Oxford University Press, 2015.

¹⁷⁸ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 153.

¹⁷⁹ KANT, Immanuel, Marina BARABAS a Pavel KOUBA, ed. *Základy metafyziky mravů*. Op. cit., s. 41.

¹⁸⁰ HILL, Thomas. *Humanity as an End in Itself*. *Ethics*. 1980, 91(1), s. 85.

¹⁸¹ KANT, Immanuel, Marina BARABAS a Pavel KOUBA, ed. *Základy metafyziky mravů*. Op. cit., s. 48.

přístup k „lidství v osobě“ se však může ukázat jako velice problematický. Druhou formulaci kategorického imperativu bychom totiž mohli chápat tak, že morální aktéři nemají přímé povinnosti vůči ostatním lidským bytostem jako takovým, ale pouze vůči rozumné povaze v nich. Tuto interpretaci by podporovalo i Kantovo tvrzení, že „autonomie je (...) základem důstojnosti lidské a každé rozumné přirozenosti,“¹⁸² které můžeme opět chápat tak, že „lidství“, které nám poskytuje *důstojnost* (místo pouhé *ceny*), není ničím jiným než rozumnou přirozeností, a proto je to rozumná přirozenost, která má důstojnost, nikoli lidé samotní.¹⁸³ Máme tedy podle Kanta přímé povinnosti pouze vůči rozumné přirozenosti (a ne vůči lidským bytostem), protože je to právě rozumná přirozenost, která má důstojnost (a ne lidské bytosti samotné)? Pokud by tomu tak skutečně bylo, spolu s Kantovým dualistickým pojetím člověka by to mělo velice kontraintuitivní a absurdní následky. Pojdme si je představit.

Podle Kantova dualistického pojetí je člověk obyvatelem dvou světů: svou tělesnou existencí je součástí přírodních dějů, ale svým lidstvím patří do ideálního světa mravních hodnot.¹⁸⁴ Každý lidský jedinec má tak dvě ‚já‘, která se od sebe svou podstatou výrazně liší. Vyšší ‚já‘ bývá ztotožňováno s rozumnou přirozeností, a je mu proto přiřazována racionalita, schopnost morálního jednání a zodpovědnosti. Toto vyšší ‚já‘ bývá pro svou racionální reflexi či morální zodpovědnost chápáno jako to, co lidi odlišuje od zvířat.¹⁸⁵ Vyšší ‚já‘ usiluje o to, co ho uspokojí dlouhodobě. Nižší ‚já‘ je oproti tomu ovládáno pomíjivými a iracionálními podněty animálnosti, pudy, vášněmi a úsilím o okamžité slasti. Pokud tyto vášně nedokážeme zkrotit a naše jednání je řízeno pouze touhami a city, potom podle Kanta svému nižšímu ‚já‘ otročíme a jednáme heteronomně.¹⁸⁶ Naopak, morálně autonomními bytostmi se

¹⁸² Ibid., s. 55.

¹⁸³ „A protože lidství, které nám poskytuje důstojnost místo pouhé ceny, není ničím jiným než rozumnou přirozeností, je to rozumná přirozenost u lidí, která má důstojnost, nikoli lidé samotní,“ SEBO, Jeff. *A Critique of the Kantian Theory of Indirect Moral Duties to Animals* [online]. [cit. 2018-09-03]. Dostupné z: <https://jeffsebodotnet.files.wordpress.com/2014/10/a-critique-of-the-kantian-theory-of-indirect-duties-to-animals1.pdf>

¹⁸⁴ SOBOTKA, Milan, Josef MOURAL a Milan ZNOJ. *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. Op. cit., s. 157.

¹⁸⁵ POŠPÍŠIL, Pavel a Petr ANDJELKOVSKI. Berlinovo pojetí svobody a jeho kritika. In: HAVLÍČEK, Aleš, ed. *Svoboda od antiky po současnost*. Ústí nad Labem: Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem, 2012, s. 344.

¹⁸⁶ SWIFT, Adam. *Politická filozofie*. Praha: Portál, 2005, s. 66.

stáváme tehdy, když tyto iracionální podněty na základě své rozumné přirozenosti zkrotíme a svou vůli určujeme pomocí rozumu. Pak naše vyšší, racionální ‚já‘, vládne nad naším nižším, iracionálním ‚já‘. Podle Kanta máme přímý morální status právě díky své rozumné přirozenosti, která nám umožňuje vyvázat se z otroctví heteronomie a učinit z nás autonomní bytosti. Platí-li ale, že lidství, které nám poskytuje důstojnost, není ničím jiným než rozumnou přirozeností (a je-li to rozumná přirozenost, která má důstojnost, nikoli lidé samotní), pak máme přímé morální povinnosti pouze k rozumné přirozenosti, ne k našim fyzickým tělům. Jinými slovy: zatímco máme *přímou* morální povinnost kultivovat a zachovávat naši rozumnou přirozenost, máme – v lepším případě – pouze *nepřímou* morální povinnost pečovat o naše fyzická těla.¹⁸⁷

Z toho však plynou velice kontraintuitivní následky, neboť z našich povinností vůči rozumné přirozenosti nijak nevyplývá, že bychom se měli zdržet činů, které se jí přímo netýkají: přestože máme přímou morální povinnost kultivovat a zachovávat naši rozumnou přirozenost, která se může projevovat například tím, že si nesmíme useknout hlavu, protože naše racionální jednání vyžaduje správné fungování mozku, nemáme žádnou podobnou povinnost neuseknout si například paži nebo nohu – jejich amputaci naši rozumnou přirozenost nijak neohrozíme.¹⁸⁸ Naopak, amputace některých částí těla by mohla vést dokonce k posílení naší autonomie, neboť by omezila všechna pokušení, kterými je naše nižší, heteronomní ‚já‘ strháváno. Dovedeno *ad absurdum* tedy můžeme říct, že amputace „nepotřebných“ tělesných údů může být prostředkem, skrze který můžeme povinnosti vůči své rozumné přirozenosti nepřímou naplnit. A nejen vůči té své, ale i vůči rozumné přirozenosti ostatních.

Pokud bychom se chtěli těmto absurdním důsledkům – spočívajících

¹⁸⁷ SEBO, Jeff. *A Critique of the Kantian Theory of Indirect Moral Duties to Animals*. Op. cit.

¹⁸⁸ Samozřejmě, že by například amputace paže vedla k neschopnosti sledovat konkrétní morální cíle (pokud bychom byli například kardiochirurgem, nejen, že bychom s jednou rukou již nejspíše nedokázali operovat srdce, ale museli bychom si zřejmě hledat i nové zaměstnání). Na druhou stranu nám ale opuštění určitého počtu konkrétních morálních cílů nijak nebrání ve sledování morálních cílů obecně – nebrání nám v jednání podle takových zásad, od nichž můžeme zároveň chtít, aby se staly obecným zákonem. Na základě svých nových fyzických omezení bychom si jednoduše stanovili takové morální cíle, které bychom byli schopni naplnit (stejně, jako bychom si mohli najít takové zaměstnání, ve kterém by naše chybějící paže nebyla překážkou).

v odstraňování tělesných údů (sobě i druhým) – vyhnout, ale myšlenku přímých povinností vůči rozumné přirozenosti i nadále obhajovat, mohli bychom vznést například následující argument: naše zvířecí (*fyzická*) povaha má přímý morální status stejně jako naše rozumná povaha, a to právě díky svému spojení s ní. Ovšem tvrdit, že naše zvířecí (*fyzická*) povaha má přímý morální status proto, že sídlí v těle, které je zároveň domovem naší racionální povahy, by znamenalo tvrdit, že například i pes má přímý morální status jednoduše proto, že žije v domě, který patří člověku. Takové vysvětlení by však bylo zcela absurdní. Má-li pes přímý morální status, pak ho má na základě naprosto jiných kritérií než těch, zda spí v domě na gauči, v boudě na zahradě, v kotci v útulku nebo zda se toulá po ulicích. Stejně tak, máme-li přímou povinnost nepůsobit ostatním fyzickou újmu, máme ji na základě jiné vlastnosti, než je rozumná přirozenost sama o sobě.¹⁸⁹ Naše rozumná přirozenost sice může být – a s největší pravděpodobností také je – zdrojem morální povinnosti nepůsobit zbytečně fyzickou újmu, nemůže však být jejím jediným předmětem. Je spíše nástrojem, který nám pomáhá zjistit, zda jednáme podle morálního zákona – v deváté kapitole uvidíme, že přesně tímto způsobem lze naši rozumnou přirozenost využít při hledání obsahu morálních principů v rámci kantovského modelu kontraktualismu, který nakonec může do morální komunity zahrnout i mimolidské bytosti schopné cítit a vnímat.

5.3

PETER CARRUTHERS: (NE)SCHOPNOST OPLÁCET STEJNOU MINCÍ

Zatímco podle některých etických teorií musí ostatní zvířata vykazovat určitý stupeň inteligence, určitý druh jazykových schopností nebo náznak vědomí, aby jim

¹⁸⁹ Bud' budeme tvrdit, že rozumná přirozenost je nutnou a postačující vlastností pro připsání morálního statusu (pak ale musíme uznat, že nemáme žádné negativní povinnosti vyvarovat se jednání, které této rozumné přirozenosti nebrání); nebo přijmeme, že rozumná přirozenost je postačující – nikoli však nutnou – vlastností pro připsání morálního statusu. Naše rozhodnutí bude záviset na tom, zda jsme ochotni přehodnotit morální status naší zvířecí (*fyzické*) přirozenosti. Pokud budeme i nadále tvrdit, že zvířata kvůli absenci rozumné přirozenosti morální status postrádají, pak musíme říct, že ho postrádá i naše zvířecí (*fyzická*) povaha. Pokud však řekneme, že naše zvířecí (*fyzická*) povaha morální status má, pak musíme přijmout, že přímý morální status mají i ostatní zvířata. Srov. SEBO, Jeff. *A Critique of the Kantian Theory of Indirect Moral Duties to Animals*. Op. cit.

mohl být morální status přiznán, jiní autoři jdou ve svých požadavcích ještě dále a tvrdí, že ostatní zvířata by si zasloužila morální ohledy pouze v případě, že by byla schopna určitého deliberativního jednání a v neposlední řadě také reciprocity. Nejvýznamnější teorií, která tyto nároky na členy morálního společenství klade, je takzvaný kontraktualismus – především ve své hobbesovské verzi. Ve druhé části mé disertační práce budu obhajovat tezi, že kontraktualistická teorie, je-li správně pochopena, poskytuje přesvědčivé argumenty pro přiznání přímého morálního statusu zvířatům. Půjde však o kantovskou verzi kontraktualismu. Tu představím v deváté kapitole. Zde se zaměřím na hobbesovský přístup, podle kterého do protektivní sféry kontraktu spadají pouze lidské bytosti.

Současný filosof Peter Carruthers je přesvědčený o tom, že zájem o morální postavení zvířat je symptomem morálního úpadku naší kultury.¹⁹⁰ Tento britský filosof myslí se pokouší vypracovat etickou teorii, která by přiznala morální status naprosto všem lidským bytostem a zároveň z morální komunity vyloučila všechny ostatní tvory.¹⁹¹ Vychází přitom ze dvou předpokladů: 1) první se týká mentálního života zvířat – důkladně se mu budu věnovat v podpodkapitole 6.4.2, ve které představím Carruthersovo „karteziánské“ přesvědčení, že zvířata nemají vědomé prožitky, nejsou schopna vnímat slast ani bolest, a my k nim proto nemáme žádné přímé povinnosti;¹⁹² 2) druhý předpoklad se týká *správného* zarámování morální teorie, které by vyloučení zvířat z morální komunity potvrdilo. A jak sám dodává, předpokládá, že „ta či ona verze kontraktualistické morální teorie je *správná*.“¹⁹³ V jeho vlastní verzi lze přitom vysledovat vliv hned dvou velkých kontraktualistických teorií: zatímco jeho závěry jsou velmi podobné závěrům založeným na klasickém hobbesovském kontraktualismu, způsoby, jakými k nim dochází, odkazují na deontologicko-kontraktualistickou teorii Johna Rawlse. V následující části obě tyto teorie představím a svou pozornost poté zaměřím na to, které jejich prvky ve svém kontraktualismu Carruthers nejvíce akcentuje.

¹⁹⁰ CARRUTHERS, Peter. *Against the Moral Standing of Animals* [online]. [cit. 2018-09-03]. Dostupné z: <http://faculty.philosophy.umd.edu/pcarruthers/The%20Animals%20Issue.pdf>

¹⁹¹ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 208-209.

¹⁹² CARRUTHERS, Peter. Brute Experience. *Journal of Philosophy*. 1989, 86(5).

¹⁹³ CARRUTHERS, Peter. *Against the Moral Standing of Animals*. Op. cit.

OD HOBBESE K RAWLSOVI A ZPĚT

Hobbes i Rawls pracují s myšlenkou společenské smlouvy, která má morálce jakožto systému dohodnutých pravidel dodat normativní platnost, oba však přistupují ke smlouvě odlišným způsobem. Hobbes vidí člověka jako od přírody rozumnou, ale egoistickou a sobeckou bestii,¹⁹⁴ která nemůže být k morálnímu jednání motivována ničím jiným než vidinou, že jí takové jednání přinese nějaké osobní výhody – ať už v podobě ochrany jejího života, zdraví nebo třeba majetku. Tento pohled na lidskou přirozenost Hobbes promítá i do své představy o lidském soužití v přirozeném stavu (*state of nature*): před vznikem státu podle něj dochází k neustálým konfliktům na život a na smrt, vládne válka všech proti všem (*bellum omnium contra omnes*) a každý žije v neustálém strachu ze smrti.¹⁹⁵ Tento neblahý stav není výhodný pro nikoho a jediné rozumné východisko z něj je přijetí pravidel, které by na jedné straně svobodu každého omezily, ale na druhé straně by všem přinesly určité výhody, které by toto omezení převážily. Protože ale shoda na dodržování těchto pravidel není možná bez dohledu autority (*power*), dochází zároveň ke vzniku společenské smlouvy, jež stanovuje jak pravidla, tak moc, která je oprávněna je vynucovat.

Stejným způsobem Hobbes chápe morálku, tedy jako soubor pravidel, který racionální aktéři přijímají jako rozumný a jejichž účelem není nic jiného než řešení praktických problémů lidského soužití. A protože „ze všeobecného dodržování těchto pravidel může každý více získat než ztratit, bylo by nerozumné nepodřít se jim, za předpokladu, že tak učiní i ostatní,“¹⁹⁶ vysvětluje Ernst Tugendhat základní myšlenku (hobbesovského) kontraktualismu, která má pro veškerou lidskou kooperaci tak zásadní význam, že dokonce ani skupina zlodějů, gangsterů nebo celá mafie nemůže existovat, pokud není v tomto hobbesovském smyslu „morální“ (členové sicilské mafie Cosa Nostra se například neštíteli terorizovat a okrádat ostatní, uvnitř svého klanu se však řídili velice přísným kodexem, který mimo jiného zakazoval přivlastňovat si peníze jiného člena).¹⁹⁷ Normativní platnost přitom

¹⁹⁴ Na rozdíl třeba od Jean-Jacques Rousseaua, který také pracuje s myšlenkou společenské smlouvy, ale věří, že člověk je ze své podstaty dobrý.

¹⁹⁵ HOBBS, Thomas. *Leviathan, aneb, Látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 89.

¹⁹⁶ TUGENDHAT, Ernst. *Přednášky o etice*. Op. cit, s. 60.

¹⁹⁷ Il decalogo mafioso di Lo Piccolo. *La Repubblica Palermo* [online]. [cit. 2023-03-24]. Dostupné z:

morálce jakožto souboru pravidel dodává vzájemná dohoda nebo smlouva – byť implicitní. V běžném životě se totiž účastníkem kontraktu v hobbesovském smyslu nestáváme podpisem skutečné smlouvy nebo reálnou dohodou na konkrétním souboru pravidel, nýbrž skrze své činy a svá očekávání: pravidla dodržujeme pro svůj vlastní prospěch a očekáváme, že tak budou činit i ostatní.¹⁹⁸

Princip hobbesovského kontraktualismu je tedy velice prostý: všichni, kteří mají zájem o kooperaci s ostatními, mají zájem také na tom, aby se s nimi dohodli na dodržování určitého systému pravidel. Hobbesovský kontraktualismus nám však zároveň ukazuje i svá omezení, a to především ve dvou ohledech – první se týká morálky obecně, druhý morálního postavení zvířat. Pokud bychom totiž morálku chápali v čistě hobbesovském smyslu, nejen, že rozum by nám přikazoval držet se jí pouze vůči těm, s nimiž máme zájem kooperovat, protože spolupráce s nimi nám může přinášet nějaké výhody – a vůbec nejrozumněji by se choval ten, kdo by morální pravidla dodržoval jen zdánlivě a porušoval by je všude tam, kde se mu to hodí a kde to může dělat nepozorován¹⁹⁹ –; ale z protektivní sféry kontraktu bychom museli vyloučit naprosto všechna zvířata (později uvidíme, že kromě zvířat bychom museli vyloučit i specifické skupiny lidských bytostí). Můžeme totiž předpokládat, že ostatní zvířata – například delfíni, přestože jsou považováni za nejchytřejší zvířata na planetě a vykazují podobné vzorce chování jako lidé²⁰⁰ – nejsou schopna být v hobbesovském smyslu „morální“.

Jedním z nejdůležitějších prvků hobbesovského kontraktualismu je totiž idea reciprocity (já omezím svou svobodu, přistoupím na určitá pravidla a očekávám, že tak učiní i ostatní), která předpokládá, že ostatní účastníci kontraktu jsou schopni na něm aktivně participovat – jinak by nemělo smysl svou svobodu omezovat. Tím, že bychom do protektivní sféry kontraktu zahrnuli zvířata, bychom – na rozdíl od nich – více ztratili, než získali. A protože je rozumné uzavírat smlouvu pouze s těmi, kteří nám mohou přinášet nějaké výhody, nemá smysl brát ohledy na zvířata, jež nám nejsou schopna oplácet stejnou mincí. To je závěr, ke kterému dospívá jak

<https://palermo.repubblica.it/multimedia/home/1276214>

¹⁹⁸ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 208-209.

¹⁹⁹ TUGENDHAT, Ernst. *Přednášky o etice*. Op. cit., s. 60.

²⁰⁰ Ibid.

hobbesovský kontraktualismus, tak Carruthers. Druhý jmenovaný ho však dosahuje skrze myšlenkový experiment, jehož základy nachází v Rawlsově deontologicko-kontraktualistické teorii.

Rawls věří, že legitimní principy spravedlnosti by byly výsledkem kontraktu, do něhož by všichni se všemi vstoupili, kdyby se nacházeli v ideální situaci rovnosti a nevědomosti. V takové situaci se ale nikdo z nás nenachází a Rawls proto přichází s myšlenkovým experimentem, který v návaznosti na Hobbese (ale i Locka nebo Rousseaua) nazývá původním stavem (*original position*). Zatímco ale pro Hobbese má tento stav zápornou hodnotu a jedná se o něco, co je třeba nahradit, pro Rawlse má hodnotu spíše kladnou: v této hypotetické situaci se za účelem nalezení principů spravedlnosti scházejí svobodné, rozumné a navzájem si rovné bytosti; díky závoji nevědomosti (*veil of ignorance*), který zde vládne, ovšem netuší, jaké mají pohlaví, rasu, či jaké postavení komu z nich v budoucím uspořádání připadne. Tím je podle Rawlse zajištěno, že principy spravedlnosti, které zvolí, budou „férové“ pro všechny a nebudou nikoho zvýhodňovat na základě jeho nezasloužených vlastností.²⁰¹ Funkce společenské smlouvy zde tedy není konstitutivní jako u Hobbese, ale spíše objevná: neurčuje obsah morálních principů, ale hraje roli určitého heuristického prostředku, který nám teprve umožňuje tento obsah objevit.²⁰²

Carruthers tento Rawlsův myšlenkový experiment přejímá a z principu spravedlnosti ho – podobně jako Mark Rowlands – rozšiřuje na celou teorii morálky.²⁰³ Morálku (a její principy) přitom chápe jako výsledek dohody racionálních aktérů a racionální aktéry považuje zároveň za jediné, na které se morálka (a její principy) vztahuje. Pokud by se ukázalo, že i na Marsu žijí racionální aktéři, podle Carrutherse by jim kontraktualismus přiznal stejný morální status jako lidem;²⁰⁴ zároveň ale nevidí žádný důvod, proč by ho měl přiznávat jakémukoli zvířeti žijícímu na planetě Zemi (kromě člověka). Všechna (mimolidská) zvířata

²⁰¹ Vlastnost je nezasloužená tehdy, pokud za ni její nositel není odpovědný nebo neudělal nic, čím by si ji zasloužil, nýbrž ji má pouze „v důsledku přírodních náhod nebo nahodilostí společenských okolností.“ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 21-22.

²⁰² ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 125-126.

²⁰³ Zatímco Carruthers zdůrazňuje především hobbesovské prvky Rawlsovy teorie (obzvláště, pokud jde o přiznání morálního statusu zvířatům), Rowlands se přidržuje jejího kantovského jádra, a dochází tak k naprosto odlišným závěrům (viz devátá kapitola).

²⁰⁴ CARRUTHERS, Peter. *Against the Moral Standing of Animals*. Op. cit.

musí být podle Carrutherse pro svou nedostatečnou racionalitu vyloučena jak z procesu hledání spravedlnosti (nemohou se aktivně účastnit diskuse o volbě základních normativních principů spravedlnosti), tak z celého morálního společenství, neboť samotná podstata společenské smlouvy jim podle něj přímý morální – ani právní – status nepřiznává.²⁰⁵ To, v čem Carruthers spatřuje podstatu společenské smlouvy, je přitom silně ovlivněno tím, jak chápe samotnou morálku, kterou interpretuje čistě hobbesovsky, a požadavek racionality tím pádem začleňuje přímo do její definice (morálka je systém pravidel, na nichž by se racionální aktéři za určitých ideálních podmínek shodli). Není to tedy ani tak Rawlsova teorie společenské smlouvy, jako spíše hobbesovská myšlenka výhodnosti, z které Carruthers vyvozuje, že přímá morální práva náleží pouze těm, kteří smlouvu a v ní obsažená morální práva tvoří.²⁰⁶

„Morální pravidla jsou (...) koncipována tak, aby byla konstruována racionálními aktéry pro racionální aktéry.“²⁰⁷

Existují však minimálně tři důvody, proč tomu tak není: nejen, že 1) smlouva se nemusí vztahovat pouze na její tvůrce (tomuto problému se důkladně věnuji v podpodkapitole 9.1.1); a 2) omezovat její ochranu pouze na racionální aktéry by bylo v rozporu se samotnou Rawlsovou teorií, na kterou se Carruthers odkazuje (viz podpodkapitola 9.3.2); ale nakonec se ukazuje, že 3) toto tvrzení nebere vážně ani on sám. Pokud by totiž přímý morální status skutečně spojoval se schopností racionálních aktérů porozumět, přijmout a dodržovat smluvní vztahy, pak by musel z morální komunity kromě ostatních zvířat vyloučit i mnoho lidských bytostí, které se také nemohou aktivně účastnit diskuse o volbě základních normativních principů spravedlnosti (lidé v pokročilém stadiu neurodegenerativní choroby, v kómatu, v persistentním vegetativním stavu nebo třeba i novorozenci). K tomuto kroku však Carruthers nepřistupuje a přímý morální status přiznává naprosto všem lidským

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ Protože tvůrci smlouvy (a morálních práv v ní obsažených) musí být racionálními aktéry, smlouva (a v ní obsažená morální práva) se podle Carrutherse vztahuje pouze na racionální aktéry. Zvířata, která nejsou schopna na smlouvě aktivně participovat, žádná práva nemají. Srov. ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 129.

²⁰⁷ CARRUTHERS, Peter. *Against the Moral Standing of Animals*. Op. cit.

bytostem, včetně těch, které – stejně jako zvířata – nemohou na kontraktu aktivně participovat.

Je-li však rozumné uzavírat smlouvu pouze s těmi, kteří nám mohou přinést nějaké výhody, proč bychom měli brát ohledy na výše popsané marginální případy lidských bytostí, které jsou na tom se schopností reciprocity naprosto stejně jako zvířata, na které ohledy brát nemusíme? Nechce-li být Carruthers obviněn z toho, že vlastní morální pravidla dodržuje jen zdánlivě a porušuje je všude tam, kde se mu to hodí – a naplňuje tak jednu z klasických námitek vůči hobbesovského kontraktualismu –, musí tuto zásadní nekonzistenci uvnitř své teorie přijatelným způsobem obhájit.

První vysvětlení, které Carruthers nabízí, souvisí s určitou společenskou soudržností. Zatímco mezi různé lidské bytosti nemůžeme klást ostrou dělicí linii (například mezi mentálně zdravé lidi a lidi s mentálním postižením, nebo mezi čerstvě narozené kojence a senilní staré jedince), mezi lidské bytosti a ostatní zvířata je to podle Carrutherse nejen možné, ale dokonce žádoucí. Pokud bychom totiž měli být důslední a kvůli nedostatku racionality odebrat morální status nejen zvířatům, ale také marginálním případům lidských bytostí (jako jsou například právě lidé s mentálním postižením nebo novorozenci), ohrozilo by to podle něj stabilitu společnosti:²⁰⁸ 1) nebude-li morální komunita zahrnovat ostatní zvířata, stále na nich budeme moci provádět experimentální testování, obchodovat s nimi, chovat je a zabíjet kvůli masu, mléku, vejším nebo kožešinám a v lidské společnosti se nic hrozného nestane; ovšem 2) v případě, že z morální komunity vyloučíme marginální případy lidských bytostí, hrozí nebezpečí kluzkého svahu, který nakonec povede k odebrání morálního statusu všem „nepohodlným“ lidem, nejen těm neracionálním, ale například také homosexuálům nebo politickým oponentům a důsledky budou katastrofální. Toto vysvětlení je však silně nedostatečné. Nejen totiž, že metoda kluzkého svahu je velmi často argumentačním klamem,²⁰⁹ ale zdá se navíc, že Carruthers argumentuje sám proti sobě, aniž by si to zřejmě uvědomoval – je to přece on, kdo navrhuje, aby byli do morální komunity vpouštěni pouze

²⁰⁸ Srov. ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 221-222.

²⁰⁹ Srov. VLEET, Jacob. *Informal logical fallacies: A brief guide*. Lanham: University Press of America, 2011, s. 92.

racionální aktéři a nikdo jiný. Důvodům, proč bychom Carruthersův kluzký svah neměli považovat za platný argument – ale spíše za dovršení jeho snahy přiznat morální status všem lidským bytostem bez výjimky a zároveň ho nearbitrárním způsobem odejmout všem ostatním²¹⁰ – se budu důkladněji věnovat v podpodkapitole 5.4.1. V následující části se zaměřím na Carruthersovo druhé vysvětlení jeho nekonzistence, které již nesouvisí se stabilitou společnosti, ale se samotnou druhovou příslušností.

DRUHOVÁ PŘÍSLUŠNOST A OTÁZKA NESTRANNOSTI

Již u Kanta jsme viděli, že považujeme-li racionalitu za kritérium morálního statusu, pak musíme umět obhájit, proč bychom měli zvířata pro jejich nedostatečnou racionalitu z morální komunity vylučovat, ale zároveň v ní nechávat neracionální jedince lidského druhu (viz podpodkapitola 5.2.1). A zatímco u Kanta jsme pouze předpokládali, že marginálním případům lidských bytostí ponechává morální status čistě na základě jejich příslušnosti k lidskému druhu, u Carrutherse si tím můžeme být naprosto jisti. V této části se zaměřím na argumenty, které na podporu tohoto svého postoje předkládá.

Někteří autoři navrhují, aby závoj nevědomosti způsoboval slepost – kromě pohlaví, rasy, věku, síly, inteligence nebo postavení ve společnosti – také vůči druhové příslušnosti.²¹¹ Carruthers však tento návrh odmítá s tím, že závoj nevědomosti je koncipován tak, aby způsoboval slepost vůči všem morálně irelevantním vlastnostem. Naše morální intuice podle něj ale obsahují přesvědčení, že příslušnost k určitému živočišnému druhu není morálně irelevantní vlastností a že rozdíly mezi druhy mohou ospravedlňovat rozdílné morální zacházení.²¹² Ano, to je samozřejmě pravda. Rozdíly mezi druhy mohou ospravedlňovat rozdílné morální zacházení, neboť příslušníci různých druhů mohou mít a skutečně i mají různé potřeby a zájmy, které jsou druhově podmíněné – například slon má nepochybně jiné potřeby a zájmy než člověk. V případě morální relevance je však

²¹⁰ Srov. ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 219-222.

²¹¹ Srov. ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 118-175.

²¹² CARRUTHERS, Peter. *Against the Moral Standing of Animals*. Op. cit.

třeba rozlišovat mezi *přímo* a *nepřímo* relevancí. Bylo by například absurdní tvrdit, že slon i člověk mají stejné právo být zvoleni do parlamentu. Zvažme ale například zájem netrpět. Druhov^á příslušnost může být v takovém případě jak 1) přímo morálně irelevantní – má-li slon zájem netrpět, pak musíme jeho zájem chápat jako rovnocenný s odpovídajícím zájmem člověka, přičemž tento požadavek není faktickým popisem jejich rovnosti (ani lidé si v tomto smyslu nejsou rovni a mohou mezi nimi existovat rozdíly, například v reakci na farmaka), ale preskripcí, jak k jejich zájmům přistupovat (viz podkapitola 7.3); tak 2) relevantní nepřímo – uhodíme-li člověka dlaní přes tvář, způsobíme mu určitou míru bolesti, pokud ale stejnou silou pláceme slona, s největší pravděpodobností si toho ani nevšimne. Z naší morální intuice, že druhové rozdíly mohou ospravedlňovat rozdílné morální zacházení, tedy nijak nevyplývá, že druhová příslušnost by byla přímo morálně relevantní a že by utrpení zvířat nemělo – na rozdíl od utrpení lidí – přímý morální význam.

Dalším důvodem, proč by závoj nevědomosti neměl způsobovat slepost vůči druhové příslušnosti, je podle Carrutherse nestrannost. Pokud by racionální aktéři do protektivní sféry kontraktu zahrnuly kromě sebe také příslušníky jiných živočišných druhů – kteří jsou například schopni cítit a vnímat bolest, ale nejsou schopni na kontraktu aktivně participovat –, znamenalo by to podle něj, že v původním stavu nebyli nestranní, dohodnuté principy tím pádem nejsou spravedlivé a smlouva je neplatná. Otázkou ovšem zůstává, jak může Carruthers považovat omezení kontraktu pouze na jeden druh bytostí – které jsou zároveň těmi, jež o jeho omezení rozhodují – za *nestranný*, ale jeho rozšíření na všechny druhy bytostí s morálně relevantními vlastnostmi za *podjatý* a nespravedlivý. Představme si analogicky například bělochy, kteří by uzavřeli smlouvu o tom, že si nebudou bezdůvodně způsobovat bolest, ale jakožto tvůrci smlouvy by tuto ochranu omezili pouze na lidi bílé pleti. O jejich přístupu bychom také nejspíše neřekli, že je *nestranný*, ale že je naopak *zaujatý* a nespravedlivý.²¹³ Přesně takový přístup však můžeme vidět i u Carrutherse, jen ne na úrovni lidských ras, ale na úrovni

²¹³ Formální princip spravedlnosti nám říká, že pokud totiž mezi X (bělochem) a Y (černochem) neexistují morálně relevantní rozdíly, pak s X (bělochem) a Y (černochem) musíme jednat stejně.

biologických druhů.

Zvažme následující scénář se třemi možnými způsoby jeho řešení, na nichž bude možné Carruthersovu podjatost lépe demonstrovat: v ideální situaci rovnosti a nevědomosti zvažujeme přijetí principu, který by ve „skutečném světě“ umožňoval experiment, při němž by se testovaným subjektům chirurgicky zavedly do mozku elektrody a poté by byly nuceny sedět ve zcela zatemněné místnosti s hlavou upevněnou v držácích tak, aby viděli pouze na obrazovku; a to celé jen proto, aby se přišlo na to, zda reagují na zvukové podněty rychleji než na obrazové.²¹⁴ Hlavní otázka přitom zní, jaké biologické druhy – pokud vůbec nějaké – lze k takovému experimentu použít.

1. V prvním případě závoj nevědomosti nezpůsobuje vůči druhové příslušnosti slepost (tudíž víme, že jsme ve „skutečném světě“ příslušníkem druhu *Homo sapiens*) a rozhodneme se, že
 - a) je morálně *nepřijatelné*, aby byl tento experiment prováděn na jakémkoli členovi našeho biologického druhu (*Homo sapiens*); ale
 - b) je morálně *přijatelné*, aby byl prováděn na příslušnících všech ostatních biologických druhů.
2. Ve druhém případě závoj nevědomosti také nezpůsobuje vůči druhové příslušnosti slepost (tudíž opět víme, že jsme ve „skutečném světě“ příslušníkem druhu *Homo sapiens*), ale rozhodneme se, že je morálně nepřijatelné, aby byl tento experiment prováděn na jakékoli bytosti schopné cítit a vnímat, bez ohledu na její biologický druh nebo její schopnost reciprocity – jednoduše proto, že způsobovat nevinným jedincům bez dobrého důvodu bolest či utrpení nepovažujeme za správné.
3. Ve třetím případě závoj nevědomosti vůči druhové příslušnosti způsobuje slepost. A protože nevíme, zda jsme ve „skutečném světě“ racionálním aktérem nebo bytostí, která je pouze morálním příjemcem (například opice, kuň, prase, pes a tak dále), lze předpokládat, že se rozhodneme stejně jako v případě číslo 2 a tento experiment nepovolíme na žádné bytosti schopné cítit a vnímat, bez ohledu na její biologický druh nebo její schopnost reciprocity – nejen proto, že nepovažujeme za správné způsobovat nevinným jedincům bezdůvodně bolest či utrpení; ale také proto, že opačné rozhodnutí by se nám mohlo ve „skutečném světě“ krutě vymstít.

²¹⁴ WANG, Ye, Simona CELEBRINI, Yves TROTTER a Pascal BARONE. Visuo-auditory interactions in the primary visual cortex of the behaving monkey: electrophysiological evidence. *BMC neuroscience*. 2008, 9(1), 79.

V prvním případě jsme se rozhodli chránit příslušníky naší skupiny (členy druhu *Homo sapiens*) a experiment jsme povolili na všech ostatních tvorech, ve zbývajících dvou případech jsme experiment zakázali na jakékoli bytosti schopné trpět, bez ohledu na její druh. Které z těchto tří rozhodnutí tedy můžeme považovat za podjaté? Podjatost je obecně zaujatost, která se může projevovat upřednostňováním jedné skupiny na úkor jiných. V běžném životě se podjatost projevuje například předsudky a s nimi spojenými jevy, jako jsou rasismus nebo sexismus, ale i speciesismus (viz podpodkapitola 5.5.1). V právu se tak většinou označuje nezpůsobnost k nestrannému a nezaujatému posuzování určitých záležitostí a rozhodování o nich. Týká se především soudců, kteří mohou mít osobní vztah nebo blízkost k určité skupině, o které mají zároveň rozhodovat. Důsledkem podjatosti je jejich vyloučení z dalšího působení v soudním řízení, aby se zajistil rovný přístup k účastníkům řízení, objektivita tohoto řízení i nestrannost v rozhodnutí o něm. Ze srovnání tří výše uvedených rozhodnutí však jasně vyplývá, že největší podjatost vykazuje případ číslo 1, ve kterém jsme upřednostnili vlastní skupinu (skupinu lidských bytostí) na úkor jiných. Rozhodli jsme tak přitom v souladu s Carruthersovým přesvědčením, že smlouva by měla ochraňovat pouze ty, kteří ji tvoří – případně ty, kteří svou druhovou příslušností náleží ke stejnému biologickému druhu jako ti, kteří ji tvoří (v podkapitole 5.5.2 uvidíme, že tento nekonzistentní postoj je jedním ze společných rysů, které charakterizují jak rasismus, tak speciesismus).

Carruthersova námitka, že racionální aktéři by nebyli nestranní, pokud by do protektivní sféry kontraktu zahrnuly kromě své skupiny (skupiny lidských bytostí) i příslušníky jiných živočišných druhů, tedy naprosto postrádá smysl. Je to totiž přesně naopak: máme-li rozhodnout, příslušníkům jakých biologických druhů bude bezdůvodně působena bolest, a víme-li přitom, k jakému biologickému druhu patříme, lze předpokládat, že nebudeme způsobilí k nestrannému a nezaujatému posouzení takové otázky, ale budeme upřednostňovat zájmy svého biologického druhu (tedy sebe) na úkor jiných. Jednou z možností, jak se takovému podjatému rozhodnutí vyhnout, je vyloučení druhové příslušnosti za závoj nevědomosti, čímž by se dosáhlo větší objektivity i nestrannosti při tvorbě smlouvy – podobně, jako se

vyloučením podjatého soudce dosáhne větší objektivitě i nestrannosti soudního řízení.²¹⁵ Vyloučit druhovou příslušnost za závoj nevědomosti a zahrnout pod ochranu smlouvy i bytosti, které na ní nejsou schopny aktivně participovat (ale mají jiné morálně relevantní vlastnosti, jako je například sentience), by navíc umožnilo do této protektivní sféry zahrnout i marginální případy lidských bytostí – a to mnohem konzistentnějším způsobem, než jakým to činí Carruthers (viz podkapitola 9.3).

MORÁLNÍ INTUICE, KTERÉ JE TŘEBA VYSVĚTLIT, NEBO ODMÍTNOUT

Závěrem se zaměřím na způsob, jakým Carruthers pracuje s morálními intuicemi – především s těmi, jež jsou spojeny s utrpením a smrtí zvířat –, který jen dokresluje nepřijatelnost jeho verze kontraktualismu. Vyžadují-li zvířata nějakou pozornost, pak je to podle Carrutherse pouze pozornost nepřímá, vyplývající z vlastnických práv členů morálního společenství. To znamená, že zvíře nemá žádné právo samo o sobě, ale jeho majitel ano. Pokud bychom tedy trápili nebo usmrtili psa, porušili bychom majetková práva jeho majitele, racionálního aktéra, ke kterému jsme se zavázali dodržovat určitá pravidla. Z toho ale také vyplývá, že pokud zvíře nepatří nikomu, nemá žádná práva. „Rovněž z toho vyplývá, že pokud se majitel rozhodne trápit / usmrtit své zvíře, nedojde k porušení žádných přímých a *ipso facto* nepřímých práv,“²¹⁶ shrnuje důsledky nepřímých práv Carruthersovy teorie David Černý. Takový přístup je však v rozporu s našimi morálními intuicemi spojenými s utrpením (a smrtí) zvířat, které chápeme ve většině případů jako morálně špatné především kvůli tomu, co se děje zvířatům samotným, bez ohledu na to, zda někomu patří či zda je trýzní jejich majitel nebo někdo, komu nepatří. Bylo by absurdní tvrdit, že pohled na trpícího psa nesneseme kvůli poškozeným právům jeho majitele a nikoli kvůli tomu, že pes samotný zakouší bolest a strach.

Carruthers si je rozporu mezi jeho teorií a morálními intuicemi spojenými s morálním postavením zvířat samozřejmě vědom. Stejně jako Rawls ovšem přijímá

²¹⁵ Viděli jsme dokonce, že závoj nevědomosti vůči druhové příslušnosti nemusí způsobovat slepotu (případ č. 2), a přesto může přinést více nestranné rozhodnutí než to Carruthersovo (případ č. 1).

²¹⁶ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 217.

metodu reflektivní rovnováhy (tak, jak jsme ji popsali v podkapitole 3.2), to znamená, že 1) při konstrukci etické teorie vychází z morálních intuic, jež podrobuje racionální reflexi s ohledem na to, zda jsou nestranné, nezaujaté, dostatečně jasné a konzistentní; a 2) ve světle takto zkonstruované etické teorie zpětně posuzuje morální intuice ve snaze nalézt mezi nimi a teorií rovnováhu. Naše morální intuice, spojené s utrpením a smrtí zvířat, které jsou s normativními závěry jeho teorie v rozporu, se proto snaží zdůvodnit, případně odmítnout:

„Protože je morální status všech lidí (včetně kojenců a senilních starých lidí) spojen se smluvními vztahy, měl by být ze stejného důvodu odepřen zvířatům. I když je tento postoj teoreticky bezvadný, potýká se s vážným problémem. Většina lidí totiž věří, že určité jednání se zvířaty nemusí být správné. A většina lidí také věří, že je takové jednání možné morálně odsoudit. To jsou intuice, které je třeba vysvětlit, nebo odmítnout.“²¹⁷

Za účelem vysvětlení (případně odmítnutí) našich intuic nás Carruthers žádá, abychom si představili následující dva scénáře:

1. Během procházky městským parkem narazíme na skupinu mladíků, kteří chytili kočku, polili ji petrolejem a chystají se ji zapálit.
2. Během procházky městským parkem narazíme na nahý milující se pár.

Carruthers tvrdí, že v obou případech bychom byli pravděpodobně šokováni a intuitivně bychom činnost mladíků i milujícího se páru považovali za morálně špatnou. Podstata jejich činností však podle Carrutherse není špatná sama o sobě. Co by tedy vyvolalo naše pohoršení? V případě mladíků to nemůže být skutečnost, že ubližují nevinnému zvířeti – Carruthers je přesvědčen, že zvířata nemají vědomé prožitky, a nejsou tím pádem schopna vnímat slast ani bolest.²¹⁸ Nad možností, že činnost mladíků je špatná kvůli tomu, že kočka, kterou trápí, cítí stres a jistě bude cítit i bolest, až ji zapálí, se proto vůbec nepozastavuje. Ve snaze vysvětlit (případně

²¹⁷ CARRUTHERS, Peter. *Against the Moral Standing of Animals*. Op. cit.

²¹⁸ Srov. CARRUTHERS, Peter. *Brute Experience*. Op. cit.

odmítnout) naše intuitivní pohoršení se ptá sám sebe, zda bychom činnost mladíků mohli označit za špatnou proto, že se odehrává na veřejnosti, a mohla by tak znepokojit náhodné kolemjdoucí.²¹⁹ Ani toto vysvětlení však neodpovídá našim morálním intuicím, jejichž součástí je i představa, že nepřímé povinnosti nevznikají pouze ve veřejném prostoru, ale také v prostoru soukromém.²²⁰ Pokud by mladíci zapálili kočku v garáži, pravděpodobně bychom nepovažovali jejich činnost za morálně správnou nebo indiferentní pouze na základě toho, že utrpení kočky nerozrušilo žádného kolemjdoucího. Carruthers proto přichází s třetím scénářem, od kterého si slibuje, že už naše morální intuice konečně vysvětlí:²²¹

Kosmonautka Astrid. Astrid je nesmírně bohatá žena, kterou život na Zemi nudil natolik, že si koupila vesmírnou raketu, aby mu unikla. Její raketa však měla nehodu a dostala se mimo sluneční soustavu, bez rádia či jiné možnosti komunikace. Můžeme téměř se stoprocentní jistotou říct, že už nikdy nebude mít kontakt s jinou lidskou bytostí. Má s sebou ale kočku, která jí dělá společnost. I ta však začne v určitém okamžiku Astrid nudit, a tak si z ní udělá terč na šipky.

Když se Carruthers zamýšlí nad důvody, proč by jednání Astrid nejspíše většina z nás hodnotila jako morálně špatné, tak skutečnost, že kočka je schopna cítit bolest a bude trpět, pokud si z ní někdo udělá terč, opět nebere v potaz. Nejprve vylučuje, že bychom jednání Astrid mohli hodnotit jako morálně špatné kvůli tomu, že by mohlo rozrušit nějakého kolemjdoucího nebo nezúčastněného pozorovatele. Víme totiž, že takové nebezpečí neexistuje. Astrid je od ostatních lidí zcela odříznuta a už nikdy s nimi nepřijde do kontaktu. Kromě ní tak neexistuje nikdo, kdo by týrání její kočky mohl vidět. Dále vylučuje i to, že bychom jednání Astrid mohli hodnotit jako morálně špatné kvůli tomu, že by svým jednáním porušovala práva kočky. Zvířata podle Carrutherse žádná práva nemají. Takže pokud se Astrid (jakožto vlastník zvířete) rozhodne, že si z kočky (jakožto svého majetku) učiní terč, nedojde k porušení žádných přímých, ani nepřímých práv. Carruthers nakonec dochází

²¹⁹ Lidí, kteří by mohli být týráním kočky znepokojeni, Carruthers nazývá milovníky zvířat (*animal-lovers*), čímž se jejich přesvědčení snaží předem snížit jako emocionálně zabarvené.

²²⁰ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 218.

²²¹ CARRUTHERS, Peter. *Against the Moral Standing of Animals*. Op. cit.

k závěru, že to, co vzbuzuje naše intuitivní pohoršení, je charakter Astrid – to, co dělá se svou kočkou ve své vesmírné raketě, a to, co dělají s kočkou mladíci na ulici, neukazuje nic jiného, než to, že jsou krutí. „A to by měl být náš důvod k tomu, abychom řekli, že je jejich jednání špatné, “²²² uzavírá Carruthers s tím, že naše morální intuice spojené s utrpením a smrtí zvířat vysvětlil.

Carruthersovo vysvětlení však vyvolává přinejmenším jednu zásadní otázku: pokud zvířata nemají přímá práva ani přímý morální status – a tím pádem nemá smysl hodnotit naše jednání vůči nim prostřednictvím etických pojmů –, proč by nás měl pohoršovat charakter toho, kdo jim ubližuje? Nemá-li zvíře přímý morální status a nevznikají-li nám v souvislosti s ním žádné nepřímé povinnosti, pak je kopání do něj stejně morálně indiferentní jako například kopání do kamene. Dovoluji si však tvrdit, že většina z nás by nejspíš nebyla pohoršena, pokud by viděla školáka, jak si cestu domů krátí kopáním do kamene; a málokdo z nás by tvrdil, že si školák touto činností kazí morální charakter. Je-li však morální postavení zvířat a kamenů naprosto stejné, nelze na jedné straně říct, že krutost na zvířeti nevyovídá nic dobrého o člověku, který se k ní uchyluje, pokud na straně druhé neřekneme to samé o školákovi, který kope do kamene. Někdo by na tomto místě mohl namítnout, že morálně relevantním rozdílem mezi kamenem a například kočkou je schopnost prožívat bolest. A byla by to námitka správná: kámen skutečně nemá žádné zájmy, a kopání do něj je proto morálně indiferentní (za předpokladu, že nám v souvislosti s ním nevznikají nepřímé povinnosti), kočka má ale – na rozdíl od kamene – vědomí, jehož minimálním projevem je schopnost zakoušet bolest a slast, a proto můžeme předpokládat i to, že má zájem netrpět²²³ (nezávisle na tom, zda ji někdo vlastní, nebo ne). A právě porušení jejího zájmu netrpět by mohlo být důvodem, proč nás pohoršuje charakter toho, kdo se rozhodl jí bezdůvodně způsobovat bolest. Tato námitka však nemůže vzejít od Carrutherse, neboť ten je – jak jsme již řekli – přesvědčen o tom, že zvířata si bolest neuvědomují a z hlediska schopnosti zažívat subjektivní stavy jsou na tom proto naprosto stejně jako kameny (viz podpodkapitola 6.4.2). Tím pádem je ale opět velice nejasné, na základě čeho

²²² Ibid.

²²³ Srov. SINGER, Peter. *Practical ethics*. New York: Cambridge University Press, 2011, s. 50.

tvrdí, že by nás měl pohoršovat charakter toho, kdo ubližuje zvířatům, když zvířata žádný přímý morální status nemají a podle Carrutherse nemají ani schopnost vnímat bolest.

Carruthersův pokus vysvětlit (případně odmítnout) naše morální intuice se tak jeví jako velmi neúspěšný. V podkapitole 3.2 jsem tvrdil, že budu platnost morálních teorií hodnotit podle toho, zda vychází z reflektovaných morálních intuic a posléze se k nim vrací ve snaze o koherentní obraz morálky, přičemž tato snaha se může projevat jak úpravou na úrovni morálních principů, tak i odstoupením od některých morálních intuic.²²⁴ Carruthers však – přestože přijímá metodu reflektivní rovnováhy – své morální principy neupravuje a naše morální intuice nejenže uspokojivě nevysvětluje, ale nepředstavuje ani dostatečně silné důvody k jejich odmítnutí. S přihlédnutím k ostatním problémům jeho teorie, které byly v této podkapitole představeny, se jeho verze kontraktualismu jeví jako nepřijatelná.

5.4 | ARGUMENT MARGINÁLNÍMI PŘÍPADY LIDSKÝCH BYTOSTÍ

Společným prvkem teorií, kterým jsem se v této páté kapitole věnoval, je kromě velmi podobného určení obsahových aspektů morálního statusu (určitá forma racionality) naprosto totožný rozsah morální komunity (exkluzivními členy jsou pouze lidské bytosti). Tyto teorie však mají i společný problém, na který jsme narazili již u Kanta. Tímto problémem je skutečnost, že existuje mnoho lidských bytostí, které jejich kritériu morálního statusu nevyhovují, ale přesto jim je přiznán, stejně jako členství v morálním společenství. Řeč je o takzvaných marginálních případech lidských bytostí, spadajících do jedné z těchto tří kategorií:²²⁵

- 1. Před-rationální bytost.** Bytost zatím není plně racionální, ale můžeme předpokládat, že v budoucnu bude (do této kategorie patří například zdravě se vyvíjející novorozenec lidského druhu).
- 2. Post-rationální bytost.** Bytost byla racionální, ale v současné chvíli není a nejspíše už nikdy nebude (do této kategorie spadá například

²²⁴ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 218.

²²⁵ Srov. TANNER, Julia K. The Argument from Marginal Cases and the Slippery Slope Objection. *Environmental Values*. 2009, 18(1), s. 53.

člověk po autonehodě, při které došlo k vážnému a nevratnému poškození jeho mozku).

- 3. Neracionální bytost.** Bytost není, nikdy nebyla a v budoucnu ani nebude racionální (sem patří některá zvířata, ale například i lidé s vrozeným a nevléčitelným mentálním postižením).

Arbitrární připisování morálního statusu marginálním případům lidských bytostí se ukazuje jako nespravedlivé především v porovnání s naším přístupem ke zvířatům, u nichž je nesplnění kritéria morálního statusu důvodem k jeho odebrání, stejně jako k vyloučení z morální komunity. A to i přesto, že zvířata mají v mnoha případech shodné nebo dokonce i vyšší kognitivní schopnosti než některé marginální případy lidských bytostí. Z této praxe nutně vyplývá, že morálně relevantním kritériem není racionalita. Je sice pravda, že mnoho lidských bytostí má rozumové schopnosti, které ostatní zvířata nemají (například jazyk, morální autonomii nebo schopnost reciprocity). Zatímco ale tyto schopnosti mají pouze lidské bytosti, nemá je každý člověk: novorozenci nejsou schopni užívat jazyk smysluplným způsobem k tomu, aby vyjádřili své myšlenky (Descartova podmínka morálního statusu, odhlédneme-li od jeho víry v empiricky neověřitelnou nesmrtelnou křesťanskou duši), těžce retardovaní jedinci nejsou schopni určovat svou vůli pomocí rozumu (Kantova podmínka morálního statusu), lidé v kómatu nejsou schopni dohodnout se s ostatními na určitých pravidlech a ta dodržovat (Carruthersova podmínka morálního statusu).

Máme-li však zůstat konzistentní, pak nemůžeme tvrdit, že racionalita je nutnou vlastností pro připsání morálního statusu a připisovat jej přitom neracionálním bytostem (ať už náleží k jakémukoli živočišnému druhu). Buď tedy platí, že 1) základem preferenčního přístupu k lidským bytostem je jejich racionalita – potom ale ti, kteří ji nemají, nemohou být privilegovanými, či dokonce exkluzivními členy morální komunity a morální status jim musí být odebrán stejně jako zvířatům –, nebo platí, že 2) racionalita není platným kritériem morálního statusu a morální postavení lidí, kteří racionální nejsou, musí být tím pádem odvislé od jiné vlastnosti. Součástí našich morálních intuic je však představa, že i marginální případy lidských bytostí nějaký morální status mají. A vzhledem k tomu, že by málokdo zašel tak daleko, aby určitým skupinám lidských bytostí morální status

upíral (například novorozencům, malým dětem, senilním jedincům, jedincům s pokročilým stadiem neurodegenerativního onemocnění, a tak podobně), musíme volit druhou variantu a odmítnout představu, že by racionalita byla platným kritériem morálního statusu.²²⁶

Tento argument marginálními případy lidských bytostí je velmi silným nástrojem, aplikovatelným na celou řadu vlastností, s kterým se musí vypořádat každý, kdo by chtěl morální status připisovat pouze lidským bytostem a upírat ho všem bytostem mimolidským. A přestože se s ním setkáváme především v posledních letech (v souvislosti se zvýšeným zájmem o problematiku morálního postavení zvířat), ve filosofii není nijak nový. Můžeme ho nalézt například již u Porfyria, který ho vyjádřil zhruba následovně: jestliže neuznáme sentienci (schopnost cítit a vnímat) jako dostatečnou podmínku morálního statusu (spravedlivého zacházení), pak si morální status (spravedlivé zacházení) nezaslouží ani zvířata, ani mnoho lidských bytostí, které mají pouze sentienci (schopnost cítit a vnímat), ale inteligenci (*noun*) a rozum (*logon*) postrádají; jestliže však naše standardy snížíme tak, aby se morálního statusu (spravedlivého zacházení) dostalo i těm lidským bytostem, které mají pouze sentienci (schopnost cítit a vnímat), pak se ho musí nutně dostat všem bytostem schopným cítit a vnímat, bez ohledu na jejich živočišný druh.²²⁷ V moderní době tento argument „vzkřísil“ zřejmě jako první Peter Singer, jehož postup byl velmi podobný, ale v zásadním ohledu se přece jen lišil:

1. Aby si všechny lidské bytosti zasloužily plný a rovnocenný morální status, musí zde existovat určitá vlastnost **V**, kterou mají všichni lidé a pouze oni;
2. jakékoliv **V**, které mají pouze lidé, je vlastnost, kterou někteří lidé postrádají;
3. jakékoliv **V**, které mají všichni lidé, je vlastnost, kterou zvířata (většina) mají.²²⁸

Chceme-li podle Singera prokázat, že do morální komunity náležejí všechny lidské

²²⁶ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 158.

²²⁷ DOMBROWSKI, Daniel A. Vegetarianism and the argument from marginal cases in Porphyry. *Journal of the history of ideas*. 1984, 45(1).

²²⁸ DOLEŽAL, Adam. *Vývoj filosofické argumentace ve věci morálního statusu zvířat*. Op. cit., s. 86.

bytosti a pouze ony, musíme prohlásit kritériem morálního statusu takovou charakteristickou vlastnost, která bude nejmenším možným společným jmenovatelem, a to na tak nízké úrovni, že ji bude mít každý člověk. „Chyták je v tom, že žádnou z těchto charakteristik nebudou mít pouze lidé. Například všichni lidé, ale nejenom oni, jsou schopni cítit bolest; a zatímco pouze lidé dokážou řešit složité matematické úkony, nedokážou to všichni,“²²⁹ tvrdí Singer v *Osvobození zvířat*. Jeho argument by byl zcela bezchybný, kdyby byla ovšem pravda, že všichni lidé mají schopnost cítit bolest.

V *Practical Ethics* sám tvrdí, že za lidskou bytost považuje již embryo počaté z lidských spermií a vajíček, nebo anencefalické dítě, které nemá mozek.²³⁰ Je-li však lidskou bytostí i lidský plod (ve smyslu náležení k druhu *Homo sapiens*) ještě před tím, než dosáhne schopnosti zakoušet bolest, potěšení nebo jiné subjektivní stavy (obecně se předpokládá, že to není dříve než 20 až 24 týdnů od početí),²³¹ pak není pravda, že všechny lidské bytosti jsou schopny cítit bolest. Existují navíc i dospělé lidské bytosti, které nejsou v důsledku vzácné poruchy schopny fyzickou bolest cítit. Jsou to sice okrajové případy, ale přesně o nich hovoříme, hovoříme-li o marginálních případech lidských bytostí. Osobně považuji argument marginálními případy lidských bytostí za silný nástroj, prokazující neplatnost nejrůznějších kritérií morálního statusu, ale za poměrně slabý argument, pokud je použit k obhajobě tvrzení, že jakákoliv morálně relevantní vlastnost, kterou mají naprosto všichni lidé, je vlastnost, kterou mají i některá zvířata. Pokud bychom měli být důslední, pak bychom museli konstatovat, že jednobuněčná zygota a dospělý člověk, přestože je lze pokládat za lidské bytosti, žádnou morálně relevantní vlastnost nesdílejí. Jedinou vlastností, kterou sdílejí, je stejná druhová příslušnost, ale ta, jak uvidíme v podkapitole 5.5, není morálně relevantní vlastností.

Za přijatelnější způsob užití argumentu marginálními případy lidských bytostí budu tedy považovat ten, během kterého se prokazuje neplatnost

²²⁹ SINGER, Peter. *Osvobození zvířat*. Praha: Práh, 2001, s. 249.

²³⁰ SINGER, Peter. *Practical ethics*. Op. cit., s. 71-73.

²³¹ Obecně se předpokládá, že lidský plod dosáhne vědomí 20 až 24 týdnů od početí. LAURANCE, Jeremy. The key question: when is the foetus a sentient being?. *Independent* [online]. [cit. 2018-09-03]. Dostupné z: URL: <https://www.independent.co.uk/life-style/health-and-families/health-news/the-key-question-when-is-the-foetus-a-sentient-being-528676.html>

navrhovaného kritéria, případně se poukazuje na nekonzistentnost v připisování morálního statusu lidem a jeho odebrání zvířatům. V takovém případě totiž nehraje vůbec žádnou roli, zda všechny lidské bytosti nějakou vlastnost sdílejí nebo nikoli. Zvažme následující příklad.²³²

1. Pes má vlastnosti *a, b, c...* až *n*, ale postrádá racionalitu (případně jazyk, morální autonomii, či schopnost reciprocity).
2. Lidský novorozenec má vlastnosti *a, b, c...* až *n*, ale postrádá racionalitu (případně jazyk, morální autonomii, či schopnost reciprocity).
Buď tedy platí, že
 - a) pes nemá morální status, ale pak ho nemá ani lidský novorozenec, nebo
 - b) lidský novorozenec má morální status, ale pak ho má i pes.

Pokud rozhodneme, že lidský novorozenec morální status má, pak zároveň uznáme, že morální status musí být odvislý od jiné vlastnosti, než je racionalita (nebo jazyk, morální autonomie, či schopnost reciprocity). Touto vlastností přitom nemůže být žádná výlučně lidská charakteristika, neboť takové kritérium by některé marginální případy lidských bytostí opět nechalo za hranicemi morálního společenství. Touto vlastností však může být schopnost cítit a vnímat, která je na tak nízké úrovni, že ji má lidský novorozenec i pes. Lze tedy říct, že s entience je nejmenším společným jmenovatelem všech bytostí, v jejichž případě má smysl hodnotit naše jednání vůči nim prostřednictvím etických pojmů²³³ – ať už to běžně děláme (například vůči psům v domácnosti), nebo nikoli (například vůči psům v laboratoři). Jakékoli přísnější kritérium, než je sentience, by z morálních úvah diskvalifikovalo nejen psa (a další zvířata), ale i lidského novorozence (a další marginální případy lidských bytostí).

Kritérium sentience se navíc odvolává na široce sdílené intuice, jejichž obsahem je přesvědčení, že působit záměrně a zbytečně bolest, pokud k tomu nemáme velmi dobré a silné důvody, je morálně špatné. Je sice pravda, že mnoho

²³² REGAN, Tom. Fox's Critique of Animal Liberation. *Ethics*. 126-133n. 1., 88(2), 126-133.

²³³ Včetně lidí s kongenitální analgezií, kvůli které nejsou schopny cítit fyzickou bolest. Sentience totiž neoznačuje pouze schopnost cítit bolest, ale mít určitý druh subjektivních zkušeností, mezi které bolest sice patří, a přestože je důležitou zkušeností, není jedinou zkušeností, kterou mohou sentientní bytosti mít.

z nás si tuto intuici spojuje pouze s bolestí působenou lidem. Nicméně metoda reflektivní rovnováhy umožňuje některé z našich morálních intuic revidovat, jsou-li v rozporu s kritériem, s nimiž je zbytek zvážených soudů v souladu. Jedním z požadavků zváženého morálního soudu je navíc jeho nestrannost: chceme-li tvrdit, že způsobovat zbytečně utrpení je špatné, pokud trpí lidé, ale ne když trpí ostatní zvířata, měli bychom umět zdůvodnit, proč jsou tyto dva případy odlišné; budeme-li například tvrdit, že rozdíl spočívá v druhové příslušnosti, musíme zdůvodnit, v čem je tento rozdíl morálně relevantní. Je-li totiž špatné způsobovat zbytečně bolest a utrpení, pak je bolest relevantní bez ohledu na to, kdo trpí – pokus omezit nesprávnost utrpení pouze na určitou skupinu bytostí může být projevem neospravedlnitelné diskriminace, které se budu věnovat v podkapitole 5.5.

PROTIARGUMENT KLUZKÝM SVAHEM

Lze předpokládat, že zastánci kritéria racionality nejspíš nebudou souhlasit se závěrem předchozí podkapitoly, z něhož vyplývá přehodnocení morálních intuic a rozšíření morální komunity o všechny bytosti, kterým může být ublíženo. Jedním z nich je Peter Carruthers, který se ve své reakci na argument marginálními případy lidských bytostí možnosti, že jejich morální postavení není odvislé od racionality, vůbec nevěnuje. Svou pozornost naopak zaměřuje na negativní důsledky, které by odebrání morálního statusu neracionálním bytostem lidského druhu přineslo. V této části se budu věnovat jeho protiargumentu kluzkým svahem.

Carruthers se vnitřní rozpor své teorie – v níž tvrdí, že racionalita je kritériem morálního statusu, ale morální status přitom ponechává i lidským bytostem, kteří tomuto kritériu nevyhovují – snaží obhájit tím, že morální pravidla musí udržovat sociální stabilitu a být v souladu s lidskou povahou. A v lidské povaze je podle něj zakořeněno, že se o nic nestaráme tak hluboce jako o své rodinné příslušníky, bez ohledu na to, zda jsou nebo nejsou racionální.²³⁴ Ponechme nyní stranou skutečnost, že mnoho lidí se stará o své domácí mazlíčky více než o své babičky. Ponechme stranou také skutečnost, že racionalitu jakožto kritérium morálního statusu náhle nahradila příslušnost k živočišnému druhu (viz podkapitola 5.5). Věnujme se

²³⁴ CARRUTHERS, Peter. *Against the Moral Standing of Animals*. Op. cit.

samotné sociální stabilitě, v jejímž zájmu Carruthers argumentuje: pokud morální komunita nebude zahrnovat všechny lidské bytosti, bude podle něj hrozit nebezpečí kluzkého svahu, který nakonec povede k odebrání morálního statusu všem „nepohodlným“ lidem, nejen těm neracionálním, ale například také lidem s odlišnou sexuální orientací, lidem s jiným vyznáním nebo politickým oponentům.

„Neexistují žádné ostré hranice mezi dítětem a dospělým, mezi nepříliš inteligentním dospělým a těžce duševně postiženým nebo mezi normální starou osobou a někým, kdo je těžce senilní. Argument zní, že pokus o přiznání přímých morálních práv pouze racionálním aktérům (normálním dospělým) by byl ze své podstaty nebezpečný a zneužitelný. Jedná se samozřejmě o verzi kluzkého svahu. Pokud se pokusíme upřít morální práva některým lidem na základě toho, že nejsou racionálními aktéry, dostaneme se na kluzký svah, který může vést ke všem druhům barbarství proti těm, kteří racionálními aktéry jsou.“²³⁵

Argument kluzkého svahu ve své nejobecnější podobě tvrdí, že navrhovaná akce S_0 povede k sekvenci kauzálně provázaných kroků až k nějakému negativnímu důsledku S_n .²³⁶ V Carruthersově případě jde o tvrzení, že odebrání morálního statusu neracionálním jedincům lidského druhu (navrhovaná akce S_0) povede k odebrání morálního statusu i těm jedincům lidského druhu, kteří sice racionální jsou, ale z nějakého důvodu mohou být „nepohodlnými“ (negativní důsledek S_n). Schéma argumentu kluzkého svahu lze vyjádřit následujícím způsobem:²³⁷

Výchozí premisa. S_0 je návrh opatření, jež zvažujeme zavést.

Premisa kauzální posloupnosti. Zavedení S_0 velmi pravděpodobně povede k S_1 , což povede k S_2 a tak dále, až ke konečnému důsledku S_n .

Premisa špatného důsledku. S_n je špatný důsledek, který je nežádoucí.

Závěr. S_0 by nemělo být zavedeno.

Důležité přitom je, že v rámci argumentu není samotný návrh S_0 hodnocen jako

²³⁵ CARRUTHERS, Peter. *The animals issue: Moral Theory in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 114.

²³⁶ TINDALE, Christopher W. *Fallacies and argument appraisal*. New York: Cambridge University Press, 2007, s. 185.

²³⁷ WALTON, Douglas. The basic slippery slope argument. *Informal logic*. 2015, 35(3), s. 291-292.

morálně nepřijatelný. Argument se zaměřuje pouze na negativní důsledky, které by jeho přijetí přineslo. Ten, kdo tento typ argumentu používá, chce totiž co nejefektivněji přesvědčit ostatní, že přijetí návrhu S_0 není dobrý nápad. Kdyby do výchozí premisy zaváděl navíc i morální hodnocení návrhu S_0 , zbytečně by se zavazoval k tomu, aby toto hodnocení také obhájil.²³⁸ Uvažme klasickou verzi kluzkého svahu, s kterým se dnes často setkáváme a kterým jeho předkladatelé argumentují proti legalizaci sňatků homosexuálů: „Nejde o pokrok společnosti, ale o její rozklad. Možná zlegalizujete sňatky homosexuálů, tak se ptám, kdo přijde na řadu příště? Bisexuálové a sňatky ve třech, ve čtyřech? Pedofilové a sňatky s dětmi? Zoofilové a sňatky se zvířaty?“²³⁹ Předkladatel tohoto argumentu si sice může myslet, že sňatky stejnopohlavních párů jsou morálně špatné, ale nemusí to explicitně tvrdit – v rámci argumentu kluzkého svahu mu stačí, když vykreslí co nejextrémnější důsledky, které by přijetí takového opatření mělo. Jeho argumentace proto nemusí končit pouze u pedofilních nebo zoofilních sňatků, ale ve svých katastrofických scénářích může jít ještě mnohem dále:

Pokud povolíme sňatky párům se stejným pohlavím (S_0), lidé budou jednou chtít uzavírat manželství také s dětmi (S_1), psy (S_2) nebo třeba automobily (S_3). A jestliže jsme jednou povolili sňatky homosexuálním párům, musíme povolit sňatky i lidem, kteří si chtějí vzít dítě, psa nebo třeba automobil. Řetězec těchto událostí nakonec povede k tomu, že se jako lidstvo přestaneme rozmnožovat a vymřeme (S_n). Proto bychom sňatky homosexuálních párů neměli povolit a za manželství považovat pouze svazek muže a ženy.

Aby byl ovšem kluzký svah platným argumentem a nikoli argumentačním faulem, musela by být pravda, že S_0 povede k S_1 , S_1 povede k S_2 a celý proces skončí až u stavu S_n , který je nežádoucí, ne-li přímo katastrofický. Pro odmítnutí jeho platnosti je přitom postačující, pokud je jakákoli jeho část nedostatečně podložena buď empirickými fakty, expertními posudky nebo je neadekvátně interpretována.²⁴⁰

²³⁸ ČERNÝ, David. *Eutanazie a dobrý život*. Op. cit., s. 370.

²³⁹ Manželství zoofilů i pedofilů. Poslanci se hádali o sňatcích homosexuálů, Šlechtová bránila gaye a lesby. *IROZHLAS* [online]. 2019 [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: https://www.irozhlas.cz/zpravy-domov/snatky-homosexuálu-gay-lesba-manzelstvi-partnerstvi-hadka-poslanecka_1903261736_pla

²⁴⁰ JUŘÍKOVÁ, Martina. Jak rozpoznat a hodnotit argument kluzkého svahu. *Pro-Fil*. 2015, 16(1), s.

A výše zmíněný argument proti homosexuálním sňatkům je neplatný hned ze dvou důvodů: jak kvůli absenci jakéhokoli empirického důkazu, že přijetí S_0 (sňatky homosexuálů) povede k S_1 (zoofilie); tak kvůli tomu, že mezi S_0 a S_1 existují takové morálně relevantní rozdíly (zvíře – na rozdíl od gayů a leseb nebo malých dětí – nemůže dát souhlas ani se stykem, ani se vstupem do manželství), které nás nijak nezavazují k tomu, abychom přijetím jednoho morálně správného kroku museli realizovat i krok druhý, který je morálně nesprávný.²⁴¹ Podobně je to i s Carruthersovou „obavou“, že jakmile se pokusíme upřít morální status některým lidem na základě toho, že nejsou racionálními aktéry (S_0), dostaneme se na kluzký svah, který může vést k nežádoucímu upírání morálního statusu i lidem, kteří racionálními aktéry jsou (S_n):

Pokud odepřeme morální status marginálním případům lidských bytostí (S_0), potom budeme moci lidskou komunitu členit i dále a odepírat morální status lidem s odlišnou sexuální orientací (S_1), lidem jiného smýšlení (S_2) nebo třeba lidem s nižší inteligencí (S_3). Řetězec těchto událostí nakonec povede k tomu, že lidská společnost bude radikálním způsobem rozdělena a mnoha jejím členům bude znemožněna možnost realizace jejich životních plánů (S_n). Proto bychom morální status neměli marginálním případům lidských bytostí odepírat a měli bychom je považovat za členy morální komunity stejně jako všechny ostatní lidské bytosti.²⁴²

Carruthersův argument kluzkým svahem však musíme odmítnout minimálně ze dvou důvodů. Pomineme-li, že to je jeho vlastní návrh, aby byly z morální komunity vyloučeny všechny bytosti, jež nejsou dostatečně racionální, proti kterému v podstatě argumentuje (viz podkapitola 5.3), pak nejen, že 1) nemáme žádný racionální důvod domnívat se, že by takové vyloučení na základě nesplnění kritérií morálního statusu vedlo k odebrání morálního statusu i těm, kteří tato kritéria splňují (takové jednání by muselo být potvrzeno odvoláním se na nějakou nekonzistentní – a tudíž neplatnou – teorii); ale mnohem důležitější je, že 2) v souvislosti s argumentem marginálními případy lidských bytostí je taková

51.

²⁴¹ Srov. Odpověď Romana Jocha. *Kontrafikce* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <http://kontrafikce.blogspot.com/2019/04/odpoved-romana-jocha.html>

²⁴² Srov. ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 221.

debata naprosto bezpředmětná a je pouze následkem jeho neadekvátní interpretace – cílem tohoto argumentu není odebrat morální status specifickým skupinám lidských bytostí (ani jiným bytostem), ale naopak prokázat, že racionalita (případně jiná morálně irelevantní vlastnost) není platným kritériem morálního statusu.²⁴³

Domnívám se proto, že Carruthers přistupuje k argumentu kluzkým svahem pouze jako k jakési „záchranné brzdě“, ovšem ne za účelem záchrany morálního statusu marginálních případů lidských bytostí, ale za účelem záchrany své vlastní teorie. Domnělé nebezpečí kluzkého svahu pak využívá ze dvou hlavních důvodů: 1) aby nemusel uznat, že racionalita není platným kritériem morálního statusu a morální postavení lidí, kteří racionální nejsou, musí být tím pádem odvislé od jiné vlastnosti (například od jejich schopnosti cítit a vnímat); a zároveň 2) aby obhájil svůj nekonzistentní postoj, který je vyústěním hobbesovského chápání kontraktualismu, na jehož základě začleňuje požadavek racionality do samotné definice morálky (systém pravidel, na nichž by se racionální aktéři za určitých ideálních podmínek shodli), ale zároveň chce vyjít vstříc intuicím, že i marginální případy lidských bytostí mají morální status,²⁴⁴ přestože nejsou dostatečně racionální. Ani jedno se mu však nedaří – jedno totiž vylučuje druhé. Oboje však potvrzuje mou tezi, že prohlásíme-li kritériem morálního statusu některou z výlučně lidských vlastností, zůstanou bez morálního statusu nejen všechna zvířata, ale i určité skupiny lidských bytostí.

Carruthersův kluzký svah je tedy nejen neplatným argumentem, který lze považovat pouze za dovršení jeho snahy přiznat morální status všem lidským bytostem a zároveň ho odepřít všem bytostem ostatním, ale pracuje navíc s argumentem podsunutým (takzvaný *straw man* – zpochybňování argumentu, který se sice podobá argumentu protistrany, ale který protistrana ve skutečnosti nezastává). Argument marginálními případy lidských bytostí čte totiž jaksi odzadu: „Jestliže zvířata nemají přímý morální status, pak ho nemají ani marginální případy lidských bytostí.“ Vtip je ovšem v tom, že kdyby ho četl správně, nezbyvalo by mu

²⁴³ Pokud by racionalita byla platným kritériem morálního statusu, pak by musel být marginálním případům lidských bytostí morální status skutečně odebrán, což by nejspíše nebylo v souladu s našimi morálními intuicemi a většina z nás by s takovým opatřením zřejmě nesouhlasila.

²⁴⁴ Zakládající určitá práva a korespondující povinnosti ze strany morálních aktérů.

nic jiného, než s ním souhlasit. Sám totiž nakonec uznává, že racionalita není nutnou podmínkou pro členství v morální komunitě, když tvrdí, že morální status by měl být přiznán všem lidským bytostem ne kvůli jejich racionalitě, ale kvůli jejich druhové příslušnosti. V následující kapitole však uvidíme, že obhájit vytyčení hranic morální komunity na základě hranic biologického druhu může být za určitých okolností mnohem obtížnější, než obhájit podmínku vstupu do této komunity na základě racionality.

5.5

PROČ BYCHOM NEMĚLI BRÁT MORÁLNÍ OHLEDY POUZE NA LIDSKÉ BYTOSTI

Viděli jsme, že filosofové ve valné většině případů nezdůvodňují vyloučení zvířat z morální komunity jejich příslušností k jinému živočišnému druhu, ale tím, že nesplňují kritérium morálního statusu – nedosahují určité formy racionality. Bytostem lidského druhu, které toto kritérium také nesplňují (stejně jako zvířata), však ti samí autoři udělují jakousi výjimku a členství v morálním společenství jim ponechávají právě na základě jejich příslušnosti k druhu *Homo sapiens*. To znamená, že racionalita možná většinu lidí odlišuje od zbytku světa, s morálním statutem však nemusí mít vůbec nic společného, pokud nakonec rozhodující roli hraje druhová příslušnost. A zatímco v předchozí podkapitole 5.4 jsem se zaměřil na důvody, na základě kterých nelze za platné kritérium morálního statusu považovat racionalitu, v této podkapitole se zaměřím na to, zda lze za platné kritérium považovat příslušnost k druhu *Homo sapiens* – nejdříve v zastoupení racionality, poté samostatně.

Hypotézu, že – nejen v akademické debatě, ale i v běžném životě – není rozhodující vlastností racionalita, ale v konečném důsledku ji zastupuje příslušnost ke „správnému“ biologickému druhu, do značné míry potvrzují i výzkumy Luciuse Cavioly a jeho kolegů. Z jejich výsledků například vyplývá, že mnoho lidí skutečně vnímá ostatní zvířata jako méně rozumná, jejich názory na úroveň inteligence konkrétních zvířat však příliš nesouvisí s tím, jak s nimi nakonec zacházejí: na otázku, zda by pomohli raději šimpanzovi nebo člověku s těžkým mentálním postižením, respondenti ve většině případů odpovídali, že by pomohli člověku

s těžkým mentálním postižením, přestože vědí, že šimpanzi jsou mnohem inteligentnější.²⁴⁵

Podobné výzkumy však mohou odhalit pouze to, jak by se většina lidí v podobné situaci rozhodla, případně to, co si o daném problému většina lidí myslí. Nemohou odhalit, zda je takové rozhodnutí také rozumné nebo morálně ospravedlnitelné. To samozřejmě neznamená, že by pro zodpovězení morálních otázek nebylo relevantní to, co si o nich lidé myslí – za předpokladu, že jsou splněny určité podmínky, může být to, co si myslíme, základním kamenem výstavby etické teorie, díky které můžeme zpětně posuzovat, zda je to, co si myslíme, skutečně správné nebo špatné (viz metoda reflektivní rovnováhy, podkapitola 3.2). Ale z pouhého zjištění, že by se většina lidí rozhodla pomoci člověku s těžkým mentálním postižením namísto šimpanze, nemůžeme vyvozovat, zda je takové rozhodnutí rozumné nebo morálně ospravedlnitelné. V dobách minulých si například většina lidí myslela, že svět je plochý. Ale to, co si o světě mysleli, ho plochým neučinilo – otázka jeho tvaru nebyla zodpovězena pouhým zjištěním toho, co si o něm většina lidí myslela. Podle Toma Regana není důvod domnívat se, že by se morální otázky v tomto ohledu lišily.²⁴⁶

Otázku, zda je druhová příslušnost v zastoupení racionality platným kritériem morálního statusu, tedy nemůže zodpovědět průzkum veřejného mínění. Napovědět nám ale může samotná argumentace filosofů, kteří ji za morálně relevantní kritérium považují. Z jejich přístupu, kdy na jedné straně proklamují, že racionalita je kritériem morálního statusu, ale na druhé straně do morální komunity zahrnují i neracionální jedince lidského druhu, lze ovšem vyvozovat, že nedodrží ani samotný postup, kterým má být morální status připisován (viz podkapitola 2.3). Zatímco za normálních okolností mají obsahové aspekty morálního statusu (příčina) určovat rozsah morální komunity (následek), zdá se, že postup těchto autorů je přesně opačný, a je to představa o rozsahu morální komunity (příčina), která teprve určuje to, jaké obsahové aspekty morálního statusu jí budou nejlépe odpovídat (následek). Prakticky se toto „zpětné“ určení kritéria morálního statusu projevuje

²⁴⁵ CAVIOLA, Lucius, Jim EVERETT a Nadira FABER. The moral standing of animals: Towards a psychology of speciesism. *Journal of personality and social psychology*. 2019, 116(6).

²⁴⁶ Šrov. REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit, s. 124-125.

zhruba následujícím způsobem:

1. Mnoho filosofů si morální komunitu představuje jako společenství všech lidských bytostí a nikoho jiného (*příčina*).
2. Protože ale za kritérium morálního statusu nemohou prohlásit příslušnost k druhu *Homo sapiens*, neboť je velice obtížné prokázat její morální relevanci, jako náhradu volí takovou vlastnost, která lidské bytosti od zbytku světa odlišuje nejvíce – racionalitu (*následek*).
3. Kritérium racionality jejich záměru slouží téměř dokonale (z morální komunity vylučuje všechny mimolidské bytosti), jejich původní představě o rozsahu morální komunity (1) však odpovídá jen částečně: sice do ní vpouští pouze lidské bytosti, ale zdaleka ne všechny. Tito autoři tak stojí před dvěma možnostmi.
Buď přijmou, že
 - a) někteří lidé nemají morální status (stejně jako zvířata), nebo uznají, že
 - b) racionalita není platným kritériem morálního statusu. Protože ale chtějí dostát své původní představě a do morální komunity začlenit všechny lidské bytosti a pouze je (varianta 3a by některé lidské bytosti z morální komunity vyloučila; varianta 3b by do ní velice pravděpodobně zahrnula i bytosti mimolidské), přistupují k velice nekonzistentnímu kroku a vytváří možnost třetí:
 - c) hranice morální komunity vedou souběžně s hranicemi biologického druhu *Homo sapiens*, zatímco tvrdí, že tak činí na základě racionality. A činí tak
 - I. zaprvé proto, aby do morální komunity nevpustili už nikoho dalšího;
 - II. zadruhé proto, aby toto nevpuštění mohli ospravedlnit nějakým morálně relevantním kritériem (přestože ho sami nedodrží).

Kvůli značně nekonzistentnímu přístupu jak v procesu připisování morálního statusu, tak v určování rozsahu morální komunity, však druhovou příslušnost v zastoupení racionality nelze uznat jako platné kritérium. Obsahové aspekty morálního statusu mají určovat rozsah morální komunity, nikoli naopak. Má-li být tedy morální status připisován nebo odebrán na základě druhové příslušnosti – která následně určí rozsah morální komunity –, musí být druhová příslušnost obhájena jako morálně relevantní vlastnost samostatně, nikoli jen jako náhrada racionality nebo jako druhý pokus, když původní kritérium selže a neodpovídá našim představám o rozsahu morálního společenství. Chceme-li však obhajovat kritérium druhové příslušnosti samostatně, musíme se vypořádat s obviněním

z určité formy diskriminace, nikoli nepodobné rasismu nebo sexismu, neboť obhajobou tohoto kritéria přímo tvrdíme, že biologické rozdíly hrají morálně relevantní roli a mohou zakládat rozdílná práva.

SPECIESISMUS

Předpojatý postoj, který jedince nehodnotí na základě jeho individuálních charakteristik, ale na základě jeho příslušnosti k určitému živočišnému druhu, bývá jeho kritiky označován jako speciesismus (od latinského substantiva *species* – druh, základní kategorie biologické nomenklatury).²⁴⁷ Termín speciesismus má ve filosofii několik různých definic, jednotícím prvkem většiny z nich je ale popis takového jednání, při němž zájmům členů vlastního biologického druhu přisuzujeme větší důležitost a upřednostňujeme je před zájmy příslušníků jiných druhů – a to i v případech, kdy jsou zájmy příslušníků jiných druhů morálně významnější než ty naše. Zatímco člověka bez jeho souhlasu není možné k pokusu použít, zájem zvířat nezakoušet zbytečně bolest může být lehce převážen zájmy manažerů kosmetických firem uvést na trh nové a na zvířatech testované šampony. Evoluční biolog Richard Dawkins hodnotí speciesismus, na základě kterého měříme lidem a ostatním zvířatům „dvojím metrem“, následujícím způsobem.

„Náš systém zákonů a morálních pravidel je hluboce spjat s hranicemi druhu. Ředitel zoologické zahrady má zákonné právo ‚utratit‘ šimpanze, který je nadbytečný, ale jakýkoli náznak toho, že by mohl ‚utratit‘ nadbytečného ošetřovatele nebo prodavače vstupenek, by vyvolal bouři nevole. (...) Tak závatný je speciesismus našich postojů inspirovaných křesťanskou vírou, že potrat jediné lidské zygoty (většina z nich je stejně spontánně potracena) může vyvolat více morálního znepokojení a spravedlivého rozhořčení než vivisekce jakéhokoli počtu inteligentních dospělých šimpanzů! Jediným vysvětlením, proč takové dvojí měřítko považujeme za přijatelné, je, že ve vývoji mezi člověkem a šimpanzem jsou všechny mezičlánky mrtvé.“²⁴⁸

²⁴⁷ BEKOFF, Marc. *Na zvířatech záleží: biolog vysvětluje, proč zacházet se zvířaty s respektem a soucitem*. Op. cit., s. 61.

²⁴⁸ DAWKINS, Richard. *The Blind Watchmaker*. Harlow: Penguin Books, 2006, s. 262-263.

Speciesismus lze definovat také jako druhovou nadřazenost, jež se projevuje vykořisťováním ostatních zvířat příslušníky druhu *Homo sapiens*, kteří sami sebe staví v hodnotovém žebříčku výše, a tím tuto diskriminaci legitimizují. Nemusí jít přitom vždy o vědomou činnost. Speciesismus je tak běžný, že si ho většina lidí ani neuvědomuje – s výjimkou případů, kdy je typ nebo stupeň diskriminace určitého druhu zvířat v jejich kultuře neobvyklý. Evropané jsou například často pohoršeni, když zjistí, že se na určitých místech světa chovají psi na maso a neváhají tyto praktiky odsoudit jako nemorální; ten samý morální soud jim ovšem nepřijde na mysl, pokud jde například o prasata chovaná za tím samým účelem v Evropě. A to i přesto, že prasata jsou schopna cítit bolest stejně jako psi a několik studií naznačuje, že jsou dokonce i chytřejší (jejich kognitivní schopnosti se dají přirovnat ke schopnostem tříletých dětí, mají vynikající dlouhodobou paměť, dokážou pochopit jednoduchý symbolický jazyk nebo se naučit složité kombinace symbolů a objektů).²⁴⁹ Podle studie zaměřené na psychologické aspekty speciesismu to může souviset s tím, že lidé mají sklon předsudečně zvýhodňovat „nadřazená“ zvířata (například pes, kterého vnímají jako mazlíčka, který má své vlastní jméno) před těmi „méněcennými“ (například prase, které vnímají jen jako nahraditelný zdroj masa s číslem namísto jména). Když se měli respondenti jednoho z Caviolových výzkumů rozhodnout, zda by obdarovali charitativní organizaci pomáhající psům, nebo charitativní organizaci pomáhající prasatům, většina z nich se rozhodla pomoci psům.²⁵⁰ Speciesismus totiž nevytváří pouze hranici mezi lidmi a ostatními zvířaty, ale také vertikální rozdělení živočišných druhů podle jejich hodnoty (tato hierarchie se může v různých kulturách lišit – proto mohou psovi Evropané přiřazovat jinou hodnotu než třeba Asiaté), stejně jako horizontální rozdělení podle jejich účelu: proto je možné, aby to samé zacházení, které by bylo například u psa chovaného v domácnosti považováno za týrání, bylo u psa chovaného v pokusné laboratoři zcela v mezích zákona i „dobrých mravů“.

²⁴⁹ Srov. MARINO, Lori a Christina M. COLVIN. Thinking Pigs: A Comparative Review of Cognition, Emotion, and Personality in *Sus domesticus*. *International Journal of Comparative Psychology* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://escholarship.org/uc/item/8sx4s79c>

²⁵⁰ CAVIOLA, Lucius, Jim EVERETT a Nadira FABER. *The moral standing of animals: Towards a psychology of speciesism*. Op. cit.

Právě na vztahu lidí k takzvaným pokusným zvířatům je speciesismus nejmarkantnější: přesvědčením o morální nadřazenosti našeho vlastního druhu a našich vlastních zájmů legitimizujeme degradaci ostatních tvorů na jednorázové „modelové organismy“, kterým uměle vyvoláváme choroby, které postihují především nás, a doufáme přitom, že zjištěná data o průběhu onemocnění a jeho léčení budou aplikovatelná právě na příslušníky našeho druhu. Peter Singer v této souvislosti tvrdí, že pokus na zvířeti lze ospravedlnit jedině tehdy, pokud by vědci byli ochotni provést stejný pokus na opuštěném sirotkovi mladším půl roku. A pokud by vědci nechtěli dítě použít, pak „jejich připravenost použít zvíře odhaluje neospravedlnitelnou formu diskriminace na základě druhu, protože dospělí lidoopi, opice, psy, kočky, krysy a jiná zvířata jsou si více vědomi toho, co se s nimi děje, více si uvědomují sami sebe, a pokud můžeme říct, alespoň tak citliví na bolest jako lidské dítě.“²⁵¹ Singer specifikuje, že dítě má být sirotek, abychom se v tomto myšlenkovém experimentu vyhnuli komplikacím s rodičovskými city. Což, jak sám doplňuje, je pro zastánce pokusů na zvířatech až příliš štědré, protože savci určení na pokusy jsou většinou odděleni od matek již v raném věku, kdy separace způsobuje úzkost matce i mláděti. A to nejen za účelem fyzicky bolestivých experimentů s často fatálními následky – řada pokusů je zaměřena přímo na psychické utrpení, způsobené právě separační úzkostí.

Harry Harlow a jeho kolegové zkoumali účinky částečné sociální izolace tak, že v holých drátěných klecích chovali makaky hned od narození, a účinky úplné sociální izolace tak, že je zavřeli již několik hodin po narození až na dvanáct měsíců do komory z nerezové oceli. Během této izolace nebyly opice s nikým v kontaktu. Vědci – zcela nepřekvapivě – zjistili, že takto izolované opice trpí totální mateřskou deprivací.²⁵² V jiných experimentech Harlow a jeho kolegové vyvolávali u opičích mláďat depresi tím, že jim dovolili upnout se k látkové napodobenině matky, ze které se časem stalo monstrum (buď jí odpadávala kůže, mládě houpala tak silně, až se mu klepala hlava a zuby, nebo v sobě měla zabudovaný rám, kterým od sebe

²⁵¹ SINGER, Peter. *Osvobození zvířat*. Op. cit., s. 93.

²⁵² HARLOW, Harry, Robert DODSWORTH, a Margaret HARLOW. Total social isolation in monkeys. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 1965, 54(1), 90-97.

mládě odmršťovala). Vědci přitom zjistili, že mládě se i přesto k matce stále pevněji tisklo, protože vystrašené mládě se drží matky za každou cenu.²⁵³ Podobným pokusům poskytuje „ospravedlnění“ pouze naše přesvědčení o morální nadřazenosti lidského druhu, neboť ničím jiným být ospravedlněny nemohou. Vyvolání mateřské deprivace u zvířat totiž nemá pro lidstvo naprosto žádné užitečné výsledky. A pro zvířata už vůbec ne.

Je to speciesismus, který vede hranice morální komunity na základě hranic lidského druhu a k ostatním tvorům nám tak dovoluje přistupovat jako k pokusným objektům, zdrojům potravy, zábavy a tak podobně. Tyto hranice jsme ochotni posunout pouze v případě takzvané biologické blízkosti či podobnosti lidem – proto jsou dnes již zakázány vědecké experimenty s primáty náležejícími do biologické čeledi *Hominidae*, kam patří kromě lidí také šimpanzi, gorily a orangutani. Za hranicemi morální komunity však stále necháváme takzvaná pokusná zvířata, která nám příliš podobná nejsou – včetně makaků, která se k pokusným účelům mohou nadále používat i v Česku (nejčastěji používanými druhy zvířat u nás jsou myši, potkani, morčata, králíci, kočky, psi, fretky, koně, prasata, kozy, ovce nebo ryby).²⁵⁴ Stejně tak za hranicemi morální komunity necháváme i takzvaná hospodářská a jiná zvířata. Avšak pouhá skutečnost, že ostatní zvířata nejsou příslušníky druhu *Homo sapiens* a nejsou mu ani podobní, nemůže jejich podřazenost z morálního hlediska nijak ospravedlnit. Jedná se o pouhou biologickou okolnost, stejnou jako jsou pohlaví nebo barva pleti, což jsou – na rozdíl od schopnosti cítit bolest – morálně irelevantní vlastnosti, na základě kterých nelze ospravedlnit ani sexismus nebo rasismus: nelze tvrdit, že fyzická bolest nebo psychické utrpení bělocha (případně muže) je důležitější než fyzická bolest nebo psychické utrpení černocho (případně ženy) jen proto, že si vzhledově nejsou podobní. Dnes již víme, že takové tvrzení je absolutně nepřijatelné. Podle mnoha autorů si je však speciesismus a rasismus (případně sexismus) v relevantních ohledech podobný, neboť jde o obdobný

²⁵³ SINGER, Peter. *Osvobození zvířat*. Op. cit., s. 46-47.

²⁵⁴ Přehled druhů zvířat a jejich spotřeby k pokusným účelům v ČR v roce 2021. *Ministerstvo zemědělství* [online]. [cit. 2023-03-11]. Dostupné z: https://eagri.cz/public/web/file/1497/EPZ_CZ21.pdf

předsudek, jež je založen na morálně irelevantních vlastnostech.²⁵⁵ Tvrzení, že bolest a utrpení člověka je důležitější než bolest a utrpení jiného zvířete (například makaka, krávy nebo psa) jen proto, že si vzhledově nejsou podobní, by podle nich mělo být stejně nepřijatelné. Jejich argumentu z analogie věnuji závěrečnou část této kapitoly.

ODMÍTNUTÍ SPECIESISMU ARGUMENTEM Z ANALOGIE

Termín speciesismus použil poprvé britský psycholog a obhájce práv zvířat Richard Ryder. Ten poukazoval jak na neospravedlnitelné utrpení, které je zvířatům při bolestivých a často smrtících experimentech způsobováno, tak na rozpor uvnitř samotných snah o jeho ospravedlnění: badatelé obhajují vědeckou platnost těchto pokusů na základě podobnosti mezi lidmi a zvířaty, když mají ale obhájit, zda jsou takové pokusy také morální, staví svou obhajobu naopak na rozdílech mezi lidmi a zvířaty.²⁵⁶ Protože jsou ale tyto rozdíly podle Rydera pouze vzhledové, tvrdí, že speciesismus je srovnatelný s rasismem:

„Jak speciesismus, tak i rasismus představují formy předsudku založeného na vzhledu: pokud druhý vypadá jinak, potom se posuzuje jako za hranicemi morálky. Většina inteligentních a empatických lidí dnes rasismus odsuzuje a je jen logické, že by tito lidé měli rozšířit svou starost o jiné rasy také na jiné biologické druhy.“²⁵⁷

Podobný postoj zaujímá i Peter Singer, podle kterého rasisté (případně sexisté)

²⁵⁵ Zda je toto chápání správné a zda je speciesismus skutečně podobný například rasismu, podle Luciuse Cavioly není pouze filosofickou otázkou, ale také psychologickou hypotézou, kterou by bylo možné zkoumat a testovat. A zatímco ve filosofii – především v debatách o morálním statusu zvířat – je speciesismu věnováno poměrně dost prostoru, psychologové se o něj příliš nezajímají a za posledních 70 let mu věnovali méně než 30 vědeckých publikací. O psychologii rasismu přitom za stejné časové období vyšlo téměř 3 000 publikací. Toto relativní „zanedbání“ je zvláštní, uvážíme-li, že zvířata jsou všude kolem nás – ať už jako domácí mazlíčci, kterým dáváme jména a bereme je k lékaři, kdykoli jsou nemocní, nebo jako zvířata, která takové privilegované postavení nemají, ale jíme je, obchodujeme s nimi, experimentujeme s nimi nebo je využíváme jako zdroj zábavy. CAVIOLA, Lucius. Speciesism: How We Privilege Certain Animals Over Others. *Society for Personality and Social Psychology* [online]. 2019 [cit. 2020-01-18]. Dostupné z: <https://spsp.org/news-center/character-context-blog/speciesism-how-we-privilege-certain-animals-over-others>

²⁵⁶ RYDER, Richard. Experiments on Animals. In: GODLOVITCH, Stanley. *Animals, Men and Morals*. Worthing: Littlehampton Book Services, 1971.

²⁵⁷ RYDER, Richard. *Victims of Science: The Use of Animals in Research*. London: National Anti-Vivisection Society, 1983, s. 5.

porušují princip rovnosti tím, že přikládají větší váhu zájmům své vlastní rasy (případně svého pohlaví), pokud se jejich zájmy a zájmy příslušníků jiné rasy (případně jiného pohlaví) ocitnou ve sporu. Stejně tak speciesisté „dovolují, aby zájmy příslušníků jiných druhů byly podrobeny zájmům jejich vlastního druhu.“²⁵⁸ Myšlenková struktura je podle něj ve všech případech stejná. Spolu s Ryderem a dalšími odpůrci druhové nadřazenosti proto věří, že speciesismus je na základě této své podobnosti s rasismem a sexismem ze stejných pozic také zpochybnitelný. Argument z analogie, který má speciesismus na základě jeho podobnosti s rasismem (případně i sexismem) zpochybnit, může mít následující podobu:

1. X má vlastnosti V_1, \dots, V_n ;
2. Y má vlastnosti V_1, \dots, V_n ;
3. X má také vlastnost E;
4. tudíž, rovněž Y má vlastnost E.

Analogická argumentace v etice umožňuje přenést predikát *E* (například „je správný“, případně „je nesprávný“) z jedné situace *X*, kde o faktu, že *X* je *E*, nepochybujeme, na jinou situaci *Y*, která je situaci *X* podobná (protože *X* a *Y* sdílejí vlastnosti V_1, \dots, V_n). Aplikace argumentu z analogie na případ speciesismu může mít následující podobu: *X* = rasismus; *Y* = speciesismus; *E* = „je nesprávný“. Pokud tedy chceme přenést *E* („je nesprávný“) z *X* (rasismu) na *Y* (speciesismu), musíme objevit takové vlastnosti V_1, \dots, V_n které 1) opravňují *X* (rasismu) připsat vlastnost *E* („je nesprávný“); a zároveň 2) charakterizují analogicky jak *X* (rasismus), tak i *Y* (speciesismus).²⁵⁹ Zvažme tedy následující vlastnosti, které charakterizují jak (bílý) rasismus, tak i speciesismus:

	Rasismus (X)	Speciesismus (Y)
V ₁	Tvrdí, že bolest, kterou cítí <i>běloch</i> , je důležitější než bolest, kterou zakouší <i>černoch</i> .	Tvrdí, že bolest, kterou cítí <i>člověk</i> , je důležitější než bolest, kterou zakouší <i>zvíře</i> .
V ₂	Tvrdí, že k <i>černochům</i> můžeme být krutí a můžeme je vykořisťovat.	Tvrdí, že ke <i>zvířatům</i> můžeme být krutí a můžeme je vykořisťovat.

²⁵⁸ SINGER, Peter. *Osvobození zvířat*. Op. cit., s. 24.

²⁵⁹ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 154-155.

V ₃	Nadřazenost <i>bílé rasy</i> zakládá na morálně irelevantních vlastnostech (vyšší inteligence, kultura, moc apod.), o kterých tvrdí, že <i>bělochům</i> náleží ve vyšší míře než <i>černochům</i> .	Nadřazenost <i>lidského druhu</i> zakládá na morálně irelevantních vlastnostech (vyšší inteligence, kultura, moc apod.), o kterých tvrdí, že <i>lidem</i> náleží ve vyšší míře než <i>zvířatům</i> .
V ₄	Nekonzistentně přiznává vyšší míru morálního respektu i těm příslušníkům <i>bílé rasy</i> , kteří některé z výše uvedených vlastností postrádají (novorozenci, postižení, senilní jedinci a tak podobně).	Nekonzistentně přiznává vyšší míru morálního respektu i těm příslušníkům <i>lidského druhu</i> , kteří některé z výše uvedených vlastností postrádají (novorozenci, postižení, senilní jedinci a tak podobně).
V ₅	Pokud jsou <i>rasisté</i> na svou nekonzistenci upozorněni, tvrdí, že nadřazení nejsou jedinci <i>bílé rasy</i> jako takoví, ale samotná <i>bílá rasa</i> .	Pokud jsou <i>speciesisté</i> na svou nekonzistenci upozorněni, tvrdí, že nadřazení nejsou jedinci <i>lidského druhu</i> jako takoví, ale samotný <i>lidský druh</i> .

Vlastnosti V_1, \dots, V_5 jsou si v obou případech podobné. A vzhledem k tomu, že zakládají připsání E („je nesprávný“) X (rasismu), jsme oprávněni E („je nesprávný“) přenést také na situaci Y (speciesismus):

1. Rasismus je nesprávný;
2. rasismus a speciesismus si jsou v relevantních ohledech podobné;
3. tudíž i speciesismus je nesprávný.

Řada autorů tuto analogii odmítá. Například Bonnie Steinbocková tvrdí, že zatímco znemožnění přístupu žen a Afroameričanů ke vzdělání je citelným zásahem do jejich zájmů, a tedy i do jejich práv, zvířata takovou potřebu necítí a nespátřují například nepřiznání volebního práva jako zásah do svého morálního statusu.²⁶⁰ Taková argumentace je však naprosto lichá. Tvrdit, že kritici speciesismu požadují, aby zvířata měla stejný přístup ke vzdělání nebo stejné volební právo jako lidé, je stejně absurdní jako tvrdit, že kritici sexismu požadují, aby muži měli stejné právo jako ženy vybrat si, v jaké nemocnici chtějí родit. Kritici speciesismu nic takového nepožadují – nepopírají, že příslušníci různých druhů mají *různé* potřeby a zájmy, které jsou druhově podmíněné. Jejich kritika speciesismu se týká situací, ve kterých zjistíme, že X (například pes) a Y (například člověk) mají *obdobné* zájmy (například zájem netrpět), ale přesto prohlásíme, že zájem Y je nadřazený zájmu X , protože X

²⁶⁰ DOLEŽAL, Adam. *Vývoj filosofické argumentace ve věci morálního statusu zvířat*. Op. cit., s. 96-97.

spadá do druhu *Canis lupus*, zatímco *Y* je příslušníkem druhu *Homo sapiens*. Singer v této souvislosti dokonce tvrdí, že životy různých druhů bytostí mohou mít různou hodnotu, ale tíha bolesti sama o sobě je přes všechny ostatní charakteristické rysy toho, kdo trpí, stále stejná:

„Dospěl jsem k závěru, že odmítnutí druhové nadřazenosti ještě neznamená, že všechny životy mají stejnou cenu. Schopnost uvědomovat si sebe sama a myslet dopředu, schopnost nadějí a inspirací do budoucnosti i schopnost smysluplných vztahů k druhým atd. nejsou relevantní v otázce bolesti – bolest je totiž bolest a nezáleží na žádných jiných schopnostech než na schopnosti cítit bolest, kterou prožíváme.“²⁶¹

Analogii mezi speciesismem a rasismem odmítá také řada zastánců etiky ctností. Zatímco rasismus je podle nich projevem morálně špatného charakteru, speciesismus je naopak projevem charakteru dobrého, lásky, zájmu a soucitu s lidskými jedinci bez ohledu na to, jaké mají preference, jak je rozvinutá jejich kapacita kognitivních funkcí, jak jsou staří či naopak mladí.²⁶² Ani tento argument však není platný, a to z několika důvodů. První se týká zdůvodnění preferenčního přístupu k lidským bytostem. Chtějí-li zastánci etiky ctností prokázat, že speciesismus je – na rozdíl od rasismu – projevem dobrého charakteru, musí zodpovědět klíčovou otázku: jakou mají lidské bytosti společnou morálně relevantní vlastnost (která je odlišuje je od ostatních zvířat), na základě které lze říct, že upřednostňování lidských bytostí (na úkor ostatních zvířat) je projevem dobrého morálního charakteru? Domnívám se, že na tuto otázku neexistuje žádná neproblematická odpověď. Druhý důvod souvisí s tím, že zastánci etiky ctností by v různých etapách historického vývoje nejspíše i rasismus hodnotili různě. Přestože je dnes diskriminace na základě rasy široce odsuzována a zastánci etiky ctností ji správně považují za projev morálně špatného charakteru, ještě před dvěma stoletími byla všeobecně tolerována. Etika ctností je navíc inspirována dílem řeckého filosofa Aristotela, který, jak je známo, obhajoval otroctví. Je sice pravda, že v antickém Řecku nebyli lidé zotročováni na základě jejich etnického původu nebo barvy pleti,

²⁶¹ SINGER, Peter. *Osvobození zvířat*. Op. cit., s.35.

²⁶² ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 230.

ale zotročování byli především cizinci a děti, které se jim narodili. Považovali bychom dnes takové jednání za projev dobrého charakteru? Určitě ne. A můžeme předpokládat, že ani Aristoteles by dnes otroctví již neobhajoval. Namísto tvrzení, že je spravedlivé a pro všechny prospěšné, pokud méně rozumní lidé poslouchají a otročí těm rozumnějším, by dnes mohl tvrdit například to, že lidem, kteří nejsou dostatečně rozumní, by prospěli spíše kompetentní opatrovníci než celoživotní nucená práce. Jde však o otázku historického vývoje. Skutečnost, že dnes již většina inteligentních a empatických lidí otroctví i rasismus odsuzuje, je bezpochyby správná. Není zde ale žádný rozumný důvod pro to, aby se naše starost o druhé jednou pro vždy zastavila na hranicích našeho živočišného druhu.

Chtějí-li se speciesisté vyhnout obvinění z bigotnosti a neoprávněné diskriminace na základě druhové příslušnosti, pak musí svůj postoj buď opustit, nebo prokázat, že je založen na jiných, legitimních argumentech. Chtějí-li tedy obhájit preferenční přístup k lidskému druhu, musí objevit takovou vlastnost, která bude společná všem lidem (a pouze jim) a prohlásit, že právě tato vlastnost činí ze všech lidí exkluzivní členy morální komunity. Takový přístup by nemusel být nutně speciesistický, neboť by se nezakládal na pouhém faktu náležení lidských bytostí k určitému biologickému druhu, nýbrž na nějaké morálně relevantní vlastnosti. Jak jsme ovšem viděli v předchozí kapitole, touto vlastností nemůže být rozum, neboť ne všichni lidé jsou dostatečně racionální. A protože je argument z marginálních případů velmi silným argumentačním nástrojem, který je aplikovatelný na celou řadu vlastností, lze s největší pravděpodobností předpokládat, že tímto způsobem speciesismus nemůže být obhájen.²⁶³ A dokud nebude obhájen, nemáme důvod brát morální ohledy pouze na lidské bytosti.

5.6 | ZÁVĚR

V této kapitole jsem obhájl tezi, že **racionalita (rozum, jazyk, morální autonomie, schopnost reciprocity)** představuje příliš úzké kritérium morálního statusu,

²⁶³ Ibid., s. 157-158.

a zároveň jsem zpochybnil, že by racionalita byla základem preferenčního přístupu k lidským bytostem. Toto kritérium je totiž nastaveno tak přísně, že mu ani mnoho lidských bytostí nevyhovuje, ale přesto jim morální status neupíráme. To znamená, že racionalita je pouze *pro forma* kritérium, a morální postavení (nejen) těchto lidských bytostí je ve skutečnosti odvislé od jiné vlastnosti. Touto vlastností přitom nemůže být příslušnost k druhu *Homo sapiens*, neboť, jak jsem ukázal, druhová příslušnost není – stejně jako racionalita – morálně relevantní vlastností (pokud by naši planetu obsadili mimozemšťané, nejspíše bychom netvrdili, že je v pořádku, když nás budou mučit a zabíjet jednoduše proto, že jsou jiného druhu než my, případně proto, že jsou racionálnější než my). Navrhl jsem, že by touto vlastností mohla být sentience, která je nejmenším společným jmenovatelem všech bytostí (lidí i ostatních zvířat), v jejichž případě má smysl hodnotit naše jednání vůči nim prostřednictvím etických pojmů. Jakékoli přísnější kritérium – jako například racionalita, užívání jazyka, morální autonomie, nebo schopnost reciprocity – by z morálních úvah diskvalifikovalo nejen zvířata, ale také mnoho lidských bytostí, jako jsou novorozenci, malé děti, těžce mentálně postižení jedinci, lidé v pokročilém stadiu neurodegenerativní choroby a tak podobně. Tím jsem v podstatě začal obhajovat třetí tezi mé disertační práce.

6

SENTIENCE JAKO RELEVANTNÍ BOD MEZI KRAJNOSTMI: MORÁLNÍ STATUS PRO VŠECHNY BYTOSTI SCHOPNÉ TRPĚT, ALE KTERÉ TO JSOU?

V předchozích dvou kapitolách jsem se věnoval krajním kritériím morálního statusu: 1) biologickému životu a 2) určité formě racionality. První kritérium jsem shledal jako nepřijatelné především proto, že je nastavené příliš široce a do morálního společenství vpouští naprosto všechny živé organismy bez rozdílu. Výsledkem je homogenní morální komunita, v níž mají stejný morální status všechny živé organismy (lidské bytosti, zvířata, rostliny, ale například i bakterie). Mají-li však naprosto všechny živé organismy stejnou cenu, ale přesto je jejich poškozování a ničení nezbytné, můžeme všechny považovat spíše za stejně bezcenné. Není zde totiž žádný důvod, abychom dávali jednomu životu přednost před druhým. Druhé kritérium je nastavené naopak příliš úzce a důvody, proč není platné, poskytují paradoxně sami autoři, kteří ho zastávají: deklarují, že racionalita je nutnou podmínkou pro vstup do morální komunity, ale marginální případy lidských bytostí z ní odmítají vyloučit, přestože toto kritérium nesplňují. Často se přitom odvolávají na naše morální intuice, mezi které patří představa, že morální status mají všichni lidé, včetně novorozenců, malých dětí, senilních jedinců, lidí v pokročilém stadiu neurodegenerativní choroby a tak podobně. To je zcela jistě pravda. Zároveň tím ale opět potvrzují, že racionalita není platným kritériem morálního statusu, protože kdyby byla, tito lidé by ho postrádali. Morální postavení lidí, kteří racionální nejsou, musí být tím pádem odvislé od jiné vlastnosti.

V předchozí kapitole jsem začal s obhajobou teze, že nejmenším společným jmenovatelem všech bytostí (lidí i ostatních zvířat), v jejichž případě má smysl hodnotit naše jednání vůči nim prostřednictvím etických pojmů, je sentience, schopnost cítit a vnímat, mít určitý druh subjektivních zkušeností. Místo toho, zda je entita z biologického hlediska naživu, nebo zda je dostatečně racionální, proto navrhuji, abychom se ptali, zda je schopna mít pozitivní a negativní zkušenosti, které jí mohou přinášet minimálně potěšení a bolest. Všechny bytosti, schopné zakoušet bolest, mají totiž na základě této schopnosti také zájem netrpět. A souhlasíme-li s tím, že není správné působit druhým bezdůvodně újmou v podobě bolesti, lze předpokládat, že budeme souhlasit také s tím, že sentience je dostatečnou vlastností pro připsání morálního statusu. Jak jsme viděli v předchozích dvou kapitolách, některé z přísnějších kritérií – jako například racionalita – by z morální komunity vyloučilo mnoho lidských bytostí, zatímco některé z měkčích kritérií – jako například biologický život – by do ní začlenilo i takové entity, jež ze své podstaty žádné zájmy nemají, a nemůže jim být tudíž způsobena žádná újma. Kritérium sentience by do ní naopak zahrnuje všechny (a pouze ty) bytosti, které nějaké zájmy mají a kterým může být ublíženo (čímž by naplnilo první z formálních podmínek kritéria morálního statusu – morální relevanci).

Chceme-li však hovořit o morální povinnosti nepůsobit bezdůvodně bolest a utrpení, musíme nejprve odpovědět na otázku, které bytosti jsou sentientní. V této kapitole nejprve vymezím sentienci jako schopnost mít určitý druh subjektivních zkušeností, které mohou kromě potěšení přinášet i utrpení ve formě bolesti. A protože podmínkou existence subjektivních zkušeností je vědomí, zaměřím se jak na základní koncepty vědomí, tak na problematiku subjektivního charakteru vědomých zkušeností, který může vést k takzvanému problému jiných myslí. Tento problém by mohl určení rozsahu morální komunity zkomplikovat. Formulovat by šel následovně: „Zůstává-li totiž například pocit bolesti pouze v mysli bytosti, která trpí, jak si můžeme být jisti, že tato bytost opravdu trpí?“ Uvidíme však, že problém jiných myslí má poměrně jednoduché řešení. I přesto lze ale narazit na autory, kteří jeho řešení neuznávají (přesněji řečeno, uznávají ho u lidských myslí, ale u zvířecích myslí nikoli) a tvrdí, že zvířata na rozdíl od lidí bolest necítí (a proto k nim

nemusíme mít žádné ohledy). Představím základní hypotézy těchto autorů, stejně jako argumenty, které je činí neplatnými. Jejich neplatnost poté podpořím také neuroanatomickými a behaviorálními důkazy animálního vědomí. Tím dokážu nejen to, že sentience splňuje i druhou formální podmínku morálního statusu (empirickou ověřitelnost), ale zároveň vymezím rozsah morální komunity. Teprve poté budu považovat třetí tezi, že sentience je přijatelným kritériem morálního statusu, za obhájenou. Zároveň odpovím na otázku, jakou roli toto kritérium hraje v normativních teoriích, kterým se poté budu věnovat v druhé části své disertační práce.

6.1 | ZÁKLADNÍ VYMEZENÍ POJMU SENTIENCE

Sentience je anglicismus, který (zatím) nemá vhodný český ekvivalent. Anglické slovníky definují přídavné slovo „sentient“ jako schopnost zakoušet pocity,²⁶⁴ vnímat pomocí fyzických smyslů,²⁶⁵ případně jako schopnost reagovat na smyslové dojmy nebo si jich být jednoduše vědom.²⁶⁶ Samotným termínem „sentience“ je pak ve slovnících i v odborné literatuře nejčastěji označována schopnost živého organismu cítit a vnímat, mít určitý druh subjektivních zkušeností. Důležité přitom je, že tyto zkušenosti mohou být jak pozitivní, tak negativní: mohou přinášet žádoucí emoce jako potěšení a radost, ale i nežádoucí emoce ve formě bolesti či utrpení. Lze proto předpokládat, že v všechny bytosti, které jsou schopné mít tento druh subjektivních zkušeností (například pocit bolesti), mají na základě této své schopnosti také své zájmy (například zájem netrpět). To je odlišuje v první řadě od všech neživých objektů, které sice mohou být fyzicky poškozeny, ale nemůže jim být způsobena újma.

Vandal, který poničí autobusovou zastávku, svým jednáním zcela jistě

²⁶⁴ „Sentient“. *Cambridge Dictionary* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/sentient>

²⁶⁵ „Sentient“. *Macmillan Dictionary* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://www.macmillandictionary.com/dictionary/british/sentient>

²⁶⁶ „Sentient“. *Merriam-Webster Dictionary* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/sentient>

způsobí nějakou škodu , ale samotné zastávce nezpůsobí žádnou újmu. Může způsobit újmu akcionářům dopravního podniku, případně cestujícím, kteří se pod ni v dešti již nebudou moci schovat. Bylo by však nesmyslné říkat, zda je či není v zájmu zastávky, aby nebyla poškozena nebo aby byla opravena, pokud se tak stane. Zastávka nemá žádné subjektivní stavy, proto nemá ani žádné zájmy, o které bychom ji mohli jejím poškozením připravit. Je sice pravda, že o neživých entitách často hovoříme tak, jako by nějaké zájmy měly. Říkáme například, že pro dopravní podnik bylo „dobré“, když dosáhl rekordního obratu, nebo že snížení uhlíkové stopy by bylo „dobré“ pro životní prostředí, případně pro celou planetu Zemi. Takový druh výroků je třeba chápat jako jakousi zkratku, za kterou se skrývají bytosti, jež nějaké zájmy – na rozdíl od neživých entit – skutečně mají. V případě dopravního podniku můžeme mít na mysli, že rekordní obrat byl dobrý pro jeho akcionáře nebo zaměstnance; v případě Země můžeme mít na mysli, že snížení uhlíkové stopy by bylo dobré pro mnoho bytostí, které na planetě Zemi žijí nebo žít budou.²⁶⁷ Povinnosti, které nám v souvislosti s autobusovou zastávkou (a jinými neživými entitami) mohou vznikat, jsou tedy pouze nepřímé povinnosti vůči bytostem, jež nějaké zájmy skutečně mají (případně teprve budou mít, pokud se ještě nenarodily).

V druhé řadě je třeba odlišit sentientní bytosti od organismů, které jsou sice živé, ale se schopností cítit a vnímat jsou na tom stejně jako neživé entity. Typickým příkladem takových organismů jsou rostliny, které na rozdíl od neživých entit mohou mít své biologické potřeby a svým způsobem i své vlastní „dobro“, ale uspokojování jejich potřeb není, stejně jako jejich „dobro“, doprovázeno žádnými subjektivními zkušenostmi. Podmínkou existence jakýchkoli subjektivních stavů je totiž vědomí, jehož minimálním projevem je schopnost zakoušet bolest a slast. A rostliny nemají ani vědomí, ani receptory bolesti. Přestože tedy mohou být fyzicky poškozeny, podobně jako neživé objekty, nemůže jim být způsobena žádná újma. Postrádají totiž zájmy, o jejichž naplnění bychom je jejich poškozením nebo zničením připravili. Skutečnost, že jim nemůže být ublíženo, ovšem neznamená, že by nám v souvislosti s nimi nemohly vznikat nepřímé povinnosti (podobně jako u neživých

²⁶⁷ COLB, Sherry a Michael DORF. *Beating hearts: abortion and animal rights*. Op. cit., s. 17-18.

objektů). Mohli bychom mít například povinnost zdržet se jejich bezdůvodného a bezohledného ničení, protože by to mohlo být „špatné“ pro životní prostředí – což musíme opět chápat jako zkratku, za kterou se skrývají bytosti, které v tomto prostředí žijí a nějaké zájmy skutečně mají (případně žít budou, pokud se ještě nenarodily).

Podmínkou sentience je tedy schopnost mít subjektivní zkušenosti, a podmínkou existence subjektivních zkušeností je přítomnost vědomí, jež je prostředkem k zakoušení alespoň některých z mnoha forem utrpení a potěšení (od jednoduchých pocitů bolesti nebo rozkoše, po složitější emoce, nálady a vášně). Bytost X je tedy sentientní tehdy, pokud má vědomí, jehož minimálním projevem je schopnost vnímat bolest a slast. Jen tehdy může mít totiž nějaké skutečné zájmy. Absolutně minimálním zájmem přitom může být „pouhý“ zájem netrpět. V této souvislosti je třeba upřesnit, že v ýrok „bytost X je sentientní“ nemusí nutně znamenat „bytost X cítí něco nepříjemného (nebo příjemného) právě v tento okamžik“. Většina vědomých bytostí není celý život vzhůru, mnoho z nich často hibernuje měsíce i roky a během těchto období nemusí mít vůbec žádné zkušenosti, ale přesto je lze stále považovat za sentientní. A to i tehdy, pokud utrpí například zranění mozku, které jim způsobí dočasné bezvědomí²⁶⁸ – za sentientní je lze v takovém případě považovat do té doby, dokud jejich „nervový systém a další důležité orgány zůstanou dostatečně neporušeny tak, aby umožnily eventuální návrat vědomí,“²⁶⁹ vysvětluje Mary Anne Warrenová.

Sentienci budu proto chápat jako schopnost mít subjektivní zkušenosti (tedy ne jako aktuální naplnění této schopnosti) a za sentientní budu považovat ty živé bytosti, které této schopnosti již dosáhly a jsou při vědomí, nebo při vědomí byly a lze předpokládat, že se jim opět vrátí. Jakmile totiž bytost dosáhne schopnosti

²⁶⁸ Zajímavý je v tomto ohledu názor Petera Singera, podle kterého lidská bytost v bezvědomí, například v kómatu, přestává být osobou (za předpokladu, že osobou byla), neboť si aktuálně není vědoma sama sebe ani své časovosti, což znamená, že o svou pokračující existenci již nemá zájem, a v praktických rozvahách o usmrcování se tím pádem dostává na roveň bytostí, které si sebe sama ani svou časovost neuvědomovaly nikdy (viz podkapitola 7.3). Například Sherry Colb a Michael Dorf ale tvrdí, že znovu obnovitelná sentience činí někoho stále někým, kdo má o svou pokračující sentienci (a tím pádem i existenci) zájem i v bezvědomí. Srov. COLB, Sherry a Michael DORF. *Beating Hearts, Abortion and Animal Rights*. Op. cit., s. 107.

²⁶⁹ WARREN, Mary Anne. *Moral status: obligations to persons and other living things*. Op. cit., s. 56.

vnímat, nelze k ní po dobu její existence přistupovat jako k necítící. Proč tomu tak je, lze ilustrovat na následujícím příkladu: uspíme-li například psa a kvůli experimentu mu vytrháme všechny zuby, po probuzení bude zcela jistě cítit velmi silnou bolest; říct, že jsme mu zákrok provedli v době, kdy nebyl při vědomí, tím pádem nebyl sentientní, a jeho současná bolest proto se zákrokem nijak nesouvisí, by bylo nejen absurdní, ale i velmi cynické. Na druhou stranu objekty a entity, které při vědomí nikdy nebyly, za sentientní považovat nelze, a to i v případě, že by se v relativně krátkém čase a ve vhodném prostředí sentientními stát mohly.²⁷⁰ Typickým příkladem takové entity je lidský plod ještě předtím, než dosáhne schopnosti zakoušet bolest, potěšení nebo jiné subjektivní stavy. Jakmile však této schopnosti dosáhne,²⁷¹ je nutné ho považovat za sentientní stejně jako ostatní vědomé bytosti.

6.2 | SUBJEKTIVNÍ ZKUŠENOST BOLESTI

Sentienci jsme definovali jako schopnost vědomých bytostí cítit a vnímat, mít určitý druh subjektivních zkušeností, které mohou přinášet jak potěšení, tak utrpení. A jelikož jsou pro mou práci stěžejní především zkušenosti, které jsou negativní a přinášejí nežádoucí emoce, v následujících dvou částích představím to základní, co o bolesti víme.

BOLEST JAKO PSYCHOLOGICKÝ STAV

Bolest je varovným signálem, který chrání organismus před jeho poškozením. Každý subjekt, který je schopen bolest pociťovat, ji ze všech smyslů věnuje nejspíše nejvíce pozornosti – lze ji totiž velice těžko ignorovat. Z hlediska neurovědy se jedná o komplexní interakci mezi specializovanými nervy, míchou a mozkiem. Bolest je pociťována ve chvíli, kdy jsou podrážděna speciální nervová zakončení, takzvané

²⁷⁰ V takovém případě musíme počítat s tím, že brzy budou sentientní a nepůsobit jim škodu, která by následně ovlivnila jejich stav.

²⁷¹ Obecně se předpokládá, že lidský plod dosáhne vědomí 20 až 24 týdnů od početí.
LAURANCE, Jeremy. The key question: when is the foetus a sentient being?. *Independent* [online]. [cit. 2018-09-03]. Dostupné z: URL: <https://www.independent.co.uk/life-style/health-and-families/health-news/the-key-question-when-is-the-foetus-a-sentient-being-528676.html>

nociceptory. Z nich jsou nervové vzruchy vedeny nervovými vlákny do míchy a dále přes různé struktury mozku až do příslušných oblastí, kde dochází k uvědomění si bolesti (u lidí a dalších savců se jedná především o mozkovou kůru). Lidé mají přinejmenším dva druhy těchto nervových vláken: jeden se specializuje na bolest bodavou a druhý na bolest pálivou a tupou. Tyto dva druhy bolestí se do mozku člověka dostávají také po dvou rozdílných drahách: obě procházejí thalamem, bodavá bolest je ale místně silněji vázána na somato-senzorické centrum, zatímco dráha pálivé bolesti vede signály nejen vzhůru do velkého mozku, nýbrž i po stranách do hypothalamu a jiných oblastí mozkového kmene. „Proto nám připadá jednodušší lokalizovat bodavou bolest – můžeme například celkem přesně říct, kde nás někdo píchá jehlou –, zatímco pálivá a tupá bolest nás dráždí o to víc, že aktivuje větší část nervového systému,“²⁷² vysvětluje John Searle.

Přestože jsme schopni bolest více méně přesně lokalizovat (víme například, kde jsme se řízli nožem) a běžně se o ní vyjadřujeme jako o něčem, co lze nalézt v různých částech těla (používáme například věty typu „Cítím ostrou bolest v lokti“ nebo „Mám bolavé nohy“), nelze k ní zaujímat stejný percepční vztah, jaký zaujímáme k předmětům okolního světa. Například na nůž, kterým jsme se řízli, můžeme ukázat a můžeme také předpokládat, že ostatní ho uvidí více méně podobně jako my. Naše bolest, kterou tento nůž způsobil, je však záležitostí zcela soukromou. Můžeme sice ukázat na naši krvácející ruku, pohled na ni ale nikomu nezprostředkuje, co přesně cítíme. Nikdo k naší bolesti nemůže přistoupit stejně jako my. Naše bolest je také záležitostí zcela subjektivní: neexistuje, pokud/dokud ji nevnímáme. Můžeme být například natolik zaujati nějakým úkolem, že si vlastního zranění po dlouhou dobu nevšimneme. Existence nože je naproti tomu zcela nezávislá na tom, zda na něj upíráme svou pozornost. A konečně, naše bolest je záležitostí zcela intimní: pokud nás bolest zastihne, víme o ní naprosto důvěrně a bezpečně. Nepochybujeme o tom, zda ji skutečně cítíme, nebo se nám pouze zdá. Vnímání předmětů v okolním světě však dává prostor nesprávným interpretacím, odrazům, optickým klamům a tak podobně.²⁷³

²⁷² SEARLE, John R. *Mysl, mozek a věda*. Op. cit., s. 19.

²⁷³ AYDEDE, Murat. Pain. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. [cit. 2023-03-20]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/pain/>

Zatímco tedy můžeme – alespoň do jisté míry – pozorovat, že je někdo (ať už člověk nebo jiné zvíře) stížen bolestí, nejsme schopni jeho bolest cítit, případně vědět, jaká je jeho subjektivní zkušenost, kterou právě zakouší. Můžeme lokalizovat, kde se například řízl nožem, bylo by však velice nepřesné a zavádějící hovořit o jeho bolesti jako o něčem, co lze nalézt na místě, kde mu čepel poškodila tkáň. Takový druh poškození sice může vést k pocitu bolesti, ale samotný pocit bolesti může být způsoben pouze událostí v mozku, a to poté, co do něj za pomoci nervové soustavy doputují informace z nervových receptorů.²⁷⁴ Mezinárodní asociace pro studium bolesti (*The International Association for the Study of Pain*) proto definuje bolest jako nepříjemnou smyslovou a emoční zkušenost, která sice souvisí s poškozením tkáně, ale samotné poškození tkáně nelze považovat za bolest. Bolest je vždy psychologickým stavem, emocionální a subjektivní zkušeností, která vzniká v mozku²⁷⁵ – lidí i ostatních zvířat.²⁷⁶

Podobně popisuje bolest také Searle, který o ní hovoří jako o mentálním fenoménu: „Mentální fenomény, myslím tím veškeré mentální fenomény – ať už vědomé nebo nevědomé, optické nebo akustické, bolest, lechtání, svědění, myšlenky, tedy veškerý náš psychický život –, jsou výsledkem procesů, jež se odehrávají v mozku.“²⁷⁷ Vše, co v našem psychickém světě hraje nějakou roli, je podle Searla způsobováno procesy v centrální nervové soustavě. Podnět zvenčí nebo na povrchu těla proto není při vnímání bolesti tak rozhodující, jako to, co se odehrává v hlavě. „Kdyby se zmíněné procesy vyskytovaly mimo centrální nervovou soustavu a v mozku se přitom nic nedělo, pak by to nemohly být mentální události. Kdyby se však v mozku odehrávaly příslušné věci, mentální události by se v něm vyskytovaly, i kdyby jim chyběl vnější podnět,“²⁷⁸ vysvětluje Searle. Jako

²⁷⁴ Srov. SEARLE, John R. *Mysl, mozek a věda*. Op. cit., s. 18-20.

²⁷⁵ IASP Terminology: Pain. *The International Association for the Study of Pain* [online]. Op. cit.

²⁷⁶ Skutečnost, že nám obsah jiných myslí zůstává zcela skryt, vede některé autory k pochybnostem o možnostech poznání toho, zda jsou i jiné bytosti – především ty mimolidské – schopné cítit bolest, z čehož následně vyvozují, že bychom je neměli do sféry morálky zahrnovat. Jak ale uvidíme v podkapitolách 6.4 a 6.5, všechny argumenty na podporu tvrzení, že ostatní zvířata necítí bolest (a proto k nim nemáme žádné přímé povinnosti), jsou nejen bezpředmětné, ale selhávají i z toho důvodu, že by se daly obdobně použít na příslušníky druhu *Homo sapiens*, jejichž obsah myslí nám zůstává skryt stejně jako obsah myslí jiných zvířat.

²⁷⁷ SEARLE, John R. *Mysl, mozek a věda*. Op. cit., s. 18.

²⁷⁸ *Ibid.*, s. 20.

příklad lze uvést lokální anestezii, při které se vnějšímu podnětu brání, aby působil na centrální nervovou soustavu. Bolest v takovém případě neexistuje, přestože k porušení tkáně dochází. Bez centrálního nervového systému – případně bez jeho správného fungování – tedy bytost nemůže zakoušet jakékoli subjektivní zkušenosti, včetně vnímání bolesti, neboť teprve zpracování informací mozkem produkuje bolest jako smyslovou zkušenost (v podkapitole 6.5 uvidíme, že právě mozek s vhodným nervovým systémem je jedním z ukazatelů toho, které bytosti jsou sentientní).

POVAHA A INTENZITA BOLESTI

Bolest, kromě toho, že je smyslovou zkušeností, je také zkušeností navýsost existenciální. Podle Florence Burgatové v ní lze spatřovat zkušenost separace toho, co obvykle vnímáme jako jednotu: bolest nás surově vytrhuje z naší lhostejnosti vůči tělu a dává nám ho zažít jako něco, co je vůči nám vnější.²⁷⁹ Za normálních okolností nám totiž naše tělo zajišťuje zprostředkování se světem a nevěnujeme mu nijak zvláštní pozornost. Je-li však bolavé, může nás od světa oddělit, uzavřít nás v bolesti, a přitom nás nutí, abych ho prožívali jako jiné, než jsme my sami. Z toho důvodu se v krajních situacích můžeme rozhodnout obětovat některou z částí svého těla, abychom si zachránili život nebo abychom se nesnesitelné bolesti zbavili. Podobně jako Burgatová definuje bolest i Frederik Buytendijk, tedy jako fyzický pocit zániku našeho normálního vztahu k našemu tělu. Tým pocit rozpojení přitom přiznává i zvířatům, která trpí bolestí, a nárek, který vydávají, se jeví jako – ve skutečnosti zoufalý – pokus vymístit se ze svého těla.²⁸⁰ Proto si i zvířata v krajních situacích, například když jsou chycena do pastí, často uhryžou končetinu, aby mohla uniknout. Trpící zvíře je však uvězněno v beznaději, již lidská bytost může v určitých případech uniknout: zná-li příčinu své bolesti, ví-li, že se jí zbaví nebo že se jí zbavit lze, nebo dává-li svému utrpení nějaký transcendentní smysl.²⁸¹

Názorným příkladem toho, jak mohou lidské bytosti bolesti uniknout, pokud

²⁷⁹ BURGAT, Florence. *Svoboda a neklid zvířecího života*. Op. cit., s. 77.

²⁸⁰ Ibid., s. 77-78.

²⁸¹ Ibid., s. 81.

jí dají nějaký transcendentní smysl, je rituál, který se dodnes provozuje v některých částech Indie. Vybraný muž v něm reprezentuje moc bohů a jeho úlohou je žehnat dětem a úrodě. Na rituálu jsou pozoruhodné dva ocelové háky, které jsou vetknuty pod kůži a svaly na obou stranách mužových zad a silnými lany připevněny k horní části speciálního vozíku. Při přesunech z vesnice do vesnice muž obvykle visí na lanech. Při vyvrcholení obřadu se však v každé vesnici volně houpe, přičemž visí pouze za háky vetknuté do jeho zad, aby žehnal dětem a úrodě. Na muži přitom nejsou pozorovatelné žádné známky bolesti. „Spíše se zdá, že je ve stavu extáze.“²⁸² Příklad toho, jak mohou lidské bytosti bolesti uniknout, ví-li, že se jí zbaví nebo že se jí zbavit lze, bychom našli například ve východní Africe, kde se lidé zcela bez anestetik podrobují takzvané trepanaci, během které je jim proražena lebka. Při této operaci se smějí a sami si drží pod hlavou lavor, do kterého zachytávají tekoucí krev. „Filmy o této proceduře jsou mimořádně zajímavé tím, že u diváků vyvolávají nepohodlí, což je v nápadném kontrastu se zjevným nedostatkem nepohodlí u lidí, kteří podstupují samotnou operaci. Není přitom důvod domnívat se, že jsou tito lidé fyziologicky nějak odlišní. Operace je spíše jejich kulturou přijímána jako postup, který přináší úlevu od chronické bolesti.“²⁸³

Porozumění významu bolesti do značné míry ovlivňuje její vnímání i intenzitu. Zatímco mnohé kultury bolest akceptují jako trest za spáchání hříchů, v jiných kulturách si lidé na znamení smutku či zármutku bolest sami způsobují. Zvíře však bolest zavádí do slepé uličky, z níž není úniku, jestliže jediné eventuální (a zcela relativní) východisko spočívá v možnosti, již disponuje člověk, který může zasadit svou bolest do souvislosti s širším životem a učinit ze své bolesti dar sebe sama, připomíná Burgatová.²⁸⁴ Intenzita a prožívání bolesti, jež „rozbíjí jednotu bytosti, a právě její absurdní charakter je tím, co bytost ovládá a drtí,“²⁸⁵ může být tím horší, čím méně víme o jejím důvodu a možné délce trvání. Proto podněty, které mohou být lidmi do jisté míry tolerovány, mohou u zvířat vyvolávat nesnesitelnou

²⁸² MELZACK, Robert a Patrick D. WALL. *The Challenge of Pain*. London: Penguin Books, 1996, s. 15-17.

²⁸³ *Ibid.*, 117.

²⁸⁴ BURGAT, Florence. *Svoboda a neklid zvířecího života*. Op. cit., s. 78.

²⁸⁵ *Ibid.*, s. 76.

bolest a utrpení. Srovnajme dva příklady, bičování u lidí a testy smrtelné dávky u zvířat.

Při bičování, které je dodnes v některých zemích používáno, člověk zcela jistě zažívá utrpení (což je ostatně účelem bičování), ale ví alespoň o jeho důvodu (podle práva šaría například za smilstvo, užívání alkoholu nebo za pomluvu) i o možné délce jeho trvání (obvykle je dán přesný počet ran), což mu umožňuje utrpení snadněji překonat – bez ohledu na to, zda takový trest považuje za spravedlivý nebo nikoli. Ví navíc, že trest s největší pravděpodobností přežije. Zvířata používaná v laboratořích však nemají možnost zasadit svou bolest do souvislosti s širším životem a jejich utrpení může být o to nesnesitelnější. Při standardních testech toxicity zvaných LD50 (zkratka pro „*lethal dose, 50%*“) se zjišťuje, jak vysoká dávka určité látky zabije 50 % testovaných zvířat.²⁸⁶ Testovací látka se jim podává v po sobě jdoucích, zvyšujících se dávkách, dokud polovina z nich nezemře. Zvířata během těchto testů lapají po dechu, třesou se, jsou abnormálně hlasitá (pláčou), mají průjem, zvracejí a krvácejí.²⁸⁷ Jejich utrpení přitom není způsobeno pouze následkem léků nebo chemikálií, ale výzkum ukázal, že k extrémnímu utrpení vede již pouhá zkušenost s násilným podáním testované látky.²⁸⁸ Ta se po omezení zvířat na pohyb podává obvykle hadičkou zavedenou přímo do jeho žaludku. Smrt otravou je nepochybně nesmírně krutá. Utrpení těchto zvířat je ale o to horší, že nevědí nic o jeho důvodu ani možné délce trvání – během testu LD50 se tento postup může provádět několikrát denně po dobu dnů nebo týdnů. Vnímání intenzity a povahy bolesti tedy nelze definovat jednoduše podle konkrétních druhů podnětů. Do jisté míry je určováno předchozími zkušenostmi, stejně jako schopností pochopit

²⁸⁶ Srov. HORÁK, Josef, Igor LINHART a Petr KLUSOŇ. *Úvod do toxikologie a ekologie pro chemiky*. Praha: Vysoká škola chemicko-technologická, 2004, s. 52.

²⁸⁷ *Guidance document on the recognition, assessment, and use of clinical signs as humane endpoints for experimental animals used in safety evaluation* [online]. Paris: OECD, 2000 [cit. 2023-03-22].

Dostupné z: https://ntp.niehs.nih.gov/iccvm/suppdocs/feddocs/oecd/oecd_gd19.pdf

²⁸⁸ Výzkum ukázal, že již pouhý stres z procedury může mít za následek tělesné poškození. Studie porovnávala skupinu potkanů, kterým byla žaludeční sonda podávána po dobu 10 dnů bez testované látky, se skupinou, které byla pomocí sondy podávána po dobu 10 dnů testovaná látka. Obě skupiny přitom vykazovaly masivní onemocnění jater, což naznačuje, že za výslednou patologii je zodpovědný již samotný postup. ROBERTS, R. A. *et al.* Dosing-induced stress causes hepatocyte apoptosis in rats primed by the rodent nongenotoxic hepatocarcinogen cyproterone acetate. *Toxicology and applied pharmacology*. 1995, 135(2).

příčinu bolesti a její důsledky.

6.3 | VĚDOMÍ JAKO NUTNÁ PODMÍNKA SCHOPNOSTI VNÍMAT BOLEST

Bolest je druh subjektivní zkušenosti a podmínkou existence subjektivních zkušeností je vědomí. V této kapitole se proto budu soustředit jak na základní koncepty vědomí, tak na problematiku subjektivního charakteru vědomých zkušeností, kvůli kterému například pocit bolesti zůstává nepřenositelným, neopakovatelným a reduktivními metodami nepostihnutelným stavem mysli. Tato překážka je v podstatě prostá (přestože víme, že bolest je pociťována ve chvíli, kdy nervové vzruchy z nociceptorů dorazí do míchy a následně do příslušných oblastí mozku, nemůžeme sdílet subjektivní zkušenost bytosti, která ji pociťuje), ale může vést k takzvanému problému jiných myslí. Ten je založen na pochybnostech o možnostech našeho poznání a lze ho shrnout zhruba následovně: „Vím, že mám vědomé zkušenosti, ale obsah myslí ostatních lidí (i zvířat) mi zůstává zcela skryt, proto si nemohu být jistý, zda i oni nějaké vědomé zkušenosti mají.“ Na závěr této kapitoly představím, jakými argumenty lze – za pomoci neuroanatomických a behaviorálních podobností mezi námi i ostatními zvířaty – problém jiných myslí vyřešit. Ze všeho nejdřív však považuji za přínosné odlišit od sebe dva důležité aspekty mysli: myšlení a vědomí.

Myšlení spočívá „v manipulaci mentálními reprezentacemi, jejichž prostřednictvím si myslící bytost představuje či reprezentuje svět i sebe sama a sbírá o nich a jejich různých stavech a vlastnostech informace,“²⁸⁹ vysvětluje Tomáš Hříbek a dodává, že reprezentace jsou takové stavy, které vyjadřuje me pomocí vedlejších vět předmětných, jako jsou například tyto: Petr je přesvědčen, že jeho oblíbený tým dnešní zápas vyhraje; Pavel si přeje, aby jeho oblíbený tým dnešní zápas vyhrál; Tomáš se obává, že jeho oblíbený tým dnešní zápas prohraje. Výsledek dnešního zápasu tvoří v těchto případech obsah daného přesvědčení, přání, či obavy. Vzhledem k tomu hovoří řada filosofů o „reprezentačním obsahu“: stav

²⁸⁹ HŘÍBEK, Tomáš. *Pojem animální mysli*. Op. cit., s. 239.

jednoho typu (přesvědčení, přání, obava) reprezentuje stav jiného typu (výsledek dnešního zápasu). Jiní autoři hovoří o „intencionalitě“, neboť stavy jako přesvědčení, přání a obavy jsou podle nich vždy k něčemu nebo na něco zaměřeny. „Intencionalitou jsou naše mentální stavy zaměřeny na předměty a stavy věcí světa, odlišné od stavů mentálních, které se předmětů a stavů věcí týkají či na ně poukazují,“²⁹⁰ vysvětluje John Searle. Protože je ale hlavním předmětem této kapitoly problematika vědomí a nikoli myšlení, rozdílům mezi výrazy „reprezentační obsah“ a „intencionální obsah“ se zde nebudu věnovat a budu je používat jako souznačné.

Zatímco tedy do kategorie myšlení spadají intencionálně zaměřené mentální stavy, jako jsou například přesvědčení, přání, obava, láska, nenávist a tak podobně, obsahem vědomí jsou stavy fenomenální, kterým intencionální charakter přisoudit nelze. Jedná se například o pocit bolesti, svědění, nevolnosti, vizuální nebo auditorní zkušenosti a tak dále. Myšlení (intencionální stavy) a vědomí (fenomenální stavy) jsou dva důležité aspekty mysli, které spolu do určité míry souvisejí, ale neměly by být vzájemně zaměňovány. Intencionální stavy ke své existenci nepotřebují neustálou vědomou reflexi a po většinu času jsou nevědomé. Člověk si nemusí svá vlastní přesvědčení, přání nebo obavy neustále uvědomovat, ale přesto je má. Naproti tomu fenomenální stav, například pocit bolesti, může existovat pouze tehdy, dochází-li k jeho uvědomění. K tomu, aby k zakoušení bolesti docházelo, navíc není zapotřebí, aby bylo jako takové myšleno.²⁹¹ Pokud tedy někdo tvrdí, že zvířata nejsou schopna myslet, nic to nevypovídá o jejich schopnosti zakoušet bolest. Pokud však tvrdí, že zvířata nemají vědomí, pak zároveň tvrdí, že nemají subjektivní zkušenosti, a tím pádem si bolest neuvědomují.

ZÁKLADNÍ KONCEPTY VĚDOMÍ A PROBLEMATIKA SUBJEKTIVNÍ ZKUŠENOSTI

Thomas Nagel ve svém článku *What Is It Like to Be a Bat?*²⁹² představuje několik

²⁹⁰ SEARLE, John R. *Mysl, mozek a věda*. Op. cit., s. 16.

²⁹¹ Srov. BURGAT, Florence. *Svoboda a neklid zvířecího života*. Op. cit., s. 76.

²⁹² NAGEL, Thomas. *What Is It Like to Be a Bat?*. *The Philosophical Review*. 1974, 83(4), s. 435-450.

problémů, které s sebou koncept vědomí přinášejí, včetně fenomenologických rysů subjektivní zkušenosti, limitů vědy nebo mezí lidské představivosti. Existence každého fenomenálního stavu podle něj předpokládá specifický úhel pohledu, který věda, jež zná jen objektivní popis, není schopna zachytit.²⁹³ Vědecká analýza totiž spočívá v opuštění subjektivní perspektivy, a nelze ji proto aplikovat na filosofii mysli nebo problematiku vědomí, které je přístupné pouze první osobě a svým způsobem soukromé. Ve snaze nám tento problém přiblížit, nás Nagel vyzývá, abychom si představili, jaké to je být netopýrem. Můžeme si celkem bez problémů představit, že trávíme den zavěšeni za nohy hlavou dolů a na pažích máme blány, které nám umožňují za soumraku a za úsvitu poletovat a chytat hmyz. O poznání složitější však bude představit si, že tento hmyz lokalizujeme ve tmě pomocí systému odrazů vysokofrekvenčních zvukových signálů. Taková forma vnímání se totiž ani zdaleka nepodobá žádnému lidskému smyslu a je subjektivně naprosto odlišná od všeho, co jsme jakožto lidé schopni zakoušet. Proto nám představa, jaké to je být netopýrem, může říct jen tolik, co by to znamenalo pro nás, chovat se jako netopýr. Nakolik si to dokážeme představit nebo ne, ovšem není podstatné. Podstatné je, že existuje jistý subjektivní charakter vědomé zkušenosti (něco jako bytí určitým druhem organismu, a jaké je toto bytí pro tento organismus), který nelze reduktivními metodami postihnout.²⁹⁴ Věda může například popsat, jak se objektivně liší lidský percepční aparát od netopýřího, ale nedokáže nám přiblížit, jak se svět jeví netopýřímu vnímání neboli „jaké to je“ (*what it is like*) být netopýrem.²⁹⁵

V návaznosti na Nagela přichází Ned Block s rozlišením fenomenálního vědomí a přístupového vědomí. Jeho koncept fenomenálního vědomí je přitom totožný s Nagelovým pojetím: mentální stav je fenomenálně vědomý, pokud má *what-it's-likeness*, tedy fenomenální charakter. Block sem řadí zkušenosti zahrnující smyslové prožitky, jako jsou chutě, vůně, zvuky nebo bolest, včetně emocí, myšlenek a tužeb.²⁹⁶ Přístupové vědomí je naproti tomu soubor stavů informačního

²⁹³ HŘÍBEK, Tomáš. *Pojem animální mysli*. Op. cit., s. 240.

²⁹⁴ NAGEL, Thomas. *What Is It Like to Be a Bat?*. Op. cit., s. 435-450.

²⁹⁵ HŘÍBEK, Tomáš. *Pojem animální mysli*. Op. cit., s. 240.

²⁹⁶ BLOCK, Ned. On a confusion about a function of consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*. 1995, 18, s. 230.

charakteru, které pracují s pojmovými reprezentacemi: mentální stav je přístupově vědomý, pokud je jeho obsah přímo dostupný dalším mentálním procesům, jako jsou usuzování, kontrola chování nebo řeč.²⁹⁷ To znamená, že například vizuální vnímání je přístupově vědomé nikoli proto, že by mělo – a skutečně má – fenomenální charakter (*what-it's-likeness*), ale především proto, že zároveň nese určitou informaci, o které subjekt může přemýšlet, přizpůsobit jí své jednání nebo o ní dokonce hovořit. Znamená to tedy, že se Nagel podle Blocka mylí? Nikoli. Block tvrdí, že přístupové a fenomenální vědomí se často vyskytují společně.²⁹⁸ Rozdíl spočívá v tom, že fenomenální vědomí může existovat bez vědomí přístupového, ale existence přístupového vědomí je bez účasti vědomí fenomenálního nereálná (není zde jediný přístupově vědomý stav, který by nebyl zároveň fenomenálně vědomým).²⁹⁹ Protože lze ale dostupnost informace v přístupovém vědomí vysvětlit prostřednictvím pojmu reprezentačního obsahu, nevzdoruje přístupové vědomí reduktivnímu vysvětlení a pro vědecké zkoumání tudíž nepředstavuje takový problém, jako vědomí fenomenální.³⁰⁰ Ovšem pouze u mluvících bytostí, u ostatních je zkoumání přístupového vědomí ztíženo jejich neschopností řeči. To ovšem neznamená, že by přístupovým vědomím nedisponovali – zmíněné tři podmínky (dostupnost obsahu mentálního stavu usuzování, kontrole chování a řeči) jsou podle Blocka dostačující, nikoli však nezbytné k tomu, abychom stav mohli prohlásit za přístupově vědomý. Především podmínku řeči nepovažuje za nutnou.³⁰¹ Na základě neurologických důkazů, předložených v článku *Two neural correlates of consciousness*, tvrdí, že i mnoho zvířat přístupové vědomí má, přestože lidský jazyk neovládá.³⁰²

Zatímco tedy přístupové vědomí lze – alespoň u bytostí schopných řeči – do jisté míry vědecky zkoumat, subjektivní charakter fenomenálního vědomí zůstává

²⁹⁷ HŘÍBEK, Tomáš. *Pojem animální mysli*. Op. cit., s. 243.

²⁹⁸ BLOCK, Ned. *On a confusion about a function of consciousness*. Op. cit., s. 231.

²⁹⁹ „I conclude that A without P is conceptually possible even if not actual.“ BLOCK, Ned. *Concept of Consciousness*. in: CHALMERS, David. *Philosophy of Mind: Contemporary Readings*. New York: Oxford University Press, 2002, s. 212.

³⁰⁰ HŘÍBEK, Tomáš. *Pojem animální mysli*. Op. cit., s. 243.

³⁰¹ „These three conditions are together sufficient, but not all necessary. I regard (3) as not necessary (and not independent of the others), because I want to allow that nonlinguistic animals, for example chimps, have A-conscious states.“ BLOCK, Ned. *On a confusion about a function of consciousness*. Op. cit., s. 231.

³⁰² BLOCK, Ned. *Two neural correlates of consciousness*. *TRENDS in Cognitive Sciences*. 2005, 9, 2.

u lidí i zvířat objektivním způsobem stále nepopsatelný. Někteří autoři nazývají tento prvek subjektivní zkušenosti pojmem „kválie“ (*qualia*). Označují tak subjektivní kvalitu vědomí, tedy to, jak konkrétní subjekt na základě své zkušenosti vnímá. Již na příkladu Nagelova netopýra jsme viděli, že tyto niterné a soukromé kválie jsou reduktivními metodami nepostihnutelné. Není proto divu, že se pro ně ve filosofii myslí ustálil výraz Davida Chalmerse, který jejich řešení označil za „obtížný problém“ (*hard problem*).³⁰³ Obtížný problém představují kvalitativní hodnoty subjektivní zkušenosti právě proto, že jsou nepřenositelné, neopakovatelné a nevysvětlitelné prostřednictvím empirické vědy. Neurovědci mohou například celkem přesně vysvětlit, jak dochází k aktivaci receptorů bolesti, nemohou však sdílet subjektivní zkušenost bytosti, která tuto bolest pociťuje. Naopak „snadnými problémy“ (*easy problems*) jsou podle Chalmerse takové stavy vědomí, které lze kognitivními a neurofyziologickými metodami vysvětlit. Patří sem například schopnost podávat informace o svých duševních stavech, reagovat na podněty prostředí, rozlišovat, kategorizovat, zařazovat informace, soustředit se a tak podobně. Pokud bychom měli užít termíny zavedené Blockem, přístupové vědomí by představovalo snadný problém, zatímco fenomenální vědomí by zůstávalo stále stejně obtížným a neřešitelným problémem. Chalmersův přínos k tématu spočívá především v řešení, které navrhuje: protože fyzika umožňuje určité neredukovatelné jevy považovat za fundamentální (například hmotu, prostor a čas se fyzika nepokouší vysvětlit z hlediska něčeho jednoduššího, zároveň však nevyklučuje možnost teorie hmoty nebo č asoprostoru), měla by být stejným způsobem považována za fundamentální i vědomá zkušenost.³⁰⁴

Podobným způsobem navrhuje začlenit subjektivitu mentálních stavů do objektivistického pojetí reálného světa i John Searle:

³⁰³ „Je nepopíratelné, že některé organismy jsou subjekty zkušenosti. Otázka, jak je to možné, je však matoucí. Jak se to stane, že ve chvíli, kdy naše kognitivní systémy začnou zpracovávat vizuální a zvukové informace, máme vizuální nebo zvukovou zkušenost: hloubku modré barvy nebo zážitek ze středního C? Jak vysvětlit, proč existuje něco jako vytváření mentálních reprezentací nebo prožívání emocí? Je všeobecně přijímáno, že zkušenost je založena na fyzické bázi, ale nemáme žádné dobré vysvětlení toho, proč a jak k ní dochází. Proč by vůbec fyzické zpracování mělo vést k bohatému vnitřnímu životu? Zdá se to objektivně nesmyslné, ale přesto se tak děje.“ CHALMERS, David. *Facing Up to the Problem of Consciousness* [online]. [cit. 2019-11-04]. Dostupné z: <http://cogprints.org/316/1/consciousness.html>

³⁰⁴ CHALMERS, David. *Facing Up to the Problem of Consciousness*. Op. cit.

„Je-li věda jméno pro soubor objektivních a systematických pravdivých výroků o světě, pak je existence subjektivity stejně objektivním vědeckým faktem jako cokoliv jiného. Pokoušíme-li se vědeckým popisem světa zachytit, jak to na něm chodí, pak k tomuto popisu patří i subjektivita mentálních stavů, neboť je prostě fakt, že biologická evoluce vytvořila jisté typy biologických systémů, totiž lidské a určité zvířecí mozky, které mají subjektivní vlastnosti.“³⁰⁵

Nynější stav mého vědomí je vlastností mého mozku, a nynější stav vašeho vědomí je vlastností vašeho mozku. Zatímco aspekty mého nynějšího stavu vědomí jsou přístupné pouze mně, aspekty vašeho stavu vědomí jsou přístupné pouze vám. „Pročez je existence subjektivity objektivním biologickým faktem,“³⁰⁶ dodává Searle, podle kterého nepochybujeme o tom, že existují subjektivní mentální stavy, protože se podobně jako druzí lidé nebo ostatní zvířata v jednom takovém právě nacházíme. Existují ovšem autoři, kteří pravdivost tohoto tvrzení nepovažují za tak jednoznačnou. Tomuto takzvanému problému jiných myslí se věnuji v následující části.

PROBLÉM JINÝCH MYSLÍ A JEHO ŘEŠENÍ

Vím, že mám mysl, vědomou zkušenost a bohatý vnitřní život, ale obsah jiných myslí mi zůstává zcela skryt. Jak si mohu být jistý, že i ostatní lidé (případně i ostatní zvířata) mají mysl a nejsou to jen prázdné schránky? Kromě jejich fyzických těl mohu přímo pozorovat pouze jejich chování, které se tomu mému sice podobá, ale stačí to k tomu, abych uvěřil, že mají stejnou mysl jako já? Tento takzvaný problém jiných myslí bývá často spojován s pochybnostmi o možnostech našeho poznání, vyplývajících z metodické skepse René Descarta. Jeho úvahy o nejistotě poznání druhých lidí jakožto myslících substancí se staly ústředním bodem solipsismu – krajní formy subjektivismu, která vzala Descartovu gnozeologickou skepsi doslova.

Podle solipsismu existuje pouze má mysl, mé mentální stavy a nic jiného.³⁰⁷ Jako solipsista bych tedy věřil, že mé myšlenky, zkušenosti a emoce jsou jedinými

³⁰⁵ SEARLE, John R. *Mysl, mozek a věda*. Op. cit., s. 26.

³⁰⁶ Ibid.

³⁰⁷ AVRAMIDES, Anita. Other Minds. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. [cit. 2018-09-03]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/other-minds/>

myšlenkami, zkušenostmi a emocemi, které reálně existují. Zvažme na chvíli, že by tomu tak skutečně bylo, má mysl by byla jedinečná a ostatní lidé by byli pouze nemyslicí zombie. Co by byli zač a jak by se ode mě lišili? Nigel Thomas popisuje zombie jako bytosti, které jsou z fyzického hlediska stejné jako my, a dokonce se i stejně chovají. Liší se však v tom, že nemají kvalitativní vědomí. A přestože mohou mít stejné kapacity pro zpracování informací nebo dokonce i intencionální stavy, nemají žádnou subjektivní zkušenost: „Zombie vám může říct t, že růže před ní je červená, nebo že zvedne a rychle odtáhne ruku, pokud sáhne na rozpálená kamna. Na rozdíl od nás však nikdy nezakusí (...) ten ryzí pocit červené barvy nebo hrůzu a utrpení pálivé bolesti.“³⁰⁸ David Chalmers mluví v této souvislosti o takzvaných fenomenálních zombiích. Mohu si představit, že existuje stvoření, které je se mnou naprosto identické, jen s tím rozdílem, že nemá vědomé prožitky. Pokud bychom stáli vedle sebe a hleděli ve stejný okamžik z téhož okna, oba bychom zpracovávali stejný druh informací, ale mé „zombie dvojče“ by nemělo žádnou vědomou zkušenost ani žádný fenomenální pocit. Chybělo by mu totiž ono nagelovské „jaké to je být“ člověkem (něco jako bytí člověkem a jaké je toto bytí pro člověka).³⁰⁹

Pokud by byla solipsistická teorie pravdivá a skutečně by existovala pouze má mysl, otázka, zda je sentience vhodným kritériem morálního statusu, by naprosto postrádala smysl. Veškeré „utrpení“, které by existovalo, by bylo pouze „moje utrpení“.³¹⁰ Nikomu jinému bych morální status nemusel přiznávat a na „utrpení zombií“ bych nemusel brát naprosto žádné morální ohledy (i kdyby vykazovaly určitý typ bolestivého chování, věděl bych, že žádnou subjektivní zkušenost nemají a ve skutečnosti netrpí). Tyto zombie však figurují pouze v myšlenkových experimentech a nikdo – snad kromě solipsistů – netvrdí, že by skutečně existovaly. Alespoň ne tehdy, pokud jde o lidské zombie. V podkapitole 6.4 uvidíme, že popření existence lidských zombií nepředstavuje ve filosofii takový

³⁰⁸ THOMAS, Nigel. *Zombie Killer*. in HAMEROFF, Stuart, Alfred W. Kaszniak a A. C. Scott. *Toward a Science of Consciousness II*. Cambridge: MIT Press, 1998, s.171.

³⁰⁹ CHALMERS, David John. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press, 1996, s. 94-95.

³¹⁰ Nedokázal bych si zkrátka dost dobře představit, jak by toto slovo mohlo být užito v jiném než v tomto výhradně egocentrickém smyslu. Srov. Solipsism and the Problem of Other Minds. *The Internet Encyclopedia of Philosophy* [online]. [cit. 2018-09-03]. Dostupné z: <https://iep.utm.edu/solipsis/>

problém jako přesvědčení některých autorů o tom, že ostatní zvířata zombiemi nejsou. Solipsistickou myšlenku, že existuje pouze má mysl, tito autoři v podstatě rozšiřují na celé lidské pokolení a tvrdí, že existuje pouze lidská mysl. Obdobně tvrdí také to, že veškeré „utrpení“ je pouze „lidským utrpením“. Nikomu jinému než lidem proto morální status nepřiznávají a na „utrpení zvířat“ podle nich lidé nemusí brát naprosto žádné morální ohledy (i když zvířata vykazují určitý typ bolestivého chování, tito autoři tvrdí, že žádnou subjektivní zkušenost nemají a ve skutečnosti netrpí).³¹¹

Argumenty, na základě kterých můžeme předpokládat, že zvířata mají mysl, jsou však naprosto totožnými argumenty jako ty, na základě kterých se můžeme domnívat, že i druzí lidé mají mysl. Jedním ze způsobů, jak se s problémem jiných myslí vypořádat, je takzvaný argument z analogie. Mezi mnou a druhými lidmi existují nesčetné podobnosti ve fyziologii i chování. Šlápnu-li na hřebík, pak ucítím bolest a nejspíše také vykřiknu. Druzí lidé mají stejnou základní neurologickou architekturu, ve které ke zpracování bolesti dochází, jako já. Svými smysly u nich mohu ale pozorovat pouze to, že šlápnu -li na hřebík, pak obvykle vykřiknou. Přestože však jejich bolest – jakožto jejich soukromý mentální stav – nemohu vidět ani pociťovat, mohu z jejich projevů (případně i z jejich stejné fyziologie) usuzovat, že existuje. Ze své vlastní zkušenosti totiž vím, že mentální stavy jsou příčinami mého chování a z pozorování vím, že druzí lidé se chovají a jednají podobnými způsoby, jako já. „Odtud soudím, že podobají -li se sobě následky (chování mé a druhých), mohou se podobat i příčiny (moje mysl a mysli druhých),“³¹² vysvětluje Tomáš Hříbek řešení problému jiných myslí pomocí argumentu z analogie. Ten lze shrnout následovně:³¹³

- 1. Mám mysl (M) a soubor behaviorálních vlastností (B).**
- 2. Druzí lidé mají podobný soubor behaviorálních vlastností (B).**
- 3. Z toho plyne, že druzí lidé mají pravděpodobně také mysl (M).**

³¹¹ HARRISON, Peter. Do Animals Feel Pain?. *Philosophy*. 1991, 66(255).

CARRUTHERS, Peter. Brute Experience. *Journal of Philosophy*. 1989, 86(5).

³¹² HŘÍBEK, Tomáš. *Pojem animální mysli*. Op. cit., s. 245.

³¹³ Ibid., s. 246.

Možný problém s tímto argumentem by mohl spočívat v tom, že je induktivní a vychází z jednoho jediného případu („Mám mysl *M* a soubor behaviorálních vlastností *B*“). Přestože jsou tedy premisy pravdivé, nemusí z nich nutně vyplývat pravdivý závěr, ačkoli je velice pravděpodobný. Alec Hyslop však tvrdí, že pokud lze prokázat souvislost mezi mentálními stavy a chováním, není třeba se odvolávat na více případů.³¹⁴ A jelikož prokazatelný vztah mezi myslí a mozkiem existuje, stejně jako prokazatelný vztah mezi mentálními a neurofyziologickými stavy, můžeme předpokládat, že „podobné fyzické (mozkové) stavy budou mít stejné následky.“³¹⁵ Pokud bychom tedy chtěli tvrdit, že se od ostatních lidí lišíme tím, že máme na rozdíl od nich mysl, museli bychom prokázat, že náš mozek je zcela jiného druhu než ten jejich, což se nám zřejmě nepodaří.³¹⁶ Poznání myslí jiných lidí proto ve filosofii nepředstavuje takový problém jako poznání myslí příslušníků jiného živočišného druhu. Možný argument z analogie, který by měl existenci jejich myslí podpořit, můžeme vyjádřit následovně:³¹⁷

1. Všichni lidé mají mysl (**M**) a soubor behaviorálních vlastností (**B**).
2. Příslušníci živočišného druhu (**D**) vykazují podobný soubor behaviorálních vlastností (**B**).
3. Z toho plyne, že příslušníci živočišného druhu (**D**) mají pravděpodobně také mysl (**M**).

Tento argument má své silné i slabé stránky. Za jeho silnou stránku můžeme považovat skutečnost, že se na rozdíl od předchozího argumentu neopírá pouze o vlastnosti jedné lidské bytosti, ale o vlastnosti sdílené celým živočišným druhem *Homo sapiens*. Jeho slabinou je skutečnost, že podobnost mezi druhem *Homo sapiens* a jinými živočišnými druhy se může ukázat jako neopodstatněná.³¹⁸ Tuto slabinu

³¹⁴ Hyslop ovšem navrhuje, abychom se místo principu, že podobné následky (chování) mají podobné příčiny (mentální stavy), odvolávali spíše na princip, že podobné příčiny (mentální stavy) mají podobné následky (chování). Naše chování může mít totiž často pouze fyzickou příčinu. Přestože se tento postup zdá logický, naráží na závažný problém: následky (chování) jsou na rozdíl od příčin (mentální stavy) často to jediné, co můžeme skutečně pozorovat a z čeho můžeme vycházet. Srov. AVRAMIDES, Anita. *Other Minds*. Op. cit.

³¹⁵ HYSLOP, Alec. *Other minds*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995, s. 53.

³¹⁶ Srov. ZIFF, Paul. *The Simplicity of Other Minds*. *The Journal of Philosophy*. 1965, 62(20), s. 575.

³¹⁷ HRÍBEK, Tomáš. *Pojem animální myslí*. Op. cit., s. 247.

³¹⁸ Ibid. 2016, s. 248.

však pokrývá Darwinova teorie, na jejímž základě můžeme mezi evolučně blízkými druhy zcela oprávněně očekávat také psychologickou podobnost. „Kdyby žádný živoch kromě člověka neměl rozum nebo kdyby lidské schopnosti byly zcela odlišné od schopností nižších živočichů, pak bychom se nikdy nebyli schopni přesvědčit o jejich postupném vývoji,“³¹⁹ tvrdí Darwin a dodává, že žádný takový podstatný rozdíl neexistuje. Připouští sice, že mezera mezi mentálními schopnostmi nejnižších strunatců a lidoopů je mnohem větší než mezi lidoopem a člověkem, avšak tuto mezeru vyplňují nesčetné vývojové stupně. Podle Darwina mentální schopnosti přecházejí v mnoha případech plynule z jednoho živočišného druhu na jiný, a je proto velice nepravděpodobné, že by byl člověk jediným druhem, který má mysl a je schopen prožívat strach nebo cítit bolest.³²⁰ Kromě psychologických a behaviorálních podobností s námi ostatní zvířata (především savci) sdílejí i základní neurologickou architekturu, ve které ke zpracování bolesti dochází. Schopnost prožívat bolest se u nich i u nás pravděpodobně vyvinula tak, aby nám pomohla vyhnout se poškození nebo minimalizovat újmu, a tím zvýšit naše šance na přežití a reprodukci – není tedy důvod domnívat se, že by zvířata na rozdíl od nás neměla vědomí a nebyla schopna cítit a vnímat alespoň některá z mnoha forem utrpení.

Kromě argumentu z analogie je dalším možným způsobem, jak se s problémem jiných myslí vypořádat, takzvaná inference k nejlepšímu vysvětlení (*inference to the best explanation*). Tento přístup odráží tendenci vědy postupovat v souladu se zásadou, že přijatelná je pouze ta hypotéza, která v daném čase poskytuje nejlepší dostupné vysvětlení určitého jevu. Hledáme-li tedy nejlepší vysvětlení nějakého jevu, vytvoříme nejprve řadu hypotéz a pak mezi nimi vybereme tu, která bude použitelná ke generování přesných předpovědí a která bude v souladu s dalšími vědeckými závazky. Inferenci k nejlepšímu vysvětlení, která by měla existenci animálních myslí podpořit, můžeme vyjádřit následovně:³²¹

³¹⁹ DARWIN, Charles. *The descent of man, and selection in relation to sex* [1. vyd., 1871]. Op. cit., s. 35.

³²⁰ Srov. BEKOFF, Marc. *Na zvířatech záleží: biolog vysvětluje, proč zacházet se zvířaty s respektem a soucitem*. Op. cit., s. 65.

³²¹ ANDREWS, Kristin a Susana MONSÓ. Animal Cognition. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/cognition-animal/>

1. Příslušníci živočišného druhu (**D**) vykazují soubor behaviorálních rysů (**B**).
2. Nejlepší vědecké vysvětlení (**B**) je to, že jedinec, u něž pozorujeme (**B**), má mysl (**M**).
3. Z toho plyne, že příslušníci živočišného druhu (**D**) pravděpodobně mají mysl (**M**).

Inference k nejlepšímu vysvětlení, na rozdíl od induktivní metody argumentu z analogie, umožňuje zavedení takových entit, které jsou nejen nepozorované, ale také nepozorovatelné – přesně jako je subjektivní charakter vědomé zkušenosti. Stejně jako věřím například v existenci elektronů nebo jiných teoretických entit, věřím i tomu, že druzí lidé a ostatní zvířata mají stejnou mysl jako já. Všechna ostatní vysvětlení jsou totiž velice nepravděpodobná, včetně představy, že jsem ve světě zombií jedinou bytostí, která má mentální stavy určující její vědomé jednání. Tímto způsobem je inference k nejlepšímu vysvětlení schopna obejít všechny kritiky, které se standardně uplatňují proti argumentu z analogie, neboť se spoléhá pouze na vypovídací schopnost navrhované hypotézy³²² (tato hypotéza bude v podkapitole 6.5 podpořena dalšími neuroanatomickými a behaviorálními důkazy o animálním vědomí).

Na závěr této části je třeba připomenout, že různé druhy mentálních stavů lze rozdělit do kategorie myšlení a vědomí. Proto může mít i odpověď na otázku, zda mají zvířata mysl, minimálně dva významy. Buď se ptáme na to, zda zvířata dokážou myslet, tedy manipulovat s mentálními reprezentacemi, nebo zda mají vědomí a jsou schopna vnímat své okolí a prožívat emoce. Pro účely zkoumání sentience jako kritéria morálního statusu je podstatný především druhý význam, tedy otázka, zda zvířata dokážou vnímat alespoň některé z mnoha forem utrpení a potěšení. Tvrdit, že zvířata nejsou schopna myslet, totiž nijak nesouvisí s jejich schopností zakoušet bolest – k existenci jakéhokoli fenomenálního stavu, jako je například právě pocit bolesti, je zapotřebí pouze to, ale docházelo k jeho uvědomění; není tedy zapotřebí, aby byl jako takový i myšlen. Proto ten, kdo by chtěl tvrdit, že nám ke zvířatům nevznikají žádné přímé morální povinnosti, protože zvířata nejsou

³²² AVRAMIDES, Anita. *Other Minds*. Op. cit.

schopna cítit bolest, musí dokázat, že zvířata nemají mysl, a to nikoli ve významu myšlení, ale vědomí. Stejně tak ten, kdo by chtěl tvrdit opak, musí dokázat, že zvířata vědomí mají. Otázce animálního vědomí, stejně jako oběma argumentačním liniím, se věnuji v následujících dvou podkapitolách.

6.4 | FILOSOFICKÉ ARGUMENTY PROTI ANIMÁLNÍMU VĚDOMÍ

V předchozí podkapitole jsme uvedli argument z analogie jako jeden ze způsobů, jak se vypořádat s problémem jiných myslí: ze své vlastní zkušenosti víme, že mentální stavy jsou příčinami našeho chování a z pozorování víme, že druzí lidé se chovají a jednají podobnými způsoby, jako my – pokud šlápnou na hřebík, pravděpodobně také vykřiknou. Odtud soudíme, že mají stejnou mysl jako my a pravděpodobně také cítí bolest stejně jako my. Podobnými způsoby se však nechovají pouze lidé, ale i ostatní zvířata – pokud šlápnou na ostrý trn, pravděpodobně budou kňučet, mít zvýšený krevní tlak, rozšířené zornice a budou se snažit od bolesti oprost, uniknout jí. Na základě argumentu z analogie bychom tedy měli dospět k závěru, že vykazují-li podobný soubor behaviorálních vlastností jako my, pak mají mysl jako my a pravděpodobně také cítí bolest stejně jako my. Ne všichni autoři však s tímto závěrem souhlasí.

Již bylo naznačeno, že popření existence lidských „fenomenálních zombií“ nepředstavuje ve filosofii takový problém jako přesvědčení některých autorů o tom, že ostatní zvířata „fenomenálními zombiemi“ nejsou. Tito autoři v jistém ohledu stírají rozdíl mezi myšlením (intencionální stavy) a vědomím (fenomenální stavy), což je následně vede k tvrzení, že k existenci subjektivních zkušeností je zapotřebí, aby byly jako takové myšleny (reflektovány) a aby se k nim subjekt vztahoval jako k předmětu svého vědomí. A protože jen lidé mají myšlenky vyššího řádu, existuje podle těchto autorů pouze lidská mysl, stejně jako pouze lidská bolest nebo pouze lidské utrpení. Nejznámějším z těchto autorů je bezpochyby René Descartes, francouzský filosof sedmnáctého století, podle kterého zvířata, na rozdíl od lidských bytostí, bolest nezakoušejí: aby k zakoušení bolesti docházelo, afekt bolesti by musel vyvolat odezvu v myslící instanci; ale bez reflexivní reakce ducha na tělesný vjem

tento vjem jakoby neexistuje – je to bolest bez rozbolavělého subjektu.³²³ Descartovu náhledu na zvířata jako na nemyslicí a necítící automaty jsem se věnoval již v podkapitole 5.1. Zde se zaměřím na argumenty současných autorů, Petera Harrisona a Petera Carrutherse, kteří by se dali označit za dědice jeho myšlenek. Mají-li tito autoři pravdu, pak ostatní zvířata ve skutečnosti netrpí, neboť nejsou schopna myslet, a tím pádem nejsou schopna pociťovat ani radost nebo bolest. A my k nim tím pádem nemáme žádné přímé povinnosti.³²⁴

PETER HARRISON: MYSL A BOLEST POUZE LIDSKÁ

Peter Harrison neuznává ani jedno řešení problému jiných myslí, které jsme představili v podpodkapitole 6.3.2. Přesněji řečeno neuznává ani jedno řešení problému „zvířecích“ myslí. Ve svém článku *Do Animals Feel Pain?*³²⁵ tvrdí, že z podobného souboru behaviorálních vlastností, která zvířata při zranění vykazují, nemůžeme vyvozovat, že by u nich existovaly nějaké mentální stavy nebo pocity bolesti podobné těm našim. Určitý druh „bolestivého chování“ (*pain behaviour*) podle něj totiž vykazují i jednobuněčné organismy, když se vzdalují od škodlivých podnětů, ale přesto o nich netvrdíme, že by bolest skutečně cítili. Robot, který by byl naprogramovaný na základě mechanismů sebezáchovy a vyhýbal se objektům, jež by ho mohly poškodit, by podle Harrisona vykazoval stejně přesvědčivé „bolestivé chování“ jako zvířata, ale přesto by to neznamenal, že bolest cítí. „Pokud by se ocitl v nebezpečné situaci, ze které by se nedokázal sám vymanit (řekněme, že by spadl do kyseliny), pokusil by se pronikavými výkřiky přivolat pomoc. Pokud by byl po pádu znehybněn, mohli bychom na základě zkroucení obličeje poznat, že byl poškozen. Ale toto ‚bolestivé chování‘ by nám nesdělilo nic o tom, co cítil, protože roboti ve většině případů nic necítí. Z takového chování by se dalo poznat pouze to, jak dobře byl robot naprogramován pro svou sebezáchovu,“³²⁶ tvrdí Harrison s tím, že podobně jsou i zvířata naprogramována přírodním řádem pro svou sebezáchovu,

³²³ Když zvíře něco bolí, jde podle tohoto francouzského myslitele pouze o afekci prvního stupně: jeho tělo sice je stíženo bolestí, ale k samotnému zakoušení bolesti nedochází.

³²⁴ Srov. LYNCH, Joseph. *Is Animal Pain Conscious?*. *Between the Species*. 1994, 10, 1, s. 1.

³²⁵ HARRISON, Peter. *Do Animals Feel Pain?*. Op. cit.

³²⁶ *Ibid.*, s. 26-27.

ale „pro zvířata ani pro našeho imaginárního robota není ‚bolestivé chování‘ primárně výrazem nějakého vnitřního stavu.“³²⁷ Hlavním účelem přírodně determinovaného chování zvířat je podle Harrisona tedy ochrana, která nemusí být spojena s žádným nepříjemným, a dokonce ani vědomým zážitkem. Z analogického chování zvířat a lidí podle něj proto nevyplývá, že by byla zvířata schopna vnímat bolest.

Harrison nepovažuje za relevantní ani skutečnost, že zvířata mají – na rozdíl od robotů – centrální nervovou soustavu s mozkovým aparátem, která je uspořádána velice podobně jako ta lidská. Z této podobnosti podle něj totiž nevyplývá, že by zvířata vnímala bolest stejně nebo alespoň podobně jako my, neboť jejich centrální nervová soustava nemusí zajišťovat přenos informací z nervových receptorů do mozku (kde dochází k uvědomění si bolesti) podobně, jako to zajišťuje u lidí. Upozorňuje přitom, že i lidé se stejnou nervovou soustavou mohou na tentýž podnět reagovat různě – pro jednoho může být určitý stimul velice intenzivní a pro druhého lehce snesitelný. Bolest je stav mysli a mentální stavy nelze redukovat na fyzikální procesy nervové soustavy, tvrdí Harrison. Podle neurologických výzkumů má navíc i drobné poškození mozku značný vliv na celkové lidské vnímání, proto „i nepatrné změny mohou být zcela zásadní pro způsob vnímání určití bolesti,“³²⁸ vysvětluje Harrisonovu argumentaci Adam Doležal.

Myšlenku, že by zvířata nemusela mít vůbec žádné mentální stavy, Harrison opírá o Descartovo tvrzení, podle kterého si dokážeme představit mysl bez těla, stejně jako pohybující se tělo bez odpovídajících mentálních stavů. Descartes podle něj „zcela správně poukázal na to, že mezi výroky o mentálních stavech a výroky o fyzických stavech není nutný logický vztah. Můžeme pochybovat o existenci našich těl, ale ne o našich myslích. Mysl bez těla je logicky možná. Stejně tak jsou logicky možná těla, která se chovají poměrně složitým způsobem, aniž by toto chování bylo nutně doprovázeno relevantními mentálními procesy,“³²⁹ shrnuje Harrison a dodává, že jeho příklad s robotem této představě bezduchého těla odpovídá, a že „pro Descarta byla zvířata ve skutečnosti také jen automaty, byť

³²⁷ Ibid.

³²⁸ DOLEŽAL, Adam. *Vývoj filosofické argumentace ve věci morálního statusu zvířat*. Op. cit., s. 69.

³²⁹ HARRISON, Peter. *Do Animals Feel Pain?*. Op. cit., s. 27-28.

organické.“³³⁰ Karteziánská představa zvířete jako nemyslícího automatu (byť organického), který necítí radost ani bolest (a pokud se tak chová, jedná se čistě o mechanickou reakci na fyzický podnět), však byla již dávno vyvrácena evoluční teorií (i nespočtem nejrůznějších experimentů, viz podkapitola 6.5), podle které je člověk vývojovou větví ostatních živočichů a rozdíly v mentálních schopnostech mezi ním a ostatními zvířaty (především ostatními savci a dalšími obratlovci) nejsou v druhu, nýbrž ve stupni nepřetržitého kontinua.³³¹ A jelikož bolest slouží pro zlepšení šance na přežití a reprodukci, zdá se velice nepravděpodobné, že by evoluce vybavila schopností cítit bolest pouze lidi a jiné tvory nikoli.

Podle Harrisona evoluční teorie poskytuje nejpřesvědčivější důkazy o schopnosti zvířat cítit bolest. Odmítá ale i tento argument. Uznává, že pro živé organismy je jejich schopnost vyhnout se aspektům prostředí, které by snížily jejich šanci na přežití a reprodukci, vysoce důležitá. V této souvislosti však připomíná svou hypotézu, že to, co zvířata chrání, není samotná bolest (vnitřní vědomý stav), nýbrž jejich chování (vnější vyjádření), ke kterému při kontaktu se škodlivým podnětem dochází, a že toto přírodně determinované chování nemusí být spojeno s naprosto žádným nepříjemným, a dokonce ani vědomým zážitkem. Šimpanz, který šlápne na trn a ten mu propíchně nohu, bude podle Harrisona křičet nikoli proto, že by tím vyjadřoval svou bolest, ale jednoduše proto, že takový způsob chování zvýší pravděpodobnost přežití jeho druhu.³³² Harrison se při tomto tvrzení odvolává na poučku, podle které nemáme určité jednání připisovat vyšším psychickým schopnostem, pokud jej můžeme připsat psychickým schopnostem nižším.³³³ Tuto poučku se následně snaží epistemologicky posílit dalším karteziánským argumentem:

„Striktní uplatňování skeptické metody nám umožňuje připsat mysl jiným tvorům pouze tehdy, prokážou-li (verbálně, pomocí znaků nebo racionálním chováním) mentální aktivitu. Pro nedostatek takových údajů u zvířat dospěl Descartes k závěru, že nemáme žádný důkaz, který by nám umožnil legitimně usoudit, že by měla

³³⁰ Ibid.

³³¹ DARWIN, Charles. *The descent of man, and selection in relation to sex* [1. vyd., 1871]. Op. cit., s. 105.

³³² HARRISON, Peter. *Do Animals Feel Pain?*. Op. cit., s. 33.

³³³ DOLEŽAL, Adam. *Vývoj filosofické argumentace ve věci morálního statusu zvířat*. Op. cit., s. 70.

mysl. Nemají-li mysl, nemohou cítit bolest. Descartes tak poskytuje epistemologické důvody pro popření toho, že by zvířata cítila bolest.“³³⁴

Descartes v sedmnáctém století skutečně neměl přesvědčivé důkazy o tom, že by zvířata měla mysl. Dnes jsme však již obeznámeni s mnoha experimenty, z nichž vyplývá, že zvířata jsou nejen schopna cítit bolest (viz podkapitola 6.5) nebo prokázat svou mentální aktivitu (jak za pomoci znaků, tak i verbálně, viz podpodkapitola 5.1.1), ale mnoho z nich si je také vědomo sebe sama (viz podpodkapitola 6.5.8). Proč Harrison nejnovější vědecké poznatky ignoruje a odvolává se na karteziánské učení sedmnáctého století, zůstane nejspíše nezodpovězenou otázkou.

Harrisonova argumentace selhává z několika důvodů, jeden z nich je ale velice prostý: jeho skepticismus o tom, co ostatní cítí nebo necítí, se nemusí vztahovat pouze na příslušníky jiných živočišných druhů. Všechny Harrisonovy argumenty a pochyby o tom, zda jsou ostatní schopni cítit bolest, se totiž dají obdobně použít i na příslušníky lidského rodu.³³⁵ Shrňme si je, než tak učiníme:

1. Zvířecí jednání (jeho manifestace navenek) nám nemůže poskytnout jakékoli vodítko k údajným mentálním stavům a informacím o tom, co zvířata cítí;
2. z podobnosti nervové soustavy mezi zvířaty a lidmi nelze vyvozovat závěr o analogickém vnímání bolesti;
3. z evoluční teorie a z ní vyplývající kontinuity a následnosti vývojové linie člověka na zvíře nelze dovozovat závěr o analogických funkcích nervové soustavy.

Nyní si představme, že jsme Harrisonovy argumenty přijali a ocitneme se v následující situaci. Čekáme ve stanici pražského metra Florenc na svůj spoj do stanice Muzeum, když v tom vidíme, že do kolejiště spadl člověk, který si evidentně zlomil nohu a nemůže vstát, aby se z kolejiště dostal dříve, než přijede vlak a usmrtí ho. Vlak se blíží, on křičí a ostatní lidé se ho snaží z kolejiště vytáhnout na nástupiště. My jsme však přijali Harrisonovy argumenty, celou situaci sledujeme zpovzdálí

³³⁴ HARRISON, Peter. *Do Animals Feel Pain?*. Op. cit., s. 33.

³³⁵ Srov. DOLEŽAL, Adam. *Vývoj filosofické argumentace ve věci morálního statusu zvířat*. Op. cit., s. 72.

a přemítáme o mentálních stavech cestujícího v kolejišti, který sice vypadá, jako by trpěl bolestí (křičí, svíjí se, jednou rukou se drží za nohu a druhou natahuje k ostatním lidem, aby ho vytáhli z kolejiště), nicméně jeho jednání (jeho manifestace navenek) nám nemůže poskytnout žádné vodítko k jeho údajným mentálním stavům. Může jít o „fenomenální zombie“ a o čistě mechanickou reakci na poškození bez vědomého cítění bolesti. Ostatním lidem se ho mezitím podařilo z kolejiště vytáhnout alespoň tak, že mu z nástupiště visí už jen nohy. Pokud by vlak přijel nyní, zcela jistě by mu je amputoval, a on by tak cítil ještě větší bolest. My mezitím zvažujeme, zda má podobnou strukturu nervové soustavy jako my. Nakonec ale dojdeme k závěru, že z této podobnosti by stejně nešly vyvozovat žádné závěry o analogickém vnímání bolesti. Navíc, jak tvrdí Harrison, i drobná změna ve struktuře nervové soustavy může znamenat podstatný rozdíl v kvalitě vnímání bolesti. Vlak přijíždí do stanice. Skupinka pomocníků již nemá dostatek sil, aby cestujícího vytáhla na nástupiště celého. Pokud jim nepomůžeme nyní, vlak mu za okamžik amputuje nohy. My si však řekneme, že nemůžeme s jistotou vědět, zda mezi námi není nějaký evoluční rozdíl, z něhož by šlo odvodit, že tento cestující necítí bolest své zlomené nohy, a nebude cítit bolest ani tehdy, pokud mu ji vlak i s druhou nohou oddělí od těla.

Pokud bychom Harrisonovy argumenty přijali a člověku, který spadl do kolejiště a hrozí, že mu vlak amputuje nohy, bychom na poslední chvíli přece jen pomohli, rozhodně by to nebylo kvůli jeho bolesti, ale například proto, že se potřebujeme dostat z Florence na Muzeum včas a nemůžeme riskovat, že bude kvůli této události provoz metra přerušen. Pokud by se však tato nehoda odehrála již na Muzeu (případně v jiné stanici, kam jsme se potřebovali dostat), žádný z Harrisonových argumentů by nás sám o sobě nepřesvědčil, abychom nezamířili rovnou k východu z metra a situace si vůbec nevšimli. Brát jeho argumenty zcela vážně, by totiž znamenalo přijmout radikální solipsismus a věřit, že jediná mysl, jejíž existencí si mohu být jistý, je ta má. Na bolest ostatních bych nemusel brát naprosto žádné ohledy a neměl bych k nim naprosto žádné morální povinnosti.

Můžeme předpokládat, že Harrison by s naším jednáním ve výše uvedeném myšlenkovém experimentu nesouhlasil. Lze se totiž domnívat, že problém jiných

(lidských) myslí nepovažuje za problém, případně, že argument z analogie uznává jako jeho platné řešení. Je-li ovšem argument z analogie platným řešením problému jiných (lidských) myslí, pak musí být platným řešením také problému jiných zvířecích myslí. A chceme-li tvrdit, že není, musíme své tvrzení podložit přesvědčivými argumenty. Harrison však takové důkazy nepředkládá, ignoruje nejnovější vědecké poznatky (namísto toho se odvolává na karteziánské učení) a své argumenty – včetně pochyb o tom, co ostatní cítí – aplikuje pouze na příslušníky jiných živočišných druhů, zatímco lidské bytosti z toho vyjímá. Jako taková je jeho argumentace jen stěží přijatelná.

PETER CARRUTHERS PODRUHÉ: POJEM NEVĚDOMÉ BOLESTI

Druhým současným filosofem, který popírá, že by zvířata byla schopna cítit bolest, je Peter Carruthers. Ten ve svém textu *Brute Experience*³³⁶ polemizuje s článkem *What Is It Like to Be a Bat?*³³⁷ Thomase Nagela a jeho závěrem, že bytost má vědomou zkušenost tehdy, pokud existuje něco jako bytí touto bytostí (a to i přesto, že věda tento subjektivní a fenomenologický aspekt vědomí nedokáže postihnout). Carruthers proti tomu namítá, že kromě vědomých zkušeností existuje mnoho zkušeností, které nejsou vnímány nijak. A zatímco lidé jsou schopni mít oba druhy těchto zkušeností, zvířata mají pouze nevědomé prožitky, které neobsahují naprosto žádné subjektivní pocity.

Zaměřme se nejprve na nevědomou zkušenost u lidí. Klasickým příkladem takové zkušenosti je podvědomé řízení automobilu, o němž se v této souvislosti asi poprvé zmiňuje David Armstrong: „Po dlouhé jízdě autem, zejména v noci, je možné se ‚probudit‘ a uvědomit si, že jsme po nějakou dobu řídili, aniž bychom si byli vědomi toho, co děláme. Takové probuzení je šokující zkušenost.“³³⁸ Ačkoli by se mohlo zdát, že jsme byli v bezvědomí, vědomí bylo samozřejmě stále přítomno, „byla zde mentální aktivita a součástí této mentální aktivity bylo vnímání,“³³⁹ dodává Armstrong. To znamená, že jsme sice řídili automobil, aniž bychom si byli

³³⁶ CARRUTHERS, Peter. *Brute Experience*. *Journal of Philosophy*. 1989, 86(5).

³³⁷ NAGEL, Thomas. *What Is It Like to Be a Bat?*. Op. cit., s. 435-450.

³³⁸ ARMSTRONG, David. *The Nature of Mind and Other Essays*. Sussex: Harvester Press, 1981, s. 59.

³³⁹ *Ibid.*

vědomí toho, co děláme (minimální vědomí), ale přesto jsme vnímali ostatní auta, zatačky i dopravní značky (percepční vědomí) – důkazem toho je, že jsme bezpečně dorazili do cíle.

Carruthers v této souvislosti rozlišuje mezi zkušeností (*experience*) a vědomím (*consciousness*). Zkušenost je to, co má řidič, který úspěšně řídí automobil, přestože si není vědom toho, že registruje dopravní značky a otáčí volantem. Zkušenost je i to, co má například pacient se „slepým viděním“ (*blindsight*),³⁴⁰ který se úspěšně vyhýbá překážkám, přestože si není vědom toho, že by je viděl. Tyto fenomény podle Carrutherse dokazují, že smyslová zkušenost není dostačující podmínkou vědomí: mít vizuální zkušenost s projíždějícími auty, zatačkami nebo dopravními značkami totiž nutně neznamena být si této zkušenosti vědom.³⁴¹ Percepční stavy se mohou stát vědomými pouze za předpokladu, že jsou k dispozici kognitivní schopnosti vyššího řádu, jež vyprodukují přesvědčení, které mají percepční stavy za svůj předmět. „Například abych si byl vědom modré oblohy, kterou vnímám, musím být podle této teorie schopen formulovat přesvědčení o barvě oblohy,“³⁴² vysvětluje Carruthersovo pojetí vědomé zkušenosti Tomáš Hříbek.

Netopýr tedy může mít percepční stavy a reagovat na okolní podněty (například lokalizovat hmyz pomocí systému odrazů vysokofrekvenčních zvukových signálů), ale protože nemá kognitivní schopnosti vyššího řádu, jež by vyprodukovaly přesvědčení, které by tyto percepční stavy měly za svůj předmět, nemá podle Carrutherse žádnou vědomou zkušenost – má pouze nevědomé prožitky. Nagel se podle něj proto mylí, když tvrdí, že existuje něco, co pro netopýra znamená být netopýrem. Nic jako bytí určitým druhem, který nemá myšlenky vyššího řádu (a tím pádem ani vědomou zkušenost), podle Carrutherse neexistuje: „Pokud je vědomí jako rozsvícení světla, pak je možné, že jejich životy nejsou ničím jiným než temnotou,“³⁴³ tvrdí Carruthers a vyjadřuje tak ryze karteziánskou myšlenku, podle které jsou i fenomenální stavy druhem myšlení – a protože zvířata

³⁴⁰ Lidé s tímto typem vidění mají vizuální zkušenost, ale nejsou si jí vědomi. Jsou například schopni činit správné soudy o objektech v jejich zorném poli, ale přesto prohlašují, že je nevidí.

³⁴¹ CARRUTHERS, Peter. *Brute Experience*. Op. cit., s. 259.

³⁴² HŘÍBEK, Tomáš. *Pojem animální mysli*. Op. cit., s. 290.

³⁴³ CARRUTHERS, Peter. *Brute Experience*. Op. cit., s. 259.

nemyslí, nemohou pociťovat ani radost, ani bolest. Tuto argumentaci lze shrnout do následujících tří bodů:

1. Bez myšlenek vyššího řádu není možné vědomí;
2. Zvířata myšlenky vyššího řádu nemají;
3. Zvířata nemají vědomí, a bolest pro ně tudíž zůstává nevědomým prožitkem.

Pokud ale zvířata nemají vědomí a bolest pro ně zůstává nevědomým prožitkem, má smysl s nimi jakkoli soucítit? Při zodpovězení této otázky se Carruthers zamýšlí nad tím, zda by se i u lidí mohly vyskytovat případy nevědomé bolesti, jež by byly podobné takzvanému slepému vidění. To znamená případy, kdy by lidé sice vykazovali bolestivé chování, ale přesto by hlásili, že si žádné bolesti nejsou vědomi. Dochází přitom k závěru, že takové případy jsou v zásadě možné a své čtenáře žádá, aby si představili následující příklad.³⁴⁴

Marie. Marie si neuvědomuje bolest v nohou. Když však v této oblasti utrpí zranění, chová se, jako by bolest cítila. Pokud jí budeme do nohou vrážet špendlíky, bude mít tendenci nás zastavit, bude se šklebit, sténat a křičet. Upřímně však bude prohlašovat, že nic necítí. Možná ji její vlastní chování zpočátku znepokojovalo, ale nyní chápe jeho podstatu a připadá jí spíše na obtíž. Když si vyvrkne kotník, nepožádá v lékárně o něco, co by zmírnilo její bolest (tvrdí, že žádnou necítí), ale o něco, co by jí umožnilo i nadále chodit a zabránilo jí v kulhání (například berle).

Podle Carrutherse jde o jasně představitelný příklad nevědomé bolesti, který je fyzicky i logicky možný. Otázka ovšem zní: „Měli bychom s Marií soucítit?“ Carruthers odpovídá, že můžeme soucítit s jejím celkovým stavem, který je v mnoha ohledech znepokojivý a nezáviděníhodný, ale rozhodně bychom neměli soucítit s konkrétními případy jejich zranění, neboť je jasné, že netrpí: „Protože si není vědoma žádné bolesti, její mentální stav není vhodným předmětem morálního zájmu.“³⁴⁵ Podobně je to podle Carrutherse i s odpovědí na otázku, zda bychom měli soucítit se zvířaty: protože jsou veškeré jejich zkušenosti (včetně bolesti) nevědomé,

³⁴⁴ Ibid., s. 267.

³⁴⁵ Ibid.

„jejich bolest nemá bezprostřední morální význam.“³⁴⁶ Podstatný rozdíl mezi Marií a zvířetem (například psem) ale přece jen existuje, netýká se však samotné bolesti: zranění Marie může mít nepřímé dopady na její život a naplňování jejích vědomých tužeb (je mnoho věcí, které s vyvrtnutým kotníkem dělat nemůže, přestože žádnou bolest necítí), zranění psa však podobné dopady na jeho život mít nemůže, neboť pes nemá žádné vědomé touhy, které by mohly být ohroženy. Zatímco tedy můžeme se zraněnou Marií soucítit kvůli frustraci jejích tužeb, soucítit se zraněným psem by bylo stejně absurdní, jako soucítit například s rozbitým autem – jeho stav také nezpůsobil frustraci žádné z jeho tužeb, neboť jako nevědomá entita žádné nemá.³⁴⁷

Aby morální nedůležitost zvířecí bolesti dokreslil, žádá nás Carruthers o zvážení ještě jednoho příkladu. Představme si, že jsme lékařem, který zná zdravotní stav Marie a shodou okolností jsme na místě dopravní nehody, při které Marie utrpěla velice vážná zranění právě v oblasti nohou. Zraněno je i mnoho dalších lidí, kteří trpí bolestmi, ale Marie pláče nejhlasitěji. Měli bychom ošetřit nejprve ji? Víme-li, k jakému účelu má Carruthersův příklad s Marií sloužit, víme jistě i to, jaká bude jeho odpověď. Carruthers samozřejmě odpovídá, že nikoli. Zatímco utrpení ostatních účastníků nehody je skutečné, Marie ve skutečnosti netrpí (její bolest je nevědomá), bylo by tedy projevem slabosti, pokud bychom jí pomohli přednostně jen proto, že pláče nejvíce. Nejinak je tomu podle něj i v případě zvířat: „Protože jsou jejich bolesti nevědomé (stejně jako všechny jejich mentální stavy), nemělo by jim být dovoleno stát v cestě jakémukoli morálně závažnému cíli.“³⁴⁸ Protože zvířata ve skutečnosti netrpí – svou bolest si neuvědomují stejně, jako si lidé postižení „slepým viděním“ neuvědomují, že něco vidí –, bylo by podle Carrutherse projevem naší slabosti, pokud bychom na ně brali morální ohledy jen proto, že pláčou nebo vykazují nějaké jiné bolestivé chování.

Carruthers se na těchto příkladech pokouší dokázat, že bolest zvířat v nás nemusí vzbuzovat jakýkoli morální soucit.³⁴⁹ Svou argumentaci přitom staví na

³⁴⁶ Ibid., s. 268.

³⁴⁷ Srov. LYNCH, Joseph. *Is Animal Pain Conscious?*. Op. cit., s. 4.

³⁴⁸ CARRUTHERS, Peter. *Brute Experience*. Op. cit., s. 269.

³⁴⁹ Zde je nutno poznamenat, že Carruthers ve svých pozdějších textech již netvrdí, že by nevědomá bolest nevyžadovala naprosto žádný morální soucit. Stále však zastává hypotézu, že bolest zvířat je nevědomá (stejně jako všechny jejich mentální stavy). Srov. CARRUTHERS, Peter.

hypotéze, že existuje něco jako nevědomá bolest, a na přechodu od této hypotézy k tvrzení, že bolest zvířat musí být nutně nevědomá, stejně jako je nevědomá bolest jeho fiktivní postavy Marie. Jeho argumentace však ztroskotává již na samotné představě, že existuje něco jako nevědomá bolest. Pokud by skutečně existovala, bylo by velice nepravděpodobné, že by k ní docházelo u naprosto všech zvířat (jak tvrdí Carruthers), ale ani u jednoho člověka. I případů zcela výjimečného „slepého vidění“ je popsáno hned několik,³⁵⁰ není však znám jediný případ nevědomé bolesti (což uznává i sám Carruthers, ostatně i příklad s Marií si musel vymyslet). K nevědomé bolesti má nejbližší vzácná porucha zvaná kongenitální analgezie (*congenital insensitivity to pain*), vrozené onemocnění způsobující, že postižená osoba necítí fyzickou bolest. Podstatný rozdíl je ovšem v tom, že zatímco Marie bolestivé chování vykazuje, lidé trpící kongenitální analgezií mají často naopak problém si svého poškození vůbec všimnout. Že se například spálili, mohou poznat až ve chvíli, kdy ucítí pach ožehnuté kůže. Že mají zlomenou ruku, nemusejí tušit několik dní. Existuje tedy nějaký jiný důvod, proč by měla Marie, která podobně jako lidé s kongenitální analgezií necítí bolest, při poškození své tkáně křičet (a vykazovat tak stejný soubor bolestivého chování jako zvířata) než ten, aby o ní Carruthers mohl prohlásit, že ve skutečnosti netrpí, stejně jako ve skutečnosti netrpí zvířata? Obávám se, že nikoli.

Příkladem s Marií se Carruthersovi nepodařilo svou hypotézu dokázat, spíše naopak: nemáme-li popsán jediný příklad nevědomé bolesti u lidí, nemáme důvod domnívat se, že by nevědomá bolest existovala u naprosto všech ostatních zvířat – obzvláště u těch, kteří s námi sdílejí základní neurologickou architekturu, ve které ke zpracování bolesti dochází (u savců, kteří mají nociceptory i centrální nervovou soustavu, se navíc předpokládá, že i jejich vědomí je specificky spojeno s thalamem a mozkovou kůrou).³⁵¹ Nelze tedy na jedné straně prohlašovat, že „součástí funkce bolesti je vniknout do vědomí, aby se člověk mohl plně soustředit na provedení

Sympathy and Subjectivity. *Australasian Journal of Philosophy*. 1999, 77.

³⁵⁰ Jak u lidí, tak u zvířat. Viz například STOERIG, Petra a Alan COWEY. Blindsight in man and monkey. *Brain: a journal of neurology*. 1997, 120(3), 535-559.

³⁵¹ SETH, Anil, Bernard BAARS a David EDELMAN. Criteria for consciousness in humans and other mammals. *Consciousness and Cognition*. 2005, 14(1), s. 123.

úhybné akce,³⁵² a na druhé straně tvrdit, že člověk je jediným nám známým tvorem, u kterého bolest tuto funkci plní. Tvrdit to, totiž znamená ignorovat fyziologickou podobnost člověka s ostatními zvířaty (například s šimpanzi, s kterými máme 96 % genů společných),³⁵³ stejně jako skutečnost, že mentální schopnosti přecházejí v mnoha případech plynule z jednoho živočišného druhu na jiný, díky čemuž je velice nepravděpodobné, že by bolest, která je nezbytná pro přežití, tuto funkci vykonávala pouze u lidí a u ostatních tvorů zůstávala nevědomým prožitkem (ti, kteří v důsledku vrozené vady či nemoci bolest necítí, mají naopak tendenci zemřít předčasně).

Vraťme se nyní k Armstrongovu příkladu podvědomého řízení automobilu, na kterém Carruthers existenci nevědomých prožitků demonstroval. Podle Josepha Lynche může tento příklad demonstrovat spíše to, že jsme schopni potlačit pozornost z jedné vědomé činnosti a převést ji na jinou. Pokud se teprve učíme řídit automobil, lze předpokládat, že veškerou svou pozornost soustředíme na jízdu, dopravní značky, projíždějící automobily a tak podobně. Jakmile si ale řízení automobilu více osvojíme a absolvujeme jednu konkrétní trasu několikrát (například cestu do práce), můžeme si na ní dovolit být duchem jinde, začít snít, řešit logické problémy a tak dále.³⁵⁴ Lynch dále připomíná, že nejen při podvědomém řízení automobilu, ale v podstatě neustále jsme si vědomi mnoha věcí a událostí kolem nás, ale svou pozornost soustředíme pouze na některé. Podobně je tomu i s bolestí. Soustředíme-li se na nějakou činnost a své bolesti na nějaký čas přestaneme věnovat pozornost, neznamená to, že se stala nevědomou.³⁵⁵ Zajímavější otázka by tedy byla spíše ta, zda jsou ostatní zvířata také schopna potlačit svou pozornost z jedné činnosti a převést ji na jinou, ale je bezpředmětné zamýšlet se nad tím, zda je jejich bolest vědomá či nikoli. Bolest je vždy psychologickým stavem, nepříjemnou smyslovou a emoční zkušeností,³⁵⁶ proto je

³⁵² CARRUTHERS, Peter. *Brute Experience*. Op. cit., s. 266.

³⁵³ VARKI, Ajit a David NELSON. Genomic Comparisons of Humans and Chimpanzees. *Annual Review Anthropology*. 2007, 36(1); 191-209.

³⁵⁴ LYNCH, Joseph. *Is Animal Pain Conscious?*. Op. cit., s. 4-5.

³⁵⁵ Srov. DOLEŽAL, Adam. *Vývoj filosofické argumentace ve věci morálního statusu zvířat*. Op. cit., s. 73.

³⁵⁶ Srov. IASP Terminology: Pain. *The International Association for the Study of Pain* [online]. [cit. 2018-09-03]. Dostupné z: <https://www.iasp-pain.org/terminology?&navItemNumber=576#Pain>

pojem nevědomé bolesti *oxymoron*.³⁵⁷ Není-li určitá bytost schopna mít vědomé zkušenosti, pak v jejím případě nic jako bolest neexistuje – ať už vědomá, nebo nevědomá.

Na závěr se věnujme Carruthersově premise, podle které není vědomí bez myšlenek vyššího řádu možné. Připomeňme přitom, že různé druhy mentálních stavů lze rozdělit do dvou kategorií: myšlení a vědomí. Zatímco myšlení spočívá v manipulaci s mentálními reprezentacemi, jejichž prostřednictvím si myslící bytost představuje či reprezentuje svět i sebe sama,³⁵⁸ vědomí spočívá ve schopnosti cítit a vnímat alespoň některé z mnoha forem utrpení a potěšení. Přestože spolu myšlení a vědomí do určité míry souvisejí, nelze je zaměňovat, případně mezi nimi vůbec nerozlišovat tak, jak to činí Carruthers. K existenci fenomenálních stavů (například pocitu bolesti) totiž není zapotřebí, aby byly jako takové myšleny. Pokud tedy Carruthers tvrdí, že zvířata nejsou schopna myslet (nemají kognitivní schopnosti vyššího řádu), nic to nevypovídá o jejich schopnosti trpět. Ve skutečnosti to může být přesně naopak: intenzita a prožívání bolesti může být tím horší, čím méně jí dokážeme porozumět, pochopit její příčinu a její důsledky (proto podněty, které mohou být lidmi do jisté míry tolerovány, mohou u zvířat vyvolávat nesnesitelnou bolest a utrpení).³⁵⁹

Stanovisko, že myšlenky vyššího řádu nejsou pro vědomí nutné, zaujímá i Michael Tye. Vjemy rozptýleného řidiče podle něj zůstávají fenomenálně vědomé i přesto, že jim není věnována pozornost. „Je tu pořád ono nagelovské ‚jaké to je být‘ příslušníkem daného živočišného druhu,“ vysvětluje Tomáš Hříbek a dodává, že „podobně i zvířata mají fenomenální vědomí, ačkoli o svých zkušenostech nepřemýšlejí.“³⁶⁰ Tye v této souvislosti připomíná, že psi během REM fáze spánku často vrčí nebo kňučí a jistě při tom něco zakoušejí, stejně jako lidé, když sní. Představa, že by v každém takovém případě byly přítomny myšlenky vyššího řádu, tedy myšlenky zaměřené na jiné mentální stavy, je podle něj velice

³⁵⁷ KRETZ, Lisa. Peter Carruthers and Brute Experience; Descartes Revisited. *Essays in Philosophy*. 2004, 5(2), s. 439-444.

³⁵⁸ HRÍBEK, Tomáš. *Pojem animální mysli*. Op. cit., s. 239.

³⁵⁹ Srov. BURGAT, Florence. *Svoboda a neklid zvířecího života*. Op. cit., s. 78.

³⁶⁰ HRÍBEK, Tomáš. *Pojem animální mysli*. Op. cit., s. 291.

nepravděpodobná. Přestože zvířata nejspíše nejsou schopna takové reflexe jako člověk, je velmi těžké popřít, že mají alespoň fenomenální vědomí, jehož obsahem je například pocit bolesti, radosti, svědění, nevolnosti, vizuální nebo auditorní zkušenosti a tak dále. Podle Tye by proto bylo absurdní předpokládat, že zde není něco jako bytí psem nebo jaké je toto bytí pro psa, který zrovna žvýká svou oblíbenou hračku či vítá ve dveřích svého pána.³⁶¹

Skutečnost, že zvířata nemají žádný koncept „zkušenosti“, není důvodem pro to, aby se jejich zkušenost od té naší nějak lišila, tvrdí například Fred Dretske. Podle něj se nelze domnívat, že by si drbající se pes nebyl vědom svého svědění zkrátka jen proto, že nemá myšlenky vyššího řádu, případně konceptuální zdroje k tomu, aby si myslel, že jde o „svědění“.³⁶² V opačném případě by bytostmi bez jakéhokoli stupně vědomí byly například i malé děti, které také nemají kognitivní schopnosti vyššího řádu (přestože mohou mít percepční stavy a reagovat na okolní podněty). Pokud by tedy byla Carruthersova teorie pravdivá, znamenalo by to, že i malé děti mají pouze nevědomé prožitky, včetně nevědomé bolesti. S jejich bolestí bychom proto nemuseli nijak soucítit, protože bychom věděli, že jejich utrpení není skutečné. Naopak, brát na ně morální ohledy jen proto, že pláčou nebo vykazují nějaké jiné bolestivé chování, by bylo projevem naší slabosti. Na závěr lze říct snad jen to, že i děti bolest samozřejmě cítí. Pokud nám ale představa nevědomé dětské bolesti přijde absurdní, jsme na dobré cestě, aby nám přišla absurdní i Carruthersova představa nevědomé zvířecí bolesti. Obě představy totiž vycházejí z naprosto stejných premis.

6.5

NEUROANATOMICKÉ A BEHAVIORÁLNÍ DŮKAZY ANIMÁLNÍHO VĚDOMÍ

Zatímco v předchozí kapitole jsem se věnoval filosofickým argumentům proti animálnímu vědomí (jež ho často zaměňují s myšlením), v této kapitole se zaměřím na vědecké důkazy animálního vědomí. Vědecká analýza toho, které bytosti jsou při

³⁶¹ Srov. TYE, Michael. *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. Cambridge: A Bradford Book, 1996, s. 5.

³⁶² Srov. DRETSKÉ, Fred. *Naturalizing the Mind*. Cambridge: A Bradford Book, 1995, s. 111.

vědomí, čelí řadě obtížných překážek. Jednou z nich je skutečnost, že subjektivní charakter fenomenálního vědomí (tedy to, jak konkrétní subjekt na základě své zkušenosti vnímá) je objektivním způsobem nepopsatelný – a to jak u lidí, tak i u ostatních zvířat (takzvaný obtížný problém vědomí, viz podpodkapitola 6.3.1). Další překážka souvisí s tím, že ostatní zvířata nám – na rozdíl od většiny lidí – nejsou schopna podat zprávu o svém stavu z pohledu první osoby. Alespoň ne slovně. Naše vlastní zkušenost s bolestí nám však může poskytnout výchozí bod pro posuzování bolesti ostatních. V podpodkapitole 6.3.2 jsme viděli, že problém jiných myslí je řešitelný argumentem z analogie (případně inferencí k nejlepšímu vysvětlení): z podobnosti ve fyziologii a chování mezi námi a druhými lidmi usuzujeme, že druzí lidé mají pravděpodobně stejnou mysl jako my a pravděpodobně také cítí bolest stejně jako my.³⁶³ Pokud jde o ostatní zvířata, jejich fyziologie a soubor behaviorálních vlastností nám mohou prozradit totéž.

Neurovědci, přestože nemohou sdílet subjektivní zkušenost trpících zvířat, mohou celkem přesně vysvětlit, jak k aktivaci jejich receptorů bolesti dochází a zda jejich nervová soustava funguje stejným nebo alespoň podobným způsobem jako ta naše (fyziologická kritéria). Biologové, zoologové, etologové a další vědci, přestože podobně jako neurovědci nemohou přesně popsat, co zvířata stížená bolestí zažívají, mohou podat celkem přesné informace o tom, jak své chování při kontaktu se škodlivými podněty mění a zda z nich lze vyčíst, že si bolest uvědomují stejným nebo alespoň podobným způsobem jako my (behaviorální kritéria). Přestože nám tedy zvířata nemohou slovy popsat, co přesně cítí, z jejich fyziologie a chování můžeme vyvozovat alespoň to, zda vůbec něco cítí (což k vyvrácení filosofických argumentů proti animálnímu vědomí bohatě stačí, a ke zjištění, které bytosti jsou sentientní, nakonec také). V souladu s tímto přístupem bylo vytvořeno již několik seznamů kritérií, která musí zvířata splňovat, abychom o nich mohli prohlásit, že jsou při vědomí a jsou schopna zažívat alespoň některé z mnoha forem utrpení.³⁶⁴

³⁶³ Sáhne-li na rozpálená kamna, pak ucítíme silnou bolest, ruku z kamen rychle sundáme a možná i vykřikneme, případně začneme klít. U druhých lidí můžeme svými smysly pozorovat pouze to, že sáhnou-li na rozpálená kamna, pak se budou velice pravděpodobně chovat stejně jako my. A protože z své vlastní zkušenosti víme, že mentální stav (pocit bolesti) byl příčinou našeho chování, můžeme předpokládat, že druzí lidé mají podobné mentální stavy jako my.

³⁶⁴ Např. VARNER, Gary E. *Personhood, ethics, and animal cognition: Situating animals in hare's two*

Většina kritérií se v těchto seznamech buď opakuje, nebo si jsou velice podobná. Já se v této kapitole přidržím seznamu šesti neuroanatomických a behaviorálních kritérií, které ve svém textu *Sentience and Consciousness as Bases for Attributing Interests and Moral Status: Considering the Evidence and Speculating Slightly Beyond*³⁶⁵ předložil David DeGrazia. Ta jsou následující:

- 1. Nocicepce, nebo obdobná schopnost detekovat škodlivé podněty.** Nociceptory jsou receptory zprostředkující sensorické vnímání bolesti. Jedná se o volná nervová zakončení rozvrstvená po celém těle. Většinou jsou v klidu a aktivují se pouze při bolestivé stimulaci – reagují na mechanické, chemické a termické podněty.
- 2. Centrální nervový systém s (vhodně vyvinutým) mozkem.** Bolest je výsledkem zpracování bolestivého podnětu v centrálním nervovém systému. Konečný vjem bolesti je vždy závislý na zpracování v centrálním nervovém systému (tedy ne pouze na charakteru původního podnětu).
- 3. Ochranné chování vůči poraněným částem těla.** Zraněný jedinec často zažívá nejen akutní bolest, ale také bolest zbytkovou. Za těchto okolností obvykle chrání zraněnou část těla (například kulháním nebo upřednostňováním zdravé končetiny před poraněnou).
- 4. Naučené vyhýbání se škodlivým podnětům.** Pokud se jedinec naučí vyhýbat se škodlivému podnětu, toto chování naznačuje určitou formu paměti minulých setkání s bolestivým podnětem. DeGrazia však v souvislosti s tímto kritériem upozorňuje, že je teoreticky možné i takzvané automatické asociativní učení bez bolesti (a vědomí). Tuto podmínku proto považuje pouze za jeden z důkazů vědomí.
- 5. Opioidní receptory, endogenní opioidy anebo behaviorální reakce na anestetika, analgetika a opioidy.** U lidí tyto sloučeniny zmírňují bolest, a pokud jsou podány před zraněním, mohou bolesti zcela zabránit. „Pokud je chování zvířete na první pohled bolestivé, ale stává se ‚normálnější‘ v reakci na anestetika, analgetika nebo opioidy, pak rozdíl v chování poskytuje určitý důkaz, že zvíře skutečně může pociťovat bolest, a tedy také úlevu od bolesti.“³⁶⁶
- 6. Kompromisy mezi vyhýbáním se škodlivým podnětům a jiným**

level utilitarianism. New York: Oxford University Press, 2012, s. 105-132; nebo *Principles for ascribing sentience to animals and case study of the evidence for sentience in cephalopods*. *Scottish Animal Welfare Commission* [online]. [cit. 2023-03-23]. Dostupné z: <https://www.gov.scot/publications/scottish-animal-welfare-commission-principles-ascribing-sentience-animals-case-study-evidence-sentience-cephalopods/documents/>

³⁶⁵ DEGRAZIA, David. *Sentience and Consciousness as Bases for Attributing Interests and Moral Status: Considering the Evidence and Speculating Slightly Beyond*. Op. cit., s. 17-31

³⁶⁶ *Ibid.*, s. 20.

chováním podporujícím zdraví. Zatímco nociceptivní reakce na škodlivé podněty jsou automatické, chování, které projevuje ochotu snášet škodlivé podněty za účelem splnění dalších požadavků (jako je například získání jídla nebo vody), je daleko flexibilnější a naznačuje mysl, která dokáže zvažovat motivace z hlediska naléhavosti nebo důležitosti.

Protože bolest je psychologickým stavem, emocionální a subjektivní zkušeností,³⁶⁷ která vzniká v mozku poté, co do něj za pomoci nervové soustavy doputují informace z nociceptorů, jsou první dvě podmínky (nocicepce a centrální nervový systém s vhodně vyvinutým mozkem) obvykle chápány jako nezbytné k rozlišení bytostí, které jsou schopny cítit bolest a které ne: bez nociceptorů a centrálního nervového systému s vhodně vyvinutým mozkem (případně bez jeho správného fungování) nemůže docházet k zakoušení jakékoli subjektivní zkušenosti, včetně vnímání bolesti, neboť teprve zpracování informací mozkem produkuje bolest jako smyslovou zkušenost. Splnění i ostatních – většinou behaviorálních – podmínek pak vytváří velmi silnou oporu pro tvrzení, že bytost je sentientní, má vědomí a je schopna cítit a vnímat alespoň některé z mnoha forem utrpení a potěšení (od jednoduchých pocitů bolesti nebo rozkoše, po složitější emoce, nálady a vášně).

SAVCI

Nejmenší problém v otázce sentience představují ostatní savci, neboť s lidmi sdílejí základní neurologickou architekturu, ve které ke zpracování bolesti dochází – včetně vědomí, které se zdá, že je u lidí i u ostatních savců specificky spojeno s talamem a mozkovou kůrou.³⁶⁸ Kromě neuroanatomických kritérií splňují savci i všechna behaviorální kritéria. U řady z nich dochází při akutní bolesti ke specifickým zvukovým projevům, které by bylo možné označit jako nárek. Při bolesti se mohou také přestat hýbat nebo začít kulhat, chránit poškozenou část svého těla, projevovat podrážděnost, být agresivní, pokud se k nim někdo přiblíží, méně jíst nebo snížit svou sexuální aktivitu. Dokážou se také učit ze svých zkušeností

³⁶⁷ IASP Terminology: Pain. *The International Association for the Study of Pain*. Op. cit.

³⁶⁸ SETH, Anil, Bernard BAARS a David EDELMAN. *Criteria for consciousness in humans and other mammals*. Op. cit. s. 123.

a podobným situacím se v budoucnu vyhýbat, reagují na analgetika a činí kompromisy mezi vyhýbáním se škodlivým podnětům a jiným chováním podporujícím jejich zdraví. Mezi savce, kterých je popsáno kolem 6 500 druhů,³⁶⁹ patří kromě lidí například šimpanzi, gorily, orangutani, ale třeba i sloni, žirafy, klokani, velbloudi, hroši, medvědi, koně, pandy, lenochodi nebo pásovcí. Z vodní říše pak kosatky, kapustňáci nebo delfíni. V Česku žijícími savci jsou například jeleni, zajáci, lišky, veverky, netopýři, ježci, vydry nebo jezevci. Savci jsou i mezi takzvanými hospodářskými zvířaty (krávy, prasata, ovce) či mezi zvířaty používanými k bolestivým experimentům, jako jsou například makaci, myši, ale také psi nebo kočky.

Každý, kdo má doma psa nebo kočku, nejspíše někdy slyšel, jak jejich mazlíček nařiká, když mu zůstane ocas mezi dveřmi nebo když šlápne na něco ostrého, a jak u něj bolest v jedné končetině obvykle vede ke kulhání nebo k držení postižené končetiny ve vzduchu, přičemž upřednostňuje zdravou končetinu před tou poraněnou. Psi a kočky mohou při silné bolesti zaujmout dokonce až abnormální držení těla, aby minimalizovali nepohodlí spojené s bolestí, jak uvádějí autoři studie *Recognition and Alleviation of Pain in Laboratory Animals*, zaměřující se na rozpoznávání bolesti a na farmakologické a nefarmakologické metody její minimalizace. Kočka s bolestí může mít dokonce ustaraný výraz (její čelo se může zdát pokrčené).³⁷⁰ Majitelé psů a koček obvykle nepochybují o tom, že jsou jejich mazlíčci schopni trpět. Naopak, pokud vykazují bolestivé chování, vyhledají – pokud možno co nejdříve – veterináře, který jim od bolesti uleví, ať už analgetiky, chirurgickým zákrokem, nebo jiným způsobem. A je-li chování psů a koček na první pohled bolestivé, ale stává se „normálnějším“ v reakci na tyto bolest tišící léky nebo operace, pak samotný rozdíl v jejich chování poskytuje určitý důkaz, že skutečně mohou pociťovat bolest, a tedy také úlevu od bolesti. Utrpení ostatních savců, s kterými nemáme tolik důvěrných a osobních zkušeností, však není o nic menší jen proto, že jim nevěnujeme tolik péče.

³⁶⁹ BURGİN, Connor, Jocelyn COLELLA, Philip KAHN a Nathan UPHAM. How many species of mammals are there?. *Journal of mammalogy*. 2018, 99(1), 1-14.

³⁷⁰ NATIONAL RESEARCH COUNCIL. *Recognition and Alleviation of Pain in Laboratory Animals*. Washington: National Academies Press, 2009, s. 57-58.

Dalšími savci, u kterých je prožívání bolesti dobře zdokumentováno, jsou hlodavci, neboť se na nich nejčastěji provádějí pokusy související právě s bolestí. A zatímco subjektivní zkušenost bolesti je nepřenositelná, Jeffrey Mogil prokázal, že spolehlivé a rychlé prostředky pro hodnocení stavu myší a potkanů mohou poskytovat již změny ve výrazu jejich obličejů.³⁷¹ Na základě těchto změn, jako je například zúžení očí nebo změna polohy a tvaru vousů, byla následně vytvořena škála mimických výrazů (*grimace scales*), z níž lze odvodit stupeň jejich fyzického i psychického utrpení.³⁷² Ten bývá při experimentech poměrně velký, aniž by ho přitom účel experimentu jakkoli ospravedlňoval. U hlodavců totiž často bývají zkoumány pouze jejich behaviorální reakce na bolest. Například Pietro Badia a Bruce Abbot provedli několik experimentů, ve kterých se potkani zmáčknutím jedné ze dvou páček měli rozhodnout, zda chtějí dostat elektrický šok raději s varováním, nebo bez něj. Vědci přitom zjistili, že potkani dávají přednost šokům s varováním – i když to znamená, že v takovém případě dostanou šoků více.^{373 374} V jiných experimentech byli potkani ochotni snášet elektrické šoky proto, aby uspokojili svou potřebu napít se a dostali se k vodě. Takové chování přitom naznačuje mysl, která dokáže zvažovat motivace z hlediska naléhavosti nebo důležitosti, spíše než jen automaticky reagovat na okamžité podněty.³⁷⁵

Za účelem úprav standardních zemědělských postupů a vyhodnocování jejich přínosů pro životní pohodu zvířat, se z hlediska bolesti staly dobře prozkoumanou skupinou i takzvaná hospodářská zvířata. Zjistilo se přitom, že takzvané dojnice rychle snižují svou produkci mléka a ztrácejí tělesnou hmotnost, pokud je sužuje bolest (zdrojem této bolesti jsou velice často opakované záněty

³⁷¹ Grimace scales. *National Centre for the Replacement, Refinement and Reduction of Animals in Research* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://nc3rs.org.uk/3rs-resources/grimace-scales>

³⁷² SOTOCINAL, Susana *et al.* The Rat Grimace Scale: a partially automated method for quantifying pain in the laboratory rat via facial expressions. *Molecular pain*. 2011, 7, s. 55.

³⁷³ BADIA, Pietro, Stuart CULBERTSON a John HARSH. Choice of longer or stronger signalled shock over shorter or weaker unsignalled shock. *Journal of the Experimental Analysis of Behavior*. 1973, 19(1), s. 19-25.

³⁷⁴ ABBOTT, Bruce a Pietro BADIA. Preference for signaled over unsignaled shock schedules: Ruling out asymmetry and response fixation as factors. *Journal of the Experimental Analysis of Behavior*. 1984, 41(1), s. 45-52.

³⁷⁵ DEGRAZIA, David. *Sentience and Consciousness as Bases for Attributing Interests and Moral Status: Considering the Evidence and Speculating Slightly Beyond*. *Op. cit.*, s. 20.

vemene). Vědci proto zkoumali potenciální behaviorální příznaky bolesti u mléčného skotu s cílem vytvořit pro ně stupnici bolesti. Autoři studie *Pain evaluation in dairy cattle* vybrali 43 krav, které byly po klinickém vyšetření rozděleny do dvou skupin: první skupina již vykazovala určité známky bolesti; druhá skupina nikoli. Kravám z obou skupin byla podána buď analgetika, nebo placebo. U první skupiny byly projevy bolesti významně nižší po podání analgetik, ale po podání placeba nikoli. U druhé skupiny se chování mezi kravami, kterým byla podána analgetika a placebo, nijak nelišilo.³⁷⁶ To znamená, že i krávy jsou schopny pociťovat úlevu od bolesti, a jestliže jsou schopny pociťovat úlevu od bolesti, pak jsou nutně schopny pociťovat také bolest.

Důvody pro připisování vědomí (jehož minimálním projevem je schopnost zakoušet bolest) lidem i ostatním savcům jsou tedy ohromně silné. Jak je to ale s důkazy vědomí a schopností zakoušet bolest u ptáků, plazů, obojživelníků, ryb, hlavonožců, nebo členovců?

PTÁCI

Teze, že ptáci mohou pociťovat bolest a jsou vnímaví, je na první pohled už méně zřejmá. Ptáci nejen, že nedisponují obličejovou mimikou, která může být u savců určitým ukazatelem jejich mentálních stavů, ale od savců se liší i svou neuroanatomii. Ptáci sice mají nociceptory, ale nemají mozkovou kůru v takové podobě, v jaké se vyvinula u savců, u nichž je místem, kde dochází k uvědomění si bolesti.³⁷⁷ Mají ale, stejně jako savci, koncový mozek nebo telencephalon (který u člověka tvoří zdaleka největší oddíl jeho centrální nervové soustavy), a lze předpokládat, že dorzální komorový hřeben hraje u ptáků stejnou roli jako mozková kůra u savců.³⁷⁸ To znamená, že ptáci mají mozkovou část, která funguje relevantně podobným způsobem jako ta, která u savců generuje vědomé zkušenosti. Kromě nocicepce a nervového systému s vhodně vyvinutým mozkem splňují ptáci téměř

³⁷⁶ GLEERUP, Karina Bech, Pia Haubro ANDERSEN, Lene MUNKSGAARD a Björn FORKMAN. *Pain evaluation in dairy cattle. Applied Animal Behaviour Science*. 2015, 171, s. 25-32.

³⁷⁷ SETH, Anil, Bernard BAARS a David EDELMAN. *Criteria for consciousness in humans and other mammals*. Op. cit. s. 123.

³⁷⁸ TYE, Michael. *Tense Bees and Shell-Shocked Crabs: Are Animals Conscious?*. New York: Oxford University Press, 2017, s. 124.

i všechna další kritéria pro přítomnost vědomí a vnímání bolesti: mají opioidní systémy, naučené vyhýbání se škodlivým podnětům a ochranné chování vůči poškozeným částem těla.³⁷⁹

Michael J. Gentle se ve své studii *Pain issues in poultry* zaměřil na bolest ptáků v podmínkách živočišného průmyslu a uvádí, že nociceptory byly identifikovány v mnoha různých částech těl kuřat, včetně zobáku, ústní dutiny, nozder, kloubních pouzder nebo kůže na nohou. Z jeho studie také vyplývá, že s timulace těchto nociceptorů vyvolává u kuřat stejné kardiovaskulární a behaviorální změny, jaké jsou pozorovány i u savců, což svědčí o jejich schopnosti vnímat bolest. Fyziologické a behaviorální experimenty odhalily, že zatímco kuřata po rutinním a preventivním zkracování zobáků cítí akutní bolest, ortopedické onemocnění (například deformace končetin) u brojlerů vyšlechtěných na velmi rychlý růst hmotnosti nebo zlomeniny kostí u nosnic způsobují bolest chronickou, která může trvat až do jejich smrti. Kuřata však mají pozoruhodnou schopnost potlačit silnou tonickou bolest tím, že od bolesti odvracejí pozornost, čímž následně redukují i s vé bolestivé chování. „Skutečnost, že změny v pozornosti regulují vnímání bolesti, má dalekosáhlé důsledky pro naše chápání ptačí bolesti, které implikuje kognitivní složku,“³⁸⁰ upozorňuje Gentla. Tato kognitivní složka bolesti totiž „poskytuje důkaz vědomého vnímání bolesti, které je pravděpodobně zkušenostně podobné bolesti savců,“³⁸¹ uzavírá s tím, že bolest ptáků je proto stejně eticky relevantní jako bolest savců.

Teze, že ptáci mají vědomí, může být nepřímou potvrzena jejich inteligencí. Ptačí mozky (zejména krkavcovitých a papouškovitých) obsahují velké množství neuronů, jejichž hustota značně převyšuje hustotu mozků savců. Například velcí papoušci a krkavci, přestože mají mozky o velikosti vlašského ořechu, mají stejný nebo větší počet neuronů předního mozku než opice s mnohem většími mozky. „Ptačí mozky tak mají potenciál poskytovat mnohem vyšší ‚kognitivní výkon‘ na jednotku hmotnosti než mozky savců.“³⁸² Poměrně nedávný experiment

³⁷⁹ Srov. NATIONAL RESEARCH COUNCIL. *Recognition and Alleviation of Pain in Laboratory Animals*. Op. cit., s. 62.

³⁸⁰ GENTLE, Michael J. Pain issues in poultry. *Applied animal behaviour science*. 2011, 135(3), s. 256.

³⁸¹ *Ibid.*, s. 256-257.

³⁸² OLKOWICZ, Seweryn *et al.* Birds have primate-like numbers of neurons in the forebrain. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*.

prokázal, že vrány umí počítat a rozumí dokonce i konceptu nula.³⁸³ Vrány novokaledonské umí používat nástroje (větvičkami hledají v dírách stromů hmyz a larvy), ale také je vyrábět (z keřů dokážou ulomit větvičky a upravit je na funkční tyčové nástroje). Víme přitom, že výroba výrazně tvarovaných nástrojů vyžaduje sofistikované kognitivní schopnosti.³⁸⁴ Afričtí papoušci jsou zase schopni vědomě komunikovat s člověkem, dovedou se naučit vyslovovat lidská slova a umí si spoustu z nich spojit s jejich významem.³⁸⁵ Ptáci dokážou také vědomě klamat své nepřátele. Pokud je při schovávání potravy pozoruje jiný jedinec téhož druhu, jsou schopni předstírat, že potravu schovávají, a pak ji schovat jinde. Jiným, poměrně známým příkladem klamání, je předstírání zlomeného křídla, které například kulík říční používá k ochraně svých ptačích potomků. Když se predátor přiblíží k jeho mláďatům v hnízdě, snaží se kulík upoutat jeho pozornost a odlákat ho pryč od hnízda tím, že táhne roztažená křídla po zemi, jako by naznačoval, že je zraněný a nemůže létat. Gary Steiner toto chování komentuje následovně:

„Z hlediska lidské zkušenosti je podvod sofistikovanou formou chování, která vyžaduje nejen schopnost mít přesvědčení a touhy, ale také schopnost rozlišovat mezi pravdou a lží a schopnost přimět jiného aktéra věřit něčemu, co je falešné – jinými slovy, skrýt před jiným aktérem své skutečné záměry. Zdá se, že schopnost klamat vyžaduje propracované kognitivní schopnosti, včetně schopnosti kontempletovat a manipulovat s vírou jiného aktéra. Musím být schopen myslet na druhého aktéra jako na aktéra velmi podobného mně, ale zároveň jako na někoho, jehož zájmy jsou v rozporu s mými vlastními.“³⁸⁶

Že by něco takového dokázala nevědomá stvoření, se jeví jako velice nepravděpodobné. Máme tedy mnoho důkazů, které potvrzují, že ptáci jsou

2016, 113(26).

³⁸³ KIRSCHHOCK, Maximilian, Helen DITZ a Andreas NIEDER. Behavioral and neuronal representation of numerosity zero in the crow. *The Journal of neuroscience: the official journal of the Society for Neuroscience*. 2021, **41**(22).

³⁸⁴ HUNT, Gavin a Russel GRAY. Direct observations of pandanus-tool manufacture and use by a New Caledonian crow (*Corvus moneduloides*). *Animal cognition*. 2014, **7**(2), s. 114.

³⁸⁵ PEPPERBERG, Irene. *Alex & Me: How a Scientist and a Parrot Discovered a Hidden World of Animal Intelligence—and Formed a Deep Bond in the Process*. Harper Perennial, 2009.

³⁸⁶ STEINER, Gary. *Animals and the Moral Community*. New York: Columbia University Press, 2008, s. 22.

vnímaví: mají nociceptory, centrální nervovou soustavu s vhodně vyvinutým mozkiem a endogenní opioidní systémy, projevují ochranné chování vůči poškozeným částem těla, naučené vyhýbání se škodlivým podnětům a mají pozoruhodnou schopnost potlačit silnou bolest tím, že od ní odvracejí pozornost. Kromě toho vykazují pozoruhodnou inteligenci a schopnosti, které jsme kdysi připisovali výhradně lidským bytostem.

PLAZI

Zatímco savci a ptáci jsou teplokrevná a vysoce společenská zvířata, plazi jsou zvířata studenokrevná a spíše nespolečenská.³⁸⁷ Žijící plazi, mezi které dnes patří hadi, želvy, ještěři, krokodýli a hatérie, mají jedinečnou fyziologii, díky níž jsou schopni přežít bez potravy a vody mnohem delší dobu než savci, ale i jedinečnou anatomii. Například hadi nemají vnější ušní boltce a nezavírají oči (jejich oční víčka jsou srostlá, nepohyblivá a průhledná). Jejich odlišná fyziologie a anatomie však může rozpoznání jejich bolesti komplikovat. Plazi například snižují svalovou aktivitu a nervové pulsy, pokud nejsou v optimální teplotě, čímž zároveň snižují i svou schopnost reagovat na bolestivé podněty. A zatímco u savců můžeme odvodit jejich fyzické a psychické utrpení už z pouhého výrazu obličeje, u plazů, stejně jako u ptáků, je to kvůli nedostatku obličejových svalů, očních víček nebo mimických svalů nemožné. Tyto a další rozdíly mohou mít za následek, že plazi působí „mimozemštěji“ než ptáci a savci. „Dojem mimozemšťanů však není spolehlivým základem pro popírání mentálních stavů,“³⁸⁸ upozorňuje DeGrazia. Plazi totiž splňují několik kritérií pro přítomnost vědomí a vnímání bolesti: mají nociceptivní systémy, opioidní systémy a centrální nervové systémy kulminující v mozcích, jež mají podstatnou strukturální podobnost s mozky ptáků.³⁸⁹ Sébastien Paradis a Michel Cabanac navíc prokázali, že plazi si dokážou spojit příjemnou chuť jídla s nepříjemnými zažívacími potížemi, které u nich vyvolalo a poté se mu vyhýbat,

³⁸⁷ Případně jsou sociální takovým způsobem, u něhož se zdá být méně pravděpodobné, že by zahrnoval nějaký druh emocionální připoutanosti, jaký můžeme pozorovat u savců.

³⁸⁸ DEGRAZIA, David. *Sentience and Consciousness as Bases for Attributing Interests and Moral Status: Considering the Evidence and Speculating Slightly Beyond*. Op. cit., s. 22.

³⁸⁹ Ibid.

což můžeme považovat jak za analogii k naučenému vyhýbání se bolesti, tak za příklad kompromisního chování.³⁹⁰

Důležitým rozdílem mezi plazy a savci je ovšem skutečnost, že plazi, stejně jako ptáci, nemají mozkovou kůru v takové podobě, v jaké se vyvinula u savců.³⁹¹ Mají však, stejně jako ptáci, dorzální komorový hřeben a jednou z možných hypotéz je, že právě ten u nich hraje stejnou roli jako mozková kůra u savců.³⁹² S tím však souvisí další možný problém: v dorzálním komorovém hřebeni plazů jsou od sebe vizuální, sluchové a somato-senzorické modality téměř kompletně odděleny, což by mohlo naznačovat, že mezi těmito modalitami existuje jen malá nebo vůbec žádná integrace. U plazů proto může chybět takový druh jednoty, který zažíváme my (a ostatní savci), když například slyšíme hrom a vidíme záblesk, čímž současně zazijeme zvuk i obraz. Otázkou ovšem zůstává, zda absence takové integrity hraje v otázce vědomí a vnímání bolesti skutečně nějakou roli (na podobný problém narazíme v následující podpodkapitole i u obojživelníků). Přestože tedy důkazy sentience u plazů nejsou tak silné jako důkazy u savců a ptáků, vzhledem k jejich chování a tomu, co o jejich fyziologii víme, jsme oprávněni upřednostňovat hypotézu, že mají vědomé zkušenosti před hypotézou, že jim takový druh zkušeností naprosto chybí.³⁹³

OBOJŽIVELNÍCI

Existuje dobrý důvod domnívat se, že i obojživelníci – podobně jako plazi – vnímají svět méně integrovaně než lidé, případně, že jim integrované vnímání světa chybí úplně. V šedesátých letech David Ingle pomocí chirurgického zákroku přepojil nervové systémy některých žab, což mělo za následek, že takto „upra vené“ žáby chňapaly po kořisti nalevo, když byla ve skutečnosti napravo a naopak. Přepojení části vizuálního systému však neovlivnilo kompletní vizuální vnímání žab. Žáby se chovaly zcela normálně, když používaly zrak k překonání bariér a vyhýbání se

³⁹⁰ PARADIS, Sébastien a Michel CABANAC. Flavor aversion learning induced by lithium chloride in reptiles but not in amphibians. *Behavioural processes*. 2004, 67(1).

³⁹¹ Část hemisfér koncového mozku plazů je tvořena takzvaným neopalliem. U savců je to právě neopallium, které je u nich zvrásněno do podoby mozkové kůry.

³⁹² TYE, Michael. *Tense Bees and Shell-Shocked Crabs: Are Animals Conscious?*. Op. cit., s. 132.

³⁹³ *Ibid.*, s. 133.

překážkám. Chovaly se, jako by byly některé části vizuálního světa obráceny a jiné zůstaly normální.³⁹⁴ Na otázku, co tyto žáby viděly, „neexistuje rozumná odpověď. Otázka má smysl pouze tehdy, pokud věříme, že mozek má jednotnou vizuální reprezentaci vnějšího světa, která řídí veškeré chování zvířete,“³⁹⁵ komentují Ingleův experiment Milner a Goodale. Protože ale žáby jednotnou reprezentaci světa nemají, není podle Milnera s Goodalem třeba se ptát, co vidí. Na otázku „Jaké to je být žábou?“ odpovídají, že to je jako nic. Mechanismus, jakým žáby vnímají svět, podle nich zkrátka nevede k žádné subjektivní zkušenosti.³⁹⁶ Proti jejich ryze antropocentrickému závěru bychom však mohli uplatnit „nagelovskou“ námitku, že forma žabího vnímání sice může být odlišná od všeho, co jsme jakožto lidé schopni zakoušet, ovšem skutečnost, že pro nás může být obtížné představit si, že nemáme jednotnou reprezentaci světa, ale řadu samostatných proudů, které zvládají různé druhy snímání okolí, nevypovídá nic o tom, zda pro žabu existuje určitý subjektivní charakter zkušenosti (něco jako bytí žábou) nebo nikoli (to samé platí i v případě plazů).

Teze, že n eintegrované vnímání světa nemusí vypovídat nic o vnímání bolesti, může být potvrzena behaviorálními reakcemi žab na škodlivé podněty. Lékaři z kanadského Ústavu veterinární biomedicíny porovnávali účinnost různých anestetik používaných u rosníček a ve své studii *Pain Perception and Anaesthesia in Research Frogs* tvrdí, že žáby splňují několik fyziologických i behaviorálních kritérií toho, že mohou pociťovat bolest . Žáby m ají jak nociceptory (v povrchových a hlubokých vrstvách kůže), které přenášejí mechanické a chemické škodlivé podněty, tak nervové dráhy, které podporují zpracování a vnímání škodlivých podnětů. Určitý problém z hlediska prokázání schopnosti žab vnímat bolest , by mohl představovat jejich periferní nervový systém, který je sice tvořen vlákny, jež jsou svými fyziologickými vlastnostmi podobná těm, které najdeme i u savců, úroveň jejich organizace je ale ve srovnání se savci méně strukturovaná.³⁹⁷ Podle

³⁹⁴ GODFREY-SMITH, Peter. *Other Minds: The Octopus, the Sea, and the Deep Origins of Consciousness*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2016, s. 89.

³⁹⁵ Ibid.

³⁹⁶ Ibid., s. 89-90.

³⁹⁷ GUÉNETTE, Sarah Annie, Marie-Chantal GIROUX a Pascal VACHON. Pain Perception and Anaesthesia in Research Frogs. *Experimental Animals*. 2013, 62(2), s. 87-92.

DeGrazii proto není jisté, zda mozky obojživelníků obsahují něco, co by fungovalo podobně jako mozková kůra, která umožňuje vědomě vnímat nociceptivní signály.³⁹⁸ Lékaři z výše zmíněného ústavu však tvrdí, že žáby mají jak rychlé, tak dobře lokalizované vnímání bolesti. A vzhledem k tomu, že vykazují snížené reakce na škodlivé podněty při podání morfinu a jiných opioidů, doporučují při malých i velkých chirurgických zákrocích používat vhodná analgetika a anestetika³⁹⁹ (při zákrocích na obojživelnících se přitom často používají stejná analgetika a anestetika jako u savců, která působí na nociceptivní dráhy a blokují signály do mozku, kde k uvědomění si bolesti dochází).

Teze, že žáby mají neuroanatomické dráhy vedoucí k úplné nociceptivní zkušenosti, může být podpořena jejich behaviorálními reakcemi na bolest. A zatímco DeGrazia ve svém textu uvádí, že si není vědom důkazů o tom, že by žáby vykazovaly naučené vyhýbání se škodlivým podnětům nebo zvažování motivačních kompromisů, následující studie by mohly naznačovat opak.⁴⁰⁰ Bylo například prokázáno, že žáby se vyhýbají houbě *Batrachochytrium dendrobatidis*, a to dokonce již po prvním setkání s ní⁴⁰¹ – kontakt s touto houbou je pro žáby velice nebezpečný a v mnoha případech i smrtelný (houba je v podstatě požírá zaživa). Je pravda, že příčinou takového vyhýbavého chování nemusí být nutně vědomá zkušenost (plísňové onemocnění v první fázi infekce nejspíše nezpůsobuje akutní bolest a pozdější fázi už většinou žába nepřežije). Drápatky vodní a ropuchy obrovské se ale během experimentů naučily vyhýbat elektrickým šokům.^{402 403} Takové chování by již mohlo naznačovat určitou formu paměti minulých setkání s bolestivým podnětem. Teoreticky by se ale také mohlo jednat jen o automatické asociativní učení bez subjektivní zkušenosti bolesti. Reakce na škodlivý podnět, jež

³⁹⁸ DEGRAZIA, David. *Sentience and Consciousness as Bases for Attributing Interests and Moral Status: Considering the Evidence and Speculating Slightly Beyond*. Op. cit., s. 24.

³⁹⁹ GUÉNETTE, Sarah Annie, Marie-Chantal GIROUX a Pascal VACHON. *Pain Perception and Anaesthesia in Research Frogs*. Op. cit., s. 88.

⁴⁰⁰ DEGRAZIA, David. *Sentience and Consciousness as Bases for Attributing Interests and Moral Status: Considering the Evidence and Speculating Slightly Beyond*. Op. cit., s. 24.

⁴⁰¹ MCMAHON, Taegan *et al.* Amphibians acquire resistance to live and dead fungus overcoming fungal immunosuppression. *Nature*. 2014, 511(7508).

⁴⁰² MILLHR, Ralph, Alvin BERK a Alan SPRINGER. Acquisition and retention of active avoidance in *Xenopus laevis*. *Bulletin of the Psychonomic Society*. 1974, 3(2).

⁴⁰³ WILLIAMS, John. A test for dominance of cues during maze learning by toads. *Psychonomic science*. 1967, 9(5).

by byla vědomá, tak musí být potvrzena nějakým dalším důkazem. Ten dle mého názoru poskytuje skokan volský, který se naučil potlačovat svůj přirozený vzpřimovací reflex, aby se během experimentů vyhnul elektrickým šokům.⁴⁰⁴ Jeho chování tak naznačuje nejen paměť ohledně minulých setkání se škodlivým podnětem, ale navíc také mysl, která nereaguje automaticky, ale dokáže zvažovat motivace z hlediska naléhavosti či důležitosti.

Shrnutí je tedy následující: obojživelníci sice nemají mozkovou kůru jako savci a nemají ani dorzální komorový hřeben jako ptáci a plazi; mají ale nociceptory i nervové dráhy, které zpracování a vnímání škodlivých podnětů podporují; a jejich behaviorální reakce na tyto škodlivé podněty – stejně jako jejich reakce na analgetika – podporují tezi, že bolest vnímají (a to i přesto, že svět mohou vnímat méně integrovaně než savci). Přestože důkazy sentience u obojživelníků nejsou tak silné jako důkazy sentience u savců a ptáků, zdají se být minimálně stejně tak silné jako důkazy sentience u plazů.

RYBY

Zdá se, že u ryb máme více přesvědčivých důkazů o jejich vnímání bolesti než u plazů a obojživelníků. Různé druhy ryb však mají různé kognitivní a sensorické schopnosti. Existují například pádnější důkazy o sentienci kostnatých ryb (mezi které patří většina druhů ryb) než o sentienci jiných, původnějších a evolučně starších druhů.⁴⁰⁵ Ryby byly prvními obratlovci, kteří se na Zemi vyvinuli a není jisté, zda se i u paryb a kruhoústých ryb vyvinuly například opioidní systémy nebo nociceptory stejně jako u savců a ptáků.⁴⁰⁶ Například u paryb (konkrétně u žraloků a rejnoků) sice byly nalezeny možné známky nocicepce, během studií se však zjistilo, že jejich receptory nereagují na tlakové podněty stejným způsobem jako receptory savců, a nemají ani žádnou zjevnou reakci na teplotní podněty. Tyto rozdíly vedly

⁴⁰⁴ HARVEY, Brian, Cecil ELLIS a Monica TATE. Inhibition of the righting reflex in the common bullfrog (*Rana catesbiana*) employing an operant-avoidance procedure. *Bulletin of the Psychonomic Society*. 1976, 7(1).

⁴⁰⁵ DÉGRAZIA, David. *Sentience and Consciousness as Bases for Attributing Interests and Moral Status: Considering the Evidence and Speculating Slightly Beyond*. Op. cit., s. 24.

⁴⁰⁶ DREBORG, Susanne *et al.* Evolution of vertebrate opioid receptors. *Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)*. 2008, 105(40).

vědce k závěru, že paryby nemají skutečné nociceptory, alespoň ne takové, jako mají ptáci a savci.⁴⁰⁷ To jim na jednu stranu umožňuje žít se i takovou kořistí, která by byla jinak škodlivá a její pozření bolestivé (byl například zaznamenán případ žraloka, který měl v čelistech zasazeno devadesát šest ostnů od rejnoka, kterého ulovil a pozřel),⁴⁰⁸ na druhou stranu však není jisté, zda se u nich vyvinula schopnost cítit a vnímat bolest ve stejné míře jako u ostatních ryb. U většiny ostatních ryb (kostnaté ryby) si totiž můžeme být jistí tím, že bolest vnímají, neboť splňují pět z šesti výše uvedených kritérií.

Victoria Braithwaitová a Mike Gentle provedli velice zajímavý experiment se pstruhu. Po zjištění, že pstruzi mají nociceptory (z padesáti osmi testovaných obličejových receptorů se ukázalo, že dvacet dva z nich jsou nociceptory) a nervová vlákna podobná těm, jaké mají ptáci a savci, zaměřili svou pozornost na to, jak bolest ovlivňuje jejich chování. Pozorovali přitom dva aspekty. První zkoumal, jak potenciálně bolestivá událost ovlivní frekvenci dýchání a hlad. Druhý se soustředil na změny v takzvaných vzorcích chování „vyššího řádu“. Protože lidem činí obtíže soustředit se a pracovat, pokud je například bolí hlava, byla u pstruhů zkoumána pozornost, a to, zda jsou také rozptylováni škodlivými podněty. Každá zkouška začala měřením normálního dýchání. Krátce poté byly ryby vytaženy a umístěny do nádrže s vodou, která obsahovala anestetický roztok. Každá ryba byla následně zařazena do jedné ze čtyř skupin. Jedné skupině byl aplikován včelí jed a druhé kyselina octová. Zbylé dvě skupiny byly kontrolní, některé ryby dostaly malou dávku fyziologického roztoku (slanou vodu) a další byly pouze vytaženy, umístěny do vody s anestetickým roztokem a vráceny zpět do své nádrže. Poté byla monitorována rychlost dýchání a motivace ryb k jídlu. Všichni pstruzi považovali manipulaci i anestezii za stresující a nejevili o jídlo zájem. Ryby s aplikovaným včelím jedem nebo octem však jevily mnohem větší známky stresu – jejich dechová frekvence se téměř zdvojnásobila, houpaly se z jedné strany na druhou, občas dělaly prudké pohyby a několik ryb ošetřených octem si třelo postižená místa o skleněné stěny nebo o šterk na dně nádrže, jako by se pokoušely podráždění zmírnit. O jídlo

⁴⁰⁷ BRAITWHITE, Victoria. *Do Fish Feel Pain?*. New York: Oxford University Press, 2010, s. 48-49.

⁴⁰⁸ TYE, Michael. *Tense Bees and Shell-Shocked Crabs: Are Animals Conscious?*. Op. cit., s. 102-103.

nejevily zájem mnohem delší dobu než ryby z kontrolních skupin. V tomto okamžiku měli vědci důkaz o fyzické přítomnosti detektorů bolesti, které aktivně detekují poškození tkáně.⁴⁰⁹ Stále však bylo třeba provést klíčovou část experimentu.

Prokázat, že ryby vnímají bolest, znamená prokázat, že bolest ovlivňuje jejich komplexní chování. Vědci proto v dalším experimentu zkoumali, jak bolest ovlivní jejich soustředění a pozornost. Pstruzi jsou velmi citliví a na nové objekty ve svém okolí reagují silným vyhýbavým chováním – alespoň zpočátku, dokud nerozpoznají, že objekty nejsou hrozbou. „Zjistit, že předmět je nový a je třeba se mu vyhnout, vyžaduje, aby mu byla věnována pozornost. Pozornost je považována za kognitivní proces vyššího řádu; zvíře se musí soustředit na jedinou věc a přitom ignorovat další aspekty prostředí,“⁴¹⁰ vysvětluje Braithwaitová a dodává, že „hlad, jedno z opatření v předchozím experimentu, nevyžaduje, aby si zvíře bylo tohoto stavu vědomo. Rozpoznání a zaměření se na nový předmět ovšem vyžaduje, aby bylo zvíře kognitivně vědomé.“⁴¹¹ Ryby byly tedy znovu vyjmuty a anestetizovány, než jim byla podána malá injekce fyziologického roztoku nebo octa. Do nádrže byla mezitím umístěna pestrobarevná cihlová věž z Lega a když do ní byly ryby vráceny, ty, které dostaly pouze fyziologický roztok, vykazovaly silnou vyhýbavou reakci a k věži se téměř nepřibližovaly. Pstruzi, kterým byl aplikován ocet, se však chovali zcela odlišně – nevykazovali obvyklé vyhýbavé reakce, pohybovali se celkem blízko věže a zdálo se, že se její přítomnosti tolik nebojí. Tyto výsledky jasně ukázaly, že bolest narušuje pozornost ryb. Aby však tuto interpretaci potvrdili, museli vědci prokázat, že se pozornost a ostražitost ryb zvýší, pokud jim od bolesti uleví. Celý experiment proto opakovali jako dříve, ale tentokrát všechny ryby obdržely také malou dávku morfinu. A ryby, kterým byl aplikován ocet i morfium, skutečně vykazovaly normálnější vyhýbavou reakci. „Ve skutečnosti jsme již neviděli rozdíl ve vyhýbavém chování mezi pstruhy ošetřenými fyziologickým roztokem a těmi, kteří dostali ocet. Poskytnutím úlevy od bolesti jsme v obou skupinách ryb viděli stejnou úroveň ostražitosti a vyhýbání se novému předmětu,“⁴¹² popisuje

⁴⁰⁹ BRAITWHITE, Victoria. *Do Fish Feel Pain?*. Op. cit., s. 46-65.

⁴¹⁰ *Ibid.*, s. 67.

⁴¹¹ *Ibid.*

⁴¹² *Ibid.*, s. 69.

Braithwaitová.

„Tento výsledek byl dosud nejpřímějším důkazem, že ryby skutečně vnímají a prožívají bolest. Podání injekce škodlivé látky rozptýlilo jejich pozornost, ale když byla poskytnuta úleva od bolesti, schopnost soustředit se znovu vzrostla. Aby se to stalo, musí si ryba kognitivně uvědomovat a prožívat negativní zkušenosti spojené s bolestí.“⁴¹³

Podobné výsledky mají pokusy i s dalšími druhy ryb. Bylo například dokázáno, že kapři reagují na opioidní analgetika a mají opioidní systém, který funguje podobně jako ten u savců.⁴¹⁴ Jiný experiment prokázal, že špendlík zabodnutý do boku zlaté rybky vytváří nociceptivní reakci a generuje nervovou aktivitu nejen v míše, ale je přenášen do různých oblastí v mozku, včetně telencephalonu nebo předního mozku. A právě přední mozek je u ptáků a savců místem, kde dochází ke zpracování informací vyššího řádu.⁴¹⁵ Důkazy sentience u kostnatých ryb se tedy zdají být poměrně silné.⁴¹⁶

HLAVONOŽCI

Mezi bezobratlými jsou pravděpodobně nejsilnějšími kandidáty na přítomnost vědomí hlavonožci, druh měkkýšů (mezi které patří chobotnice, olíhně a sépie), s nimiž máme společného předka, který žil asi před 600 miliony let.⁴¹⁷ Hlavonožci podle DeGrazii představují přesvědčivý případ evoluce vědomí a vnímání, ke kterému došlo souběžně s obratlovci: „Zdá se, že vědomé myslí se vyvinuly nezávisle nejméně dvakrát,“ poznamenává DeGrazia a dodává, že vzhledem k fenoménu paralelní evoluce by bylo nerozumné dokazovat (nebo popírat) sentienci hlavonožců zkoumáním, zda mají (nebo nemají) nervový systém strukturálně podobný nervovému systému savců. Přestože má jejich mozek hierarchickou strukturu s vyššími centry věnovanými sensorické analýze, paměti,

⁴¹³ Ibid.

⁴¹⁴ Ibid., s. 70-71.

⁴¹⁵ Ibid., s. 72.

⁴¹⁶ Srov. DEGRAZIA, David. *Sentience and Consciousness as Bases for Attributing Interests and Moral Status: Considering the Evidence and Speculating Slightly Beyond*. Op. cit., s. 25.

⁴¹⁷ GODFREY-SMITH, Peter. *Other Minds: The Octopus, the Sea, and the Deep Origins of Consciousness*. Op. cit., s. 5.

učení a rozhodování (a tyto oblasti jejich mozku lze považovat za analogické s mozkovou kůrou vyšších obratlovců),⁴¹⁸ hlavonožci mají tři pětiny neuronů umístěných mimo mozek (v chapadlech tak mají více neuronů než v mozku).⁴¹⁹ Hledáme-li tedy důkazy o přítomnosti vědomí u hlavonožců, místo centrálního nervového systému, který by byl strukturálně podobný nervovému systému savců, se musíme zaměřit spíše na podobnou složitost a behaviorální kritéria.⁴²⁰

Kognitivní schopnosti hlavonožců zkoumala řada behaviorálních studií a z jejich výzkumů je patrné, že chobotnice mají bohatou kognitivní kapacitu a vysoce rozvinuté schopnosti pozornosti a paměti.⁴²¹ Běžný úkol, který vědci používají k posouzení kognitivních kapacit chobotnic, spočívá v otevření uzavřené nádoby s kořistí, například krabem. Chobotnice se obvykle ke kořisti přibližuje tak, že na nádobu nejprve útočí. Po opakovaném vystavení uzavřené nádobě se ale naučí ji otevřít (například odšroubováním víčka), aby z ní kraba dostala. Autoři studie *Identifying hallmarks of consciousness in non-mammalian species* však poukazují na to, že přestože je chobotnice schopna problém s uzavřenou sklenicí vyřešit, stále vykazuje druhově specifické, dravé chování (vrhání se na nádobu), které ani při opakovaných pokusech neustupuje. Tato neměnnost chování chobotnic při řešení problému se sklenicí by podle nich mohla naznačovat jak nepřítomnost jistého druhu inhibičních drah, které jsou aktivovány v mozku savce, když se seznámí s konkrétním úkolem, tak nepřítomnost vědomých stavů. Dodávají však, že „otázka nezbytných podmínek pro vědomí hlavonožců nebyla explicitně řešena,“⁴²² a že „hlavonožci, zejména chobotnice, mají komplexní smyslové receptory a nervové systémy, které se – přinejmenším v počtu samotných neuronů – mohou rovnat těm, které mají někteří obratlovci.“⁴²³ Chobotnice se tak mohou rovnat například psům, s kterými mají podobný počet neuronů (500 milionů neuronů), tedy daleko více, než

⁴¹⁸ SMITH, Jane. A Question of Pain in Invertebrates. *Institute for Laboratory Animal Research (ILAR)*. 1991, 33(1-2), s. 28.

⁴¹⁹ MATHER, Jennifer A. Cephalopod consciousness: behavioural evidence. *Consciousness and cognition*. 2008, 17(1), s. 42.

⁴²⁰ DEGRAZIA, David. *Sentience and Consciousness as Bases for Attributing Interests and Moral Status: Considering the Evidence and Speculating Slightly Beyond*. Op. cit., s. 26.

⁴²¹ EDELMAN, David, Bernard BAARS a Anil SETH. Identifying hallmarks of consciousness in non-mammalian species. *Consciousness and cognition*. 2005, 14(1), s. 176-177.

⁴²² Ibid., s. 177.

⁴²³ Ibid.

mají třeba potkani (200 milionů neuronů).

Neurální složitost samozřejmě nemusí nutně korelovat s vědomím. Teze, že chobotnice jsou při vědomí, však může být – podobně jako u ptáků – nepřímo potvrzena jejich inteligencí, projevující se mimořádně sofistikovaným chováním, včetně komplexního řešení problémů. Chobotnice dokážou řešit velice složité hádanky, jejich řešení si zapamatovat a řešit stejnou hádanku prezentovanou v různých konfiguracích;⁴²⁴ dokážou se naučit tahat za páky, aby získaly jídlo;⁴²⁵ zvládají najít správnou cestu mezi průhlednými stěnami v bludišti z plexiskla;⁴²⁶ pokud badatel stěny bludiště náhodně mění, jsou schopny si tyto změny zapamatovat a dokonce se zdá, že „zvažují“ rozložení bludiště ještě předtím, než v něm pokračují.⁴²⁷ V neposlední řadě dokážou používat nástroje, což bývá u savců a ptáků považováno za známku inteligence.⁴²⁸ nejen, že chobotnice používají například kameny k zabarikádování vchodu do jejich doupěte,⁴²⁹ ale jsou schopné vyhledat, případně uspořádat a přenést předměty (například prázdné skořápky) za účelem jejich budoucího využití.⁴³⁰ Což naznačuje, že jsou schopny si formulovat plány a chápou se jako přetrvávají v čase – jsou si vědomy toho, že mají nějakou minulost, přítomnost a budou mít i nějakou budoucnost (podle Petera Singera by to z nich činilo „osoby“, viz podkapitola 7.3).

Poslední možný problém, týkající se sentience hlavonožců, by mohl spočívat ve skutečnosti, že neexistuje jasný důkaz o tom, zda mají endogenní opiátový systém. Chobotnice však mají neuroendokrinní systém, který endogenní opiátový systém nahrazuje: produkuje hormony jako adrenalin nebo kortizol, když jsou

⁴²⁴ Srov. RICHTER, Jonas, Binyamin HOCHNER a Michael KUBA. Pull or push? Octopuses solve a puzzle problem. *PloS one*. 2016, 11(3).

⁴²⁵ DEGRAZIA, David. *Sentience and Consciousness as Bases for Attributing Interests and Moral Status: Considering the Evidence and Speculating Slightly Beyond*. Op. cit., s. 26.

⁴²⁶ GRAZIANO, Fiorito *et al.* The role of stimulus preexposure in problem solving by Octopus vulgaris. *Animal cognition*. 1998, 1(2).

⁴²⁷ EDELMAN, David, BAARS, Bernard, SETH, Anil. *Identifying hallmarks of consciousness in non-mammalian species*. Op. cit., s. 176-177.

⁴²⁸ FINN, Julian, Tom TREGENZA a Mark NORMAN. Defensive tool use in a coconut-carrying octopus. *Current biology*. 2009, 19(23).

⁴²⁹ MATHER, Jennifer. 'Home' choice and modification by juvenile Octopus vulgaris (Mollusca: Cephalopoda): specialized intelligence and tool use?. *Journal of zoology*. 1994, 233(3).

⁴³⁰ FINN, Julian, Tom TREGENZA a Mark NORMAN. *Defensive tool use in a coconut-carrying octopus*. Op. cit.

chobotnice vystaveny škodlivým, potenciálně bolestivým podnětům, a uvolňuje noradrenalin a dopamin, když jsou nerušeny.⁴³¹ Chobotnice také vykazují naučení vyhýbání se škodlivým podnětům. Celková váha vědeckých důkazů tak podporuje závěr, že hlavonožci splňují podmínky pro připsání sentience.⁴³²

ČLENOVCI

K největším kmenům v živočišné říši patří členovci. Popsáno je přibližně milion druhů, všechny mají segmentovaná těla a exoskelety, a jejich velikost se pohybuje od méně než milimetru až po téměř šedesát centimetrů. Mezi členovce patří například korýši, což je velice různorodá skupina zahrnující například kraby, humry, raky, krevety nebo garnáty. Ačkoli u nich zatím nebyly nociceptory identifikovány, mnoho studií předkládá behaviorální důkazy toho, že korýši vnímají bolest a vykazují i zvýšenou péči o zraněná místa nebo jejich omezené používání. Krabi pobřežní při experimentu, ve kterém dostali na výběr ze dvou úkrytů, změnili své původní preference, pokud jim byl ve vybraném úkrytu způsoben úraz elektrickým proudem. Raci poustevníčci byli při jiném experimentu vystaveni rostoucím elektrickým šokům a své skořápky opustili mnohem dříve, pokud jim tyto skořápky nevyhovovaly, než raci, kteří byli rostoucím elektrickým šokům vystaveni ve skořápkách, jež se jim zdály jako vhodnější úkryt. Aby se tedy vyhnuli škodlivým podnětům (elektrickým šokům), jsou raci poustevníčci ochotni riskovat útok predátora evakuací ze svých skořápek, pokud si jich příliš necení.⁴³³ To znamená, že jsou schopni činit kompromisy mezi vyhýbáním se škodlivým stimulům a přístupem k preferovaným typům skořápek (většinou opuštěným schránkám plžů).⁴³⁴ „Tyto studie naznačují, že [u korýšů] existují behaviorální důkazy

⁴³¹ ELWOOD, Robert W. Pain and Suffering in Invertebrates? *Institute for Laboratory Animal Research (ILAR)*. 2011, 52(2), s. 178.

⁴³² Pro další zkoumání sentience hlavonožců viz například Principles for ascribing sentience to animals and case study of the evidence for sentience in cephalopods. *Scottish Animal Welfare Commission* [online]. [cit. 2023-03-23]. Dostupné z: <https://www.gov.scot/publications/scottish-animal-welfare-commission-principles-ascribing-sentience-animals-case-study-evidence-sentience-cephalopods/documents/>

⁴³³ SNEDDON, Lynne U. Pain in aquatic animals. *The Journal of experimental biology*. 2015, 218(7), s. 973-974.

⁴³⁴ DEGRAZIA, David. *Sentience and Consciousness as Bases for Attributing Interests and Moral Status: Considering the Evidence and Speculating Slightly Beyond*. Op. cit., s. 27.

nocicepce“⁴³⁵ a že zkušenost s bolestí mění jejich následná rozhodnutí, píše ve své studii *Pain in aquatic animals* Lynne Sneddon. Dodává však, že o neurobiologii nocicepce u korýšů je známo velmi málo. Celkově se ale zdá, že na základě behaviorálních studií máme dostatečné množství důkazů, abychom nepochybovali o tom, že i korýši cítí bolest.

Mezi členovce patří také hmyz, jako například motýli, brouci, mouchy, komáři, vosy, mravenci nebo včely. Obecně platí, že nociceptory, jakožto receptory specificky reagující na určitý rozsah škodlivých podnětů, hmyz postrádá. Zajímavé ovšem je, že na škodlivé podněty reaguje a dokáže se jim naučit vyhýbat. Když se včely během experimentu naučily rozlišovat mezi dvěma pachy a jeden z nich byl spojen s úrazem elektrickým proudem, naučily se k němu nenatahovat sosák. Jedno z možných vysvětlení je, že si včely úraz s určitým zápachem spojily a zapamatovaly si, že by se mu v budoucnu měly vyhnout. Mohlo by sice jít pouze o nevědomé asociativní učení, ale u hmyzu byly nalezeny opioidní sloučeniny, což naznačuje, že by bolest mohly skutečně cítit, a pach si tudíž dokázaly s bolestí spojit. V jednom experimentu byly včely podrobeny elektrickým šokům a byla přitom měřena jejich bodavá reakce. Když byl poté některým včelám podán morfin a byly znovu vystaveny šokům, jejich bodavá reakce se zmenšila. Možným vysvětlením je, že po podání morfia již necítily tolik bolesti, a tak byla i jejich bodavá reakce snížena. Přestože tedy hmyz nemá nociceptory, dokáže se vyhýbat škodlivým podnětům a má podobný opioidní systém jako savci. Na druhou stranu ale nevykazuje žádné bolestivé chování, které by bylo podobné tomu, jaké vidíme u savců, ptáků, nebo ryb: včely bez hlavy mohou pokračovat v boji po dobu pěti nebo šesti hodin; kobylky se mohou krmit, zatímco jsou samy požírány; samci kudlanky se i nadále páří, zatímco je jejich partnerky žerou a tak podobně.

„Není nám znám žádný příklad hmyzu, který by projevoval ochranné chování vůči poraněným částem těla, například kulháním po poranění nohy nebo odmítnutím krmení či páření kvůli celkovému poranění břicha. Naše zkušenost je naopak taková, že hmyz bude pokračovat v běžných činnostech i po vážném zranění

⁴³⁵ SNEDDON, Lynne U. *Pain in aquatic animals*. Op. cit., s. 974.

nebo odstranění částí těla.“⁴³⁶

Nereagování na bolest sice ještě nemusí dokazovat nepřítomnost bolesti, je to však velmi pádný důvod k pochybám o její přítomnosti, neboť funkcí bolesti je alespoň částečně umožnit tvorovi chránit zraněnou část, dokud se nezahojí. Nabízí se proto otázka, „proč by matka příroda nechala hmyz cítit bolest, když pro něj nemá žádný adaptivní význam, žádné behaviorální přizpůsobení?“⁴³⁷ Hmyz tak představuje velmi nejednoznačný případ, pokud jde o to, zda (a jak) vnímá bolest:

1 a Hmyz nemá nociceptory, ale

1 b vykazuje nociceptivní chování (reaguje na škodlivé podněty); a přestože

2 a hmyz projevuje naučené vyhýbání se škodlivým podnětům,

2 b chybí mu jakékoli ochranné chování vůči poraněným částem těla.

Mnoho autorů je však i přesto přesvědčeno o tom, že minimálně včely jsou při vědomí. Samotný včelí mozek má v sobě totiž téměř milion neuronů, přestože jeho velikost je menší než jeden milimetr krychlový. Výsledkem je, že nervová hustota mozku včel je desetkrát větší než mozková kůra savců. Včelí a lidské mozky mají navíc společné důležité neurochemické rysy a existují důkazy o tom, že neurální architektura včel podporuje globální pracovní prostor⁴³⁸ (k demonstraci a pochopení teorie globálního pracovního prostoru se nejčastěji používá metafora divadla, kdy informace, které vstupují do obsahu vědomí, jsou analogií k tomu, co vstupuje do pozornosti diváka při pohledu na jeviště, přičemž reflektor osvětluje realitu, která je jinak ve tmě, reprezentuje rozsah uvědomění si něčeho).⁴³⁹ Rozhodně by tedy bylo zajímavé prozkoumat, zda je možné, aby byla bytost jako včela při vědomí, aniž by přitom byla schopna cítit bolest. V samotné odpovědi na otázku, jaké bytosti jsou schopny vnímat bolest, se však zdá, že u hmyzu musíme zůstat agnostičtí.

⁴³⁶ EISEMANN, C. H. *et al.* Do insects feel pain? - A biological view. *Experientia*. 1984, 40(2), s. 166.

⁴³⁷ TYE, Michael. *Tense Bees and Shell-Shocked Crabs: Are Animals Conscious?*. Op. cit., s. 138.

⁴³⁸ *Ibid.*, s. 152-154.

⁴³⁹ BLACKMORE, Susan. *Conversations on consciousness: What the best minds think about the brain, free will, and what it means to be human*. New York: Oxford University Press, 2007.

OTÁZKA ANIMÁLNÍHO SEBEUVĚDOMĚNÍ

Po behaviorálních a neuroanatomických důkazech animálního vědomí bych se rád věnoval jejich schopnosti sebeuvědomění. Stejně, jako jsme od sebe v podkapitole 6.3 odlišili myšlení a vědomí, musíme od sebe nyní odlišit vědomí a sebeuvědomění. Ne každá bytost, která je při vědomí (jehož obsahem jsou fenomenální stavy, jako je například pocit bolesti), si totiž musí být zároveň vědoma i sebe sama, své mysli (*self consciousness*) a hranic svého těla (*self awareness*). Bytosti, u kterých k tomuto sebeuvědomění dochází, své fenomenální stavy nejen prožívají, ale jejich prožívání dokážou také reflektovat a vztahovat se k němu jako k předmětu svého vědomí. Stručně řečeno: uvědomují si, že vnímají.⁴⁴⁰ Je ale tato schopnost pro sentienci jako kritérium morálního statusu jakkoli relevantní? Než na tuto otázku odpovíme, věnujme se tomu, které bytosti schopnost sebeuvědomění mají a jak lze tuto schopnost ověřit.

V češtině je vědomí sebe sama vyjadřováno slovy „já“, „mě“, „mně“ nebo „moje“. Jak ovšem zjistit, zda má vědomí sebe sama subjekt, který nám o tom není schopen poskytnout důkaz pomocí zájmena první osoby? Jeden ze způsobů, jak u takových subjektů prokázat jejich schopnost rozpoznat sebe sama, představil roku 1970 psycholog Gordon Gallup jako prostý test se zrcadlem, který je v nejrůznějších formách a s různými subjekty používán dodnes.⁴⁴¹ Podstata tohoto testu spočívá v tom, že se tělo zkoumaného subjektu tajně označí nedráždivou barvou bez zápachu, a to na takovém místě, na které si bez odrazu v zrcadle nevidí. Například během jeho spánku se mu udělá červená značka na čele. Subjekt je poté postaven před zrcadlo a pokud se příslušného místa na svém čele dotkne, znamená to, že se v zrcadle poznává (respektive poznává, že je na něm něco jinak než obvykle).⁴⁴² Úspěch v tomto testu prokazuje, že zkoumaný subjekt si je vědom sám sebe, stejně jako svého těla. Z výsledků mnoha studií provedených během posledních 50 let

⁴⁴⁰ Toto uvědomění si své vlastní mysli umožňuje jak „přemýšlet o sobě a o svém chování v souvislosti s chováním ostatních,“ tak je i určitým předpokladem pro uvědomění si mysli ostatních. BEKOFF, Marc a Paul SHERMAN. Reflections on animal selves. *Trends in ecology & evolution*. 2004, 19(4), s. 177.

⁴⁴¹ GALLUP, Gordon. Chimpanzees: Self-Recognition. *Science*. 1970, 167(3914).

⁴⁴² SMITH, Joel. Self-Consciousness. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/self-consciousness/>

vyplývá, že většina lidoopů – kteří používají odraz v zrcadle také k čištění zubů, uší nebo zkoumání svých genitálií – tuto schopnost sebeuvědomění má.⁴⁴³

„Lidoopi obvykle projevují sebe-poznání v zrcadle tím, že vykazují sníženou sociální reakci na odraz a spontánně ho používají k prozkoumání těch částí těla, na které si bez zrcadla nevidí. Sebe-poznání je potvrzeno příslušným zrcadlovým průzkumem jinak neznámých a neviditelných značek obvykle aplikovaných na hlavu jednotlivce.“⁴⁴⁴

Vedle orangutanů, šimpanzů a lidí uspěli v zrcadlovém testu také delfíni. „Dva delfíni byli vystaveni reflexním povrchům a oba prokázali reakce shodné s použitím zrcadla pro zkoumání označených částí těla. Tato schopnost používat zrcadlo pro kontrolu částí těla je pozoruhodným příkladem evoluční konvergence s lidoopy a lidmi,“⁴⁴⁵ píšou ve své studii Diana Reissová a Lori Marinová. První jmenovaná se po úspěšném testu s delfíny rozhodla pro obdobný experiment se slony. A skupina bytostí, které prokázaly schopnost sebeuvědomění, se tak rozšířila i o ně, neboť i sloni použili odraz v zrcadle, aby se jinak nepostřehnutelné značky na svém těle dotkli.⁴⁴⁶ Dalšími druhy zvířat, které zrcadlovým testem úspěšně prošly, byly například kosatky,⁴⁴⁷ koně,⁴⁴⁸ některé druhy ryb,⁴⁴⁹ a v neposlední řadě také straky⁴⁵⁰ nebo holubi (bylo prokázáno, že holubi jsou schopni rozpoznat svůj vlastní obraz, a to i z videozáznamu s pěti až sedmisekundovým zpožděním, což je velice zajímavé v porovnání například s tříletými dětmi, které mají problém rozpoznat svůj vlastní

⁴⁴³ ANDERSON, James a Gordon GALLUP. Which primates recognize themselves in mirrors?. *PLoS biology*. 2011, 9(3), e1001024.

⁴⁴⁴ Ibid.

⁴⁴⁵ REISS, Diana a Lori MARINO. Mirror self-recognition in the bottlenose dolphin: a case of cognitive convergence. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 2001, 98(10), s. 5937.

⁴⁴⁶ PLOTNIK, Joshua, Frans DE WAAL a Diana REISS. Self-recognition in an Asian elephant. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 2006, 103(45).

⁴⁴⁷ DELFOUR, F a K MARTEN. Mirror image processing in three marine mammal species: killer whales (*Orcinus orca*), false killer whales (*Pseudorca crassidens*) and California sea lions (*Zalophus californianus*). *Behavioural processes*. 2001, 53(3).

⁴⁴⁸ BARAGLI, Paolo *et al.* If horses had toes: demonstrating mirror self recognition at group level in *Equus caballus*. *Animal Cognition*. 2021, 24(5).

⁴⁴⁹ KOHDA, Masanori *et al.* Further evidence for the capacity of mirror self-recognition in cleaner fish and the significance of ecologically relevant marks. *PLOS Biology*. 2022, 20(2).

⁴⁵⁰ PRIOR, Helmut, Ariane SCHWARZ a Onur GÜNTÜRKÜN. Mirror-induced behavior in the magpie (*Pica pica*): evidence of self-recognition. *PLoS biology*. 2008, 6(8).

obraz z videozáznamu již s dvousekundovým zpožděním).⁴⁵¹

Mnoho druhů zvířat však zrcadlovým testem neprojde. Zatímco třeba členové většiny druhů lidoopů přesvědčivě prokazují, že se v zrcadle poznávají, ostatní primáti v něm obvykle selhávají.⁴⁵² Například makaci při běžném zrcadlovém testu nevykazují žádné známky sebe poznání,⁴⁵³ pokud tomu nepředchází usilovný trénink. Jeden takový s nimi provedli čínští vědci: makakům pevně uchytili hlavu tak, aby se dívali pouze na zrcadlo před sebou; poté mířili laserovým ukazovátkem na předměty vedle jejich hlav, který byly vidět pouze v zrcadle a makaci se měli teček na těchto předmětech (nikoli v zrcadle) výměnou za odměnu dotýkat; když poté vědci namířili laserové ukazovátko na obličej makaků a makaci se ho také dotkli, vědci to považovali za úspěch makaků v zrcadlovém testu a důkaz jejich sebeuvědomění.⁴⁵⁴ Podle mého názoru je však tento experiment silně nepřesvědčivý a se zrcadlovým testem toho nemá příliš společného, neboť u makaků neprokazuje jejich spontánní projev sebeuvědomění, ale spíše simulaci jejich projevu sebeuvědomění ze strany vědců. Jako mnohem přesvědčivější shledávám spíše případ, ve kterém makaci projevíli možné sebeuvědomění, aniž by to od nich kdokoli čekal: během pokusů, jež s testem sebeuvědomění nijak nesouvisely, se makaci dívali na svůj odraz v zrcadle, zatímco manipulovali s implantátem, který měli za účelem neurofyziologických experimentů přišroubovaný k lebce.⁴⁵⁵

⁴⁵¹ KEIO UNIVERSITY. Pigeons Show Superior Self-recognition Abilities To Three Year Old Humans. *ScienceDaily* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: www.sciencedaily.com/releases/2008/06/080613145535.htm

⁴⁵² ANDERSON, James a Gordon GALLUP. *Which primates recognize themselves in mirrors?*. Op. cit.

⁴⁵³ Při běžných zrcadlových testech selhávají i kapucíni. Studie *Capuchin monkeys (Cebus apella) respond to video images of themselves* se proto – namísto reakcí kapucínů na jejich odraz v zrcadle – zaměřila to, jak reagují na video-snímky jich samých. Z výsledků této studie je přitom patrné, že kapucíni jasně rozlišují mezi snímky v reálném čase a snímky zpožděnými o jednu sekundu. A přestože jinak nevykazují explicitní známky sebepoznání, jsou citliví na vizuální důsledky svých vlastních pohybů. ANDERSON, James *et al.* *Capuchin monkeys (Cebus apella) respond to video images of themselves*. *Animal Cognition*. 2009, 12(1).

⁴⁵⁴ CHANG, Liangtang *et al.* Spontaneous expression of mirror self-recognition in monkeys after learning precise visual-proprioceptive association for mirror images. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 2017, 114(12).

⁴⁵⁵ TENENBAUM, David. For first time, monkeys recognize themselves in the mirror, indicating self-awareness. *University of Wisconsin-Madison* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://news.wisc.edu/for-first-time-monkeys-recognize-themselves-in-the-mirror-indicating-self-awareness/>

V běžném zrcadlovém testu selhávají kromě makaků také psi. Mark Bekoff však upozorňuje na důležitou skutečnost, že v takto nastaveném testu nutně selžou všechny druhy zvířat, které používají primárně jiné smysly než zrak. Psi sice dobře vidí, ale žijí hlavně ve světě pachů. K prokázání jejich sebeuvědomění by tedy nemělo být experimentováno s jejich vizuálním odrazem, ale s jejich pachem. V souladu s tímto přístupem Bekoff provedl sice zajímavý, ale málo průkazný experiment s jeho vlastním psem.⁴⁵⁶ Jeho teorii se však za pomoci rozsáhlejších a důkladnějších experimentů rozhodla ověřit Alexandra Horowitzová a došla nakonec ke stejnému závěru: psi jsou schopni uspět v modifikovaném testu, pokud se místo vizuálního odrazu pracuje s pachem. Horowitzová zjistila, že psi rozlišují mezi svým vlastním pachem a pachem ostatních psů, který je obvykle zajímavý více; svůj vlastní pach ovšem zkoumají déle, pokud je nějak pozměněn.⁴⁵⁷ Tato změna spočívá v přimíchání „vůně navíc“, což je ekvivalentem značky na čele v zrcadlovém testu. Přítomnost této „extra vůně“ mění chování psů ke svému vlastnímu pachu, stejně jako mění přítomnost červené značky chování šimpanzů ke svému vlastnímu odrazu v zrcadle. Podle Horowitzové z toho můžeme vyvozovat, že i psi mají vědomí sebe sama a chápou se jako entity lišící se od ostatních.⁴⁵⁸

Zatímco tedy úspěch v zrcadlovém testu značí, že bytost si je vědoma sebe sama, selhání v něm nutně neznamená opak. Bylo by jistě zajímavé věnovat těmto pokusům více prostoru. Pro mou práci je však podstatná otázka, které bytosti jsou schopné cítit a vnímat, mít určitý druh subjektivních zkušeností. A k existenci těchto zkušeností není zapotřebí, aby byly jako takové reflektovány a aby se k nim subjekt vztahoval jako k předmětu svého vědomí. K zodpovězení otázky, kterým bytostem lze ublížit, proto nepotřebujeme vědět, které bytosti jsou schopné sebeuvědomění (přestože to samozřejmě může ovlivnit, jakým způsobem a do jaké míry jim lze ublížit – Peter Singer například tvrdí, že bytosti s touto schopností vstupují do praktických rozvah o usmrcování jako privilegované, viz podkapitola 7.3). Lidé

⁴⁵⁶ YOUNG, Ed. Can Dogs Smell Their 'Reflections'?. *The Atlantic* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://www.theatlantic.com/science/archive/2017/08/can-dogs-smell-their-reflections/537219/>

⁴⁵⁷ HOROWITZ, Alexandra. Smelling themselves: Dogs investigate their own odours longer when modified in an "olfactory mirror" test. *Behavioural processes*. 2017, 143, s. 17-24.

⁴⁵⁸ YOUNG, Ed. *Can Dogs Smell Their 'Reflections'?*. Op. cit.

v zrcadlovém testu neuspějí asi do 18 měsíců od narození, a v tomto věku v něm uspěje asi jen polovina z nich. Bylo by absurdní tvrdit, že nejsou schopni cítit bolest, dokud se nepoznají v zrcadle. Postačujícím kritériem v otázce sentience je tedy samotné vědomí, jehož minimálním projevem je schopnost zakoušet bolest. A o schopnosti zakoušet bolest nám zrcadlový test nedokáže říct tolik, jako behaviorální a neuroanatomické důkazy, kterým jsme se věnovali v předchozích částech.

SHRNUTÍ

Zatímco René Descartes byl v 17. století ještě přesvědčen, že sentientní jsou pouze lidské bytosti a ostatní zvířata nejsou schopna cítit bolest, radost, utrpení, potěšení, ale například ani horko či zimu (a pokud se zdá, že na tyto škodlivé stimuly reagují a například sténají bolestí, nejedná se o vědomou reakci na vnější podnět, ale spíše o stav podobný rozeznění pružiny v dobře seřízeném stroji), neurobiologové, zoologové, etologové a další vědci v posledních několika letech opakovaně potvrzují, že se Descartes mýlil. Výsledky vědeckých výzkumů dokazují, že ostatní zvířata jsou také sentientními bytostmi schopnými prožívat radost a bolest, potěšení a utrpení, ale také hlubší emoce, jako například zármutek nad ztrátou či nepřítomností blízkého druhu či partnera. Například husa velká, která ztratila svého partnera, vykazuje všechny příznaky, jež vývojový psycholog John Bowlby popsal u malých dětí: oči jí zapadají hluboko do očních důlků, prožívá celkovou skleslost a doslova svěsí hlavu.⁴⁵⁹ „Lachtaní matky, které vidí, jak kosatky požívají jejich mláďata, nad ztrátou tesklivě naříkají. Delfíni byli pozorováni, jak se pokoušejí zachránit mrtvé mládě a jak poté truchlí. A sloni zase celé dny stáli tichou stráž nad mrtvě narozeným mládětem a pomalu potřásali svěšenými hlavami i ušima,“⁴⁶⁰ uvádí biolog a kognitivní etolog Marc Bekoff.

Pro naše účely je však podstatná především otázka samotné bolesti, která vzniká v mozku poté, co do něj za pomoci nervové soustavy doputují informace

⁴⁵⁹ BEKOFF, Marc. *Na zvířatech záleží: biolog vysvětluje, proč zacházet se zvířaty s respektem a soucitem.*

Op. cit., s. 81.

⁴⁶⁰ Ibid., s. 81-82.

z nociceptorů (lze totiž předpokládat, že bytost schopná prožívat hluboké emoce je schopna cítit bolest, ale schopnost cítit bolest nemusí vést nutně k nějakým hlubším emocím). Na základě těchto podmínek (nocicepce a centrálního nervového systému s vhodně vyvinutým mozkiem) a dalších – většinou behaviorálních – kritérií jsme v této podkapitole zkoumali, které bytosti jsou při vědomí, jehož minimálním projevem je schopnost prožívat alespoň některé z mnoha forem utrpení a potěšení. A z porovnání těchto podmínek s výsledky nejrůznějších experimentů vyplývá, že mezi sentientní bytosti můžeme s jistotou počítat všechny savce, jako například lidi, šimpanze, delfíny, slony, ale i takzvaná hospodářská zvířata, jako krávy, prasata a ovce, či zvířata běžně používaná k bolestivým experimentům, jako například makaky, myši, ale také psy nebo kočky. S vysokou mírou jistoty lze mezi sentientní bytosti počítat i mnoho dalších obratlovců, jako ptáky (například vrány, holuby, kuřata, husy, kachny nebo krocany) nebo ryby, u nichž lidé běžně předpokládají, že bolest necítí (například pstruhy, kapry, štiky, cejny nebo lososy). V neposlední řadě můžeme za sentientní považovat také velký počet bezobratlých živočichů, jako například chobotnice.

6.6

SENTIENCE JAKO RELEVANTNÍ KRITÉRIUM MORÁLNÍHO STATUSU A JEHO ROLE V NORMATIVNÍCH TEORIÍCH

Co vyplývá ze závěru předchozí podkapitoly, že kritériu sentience vyhovují nejen lidské bytosti, ale i ostatní zvířata, včetně těch, která běžně používáme jako zdroje masa, mléka nebo vajec, či jako pokusné objekty? Především to, že i tyto bytosti mají na základě své schopnosti cítit bolest nějaké – byť minimální – zájmy. Absolutně minimálním zájmem přitom může být „pouhý“ zájem netrpět. Odpovědí na otázku, proč bychom na zájmy sentientních bytostí (ať už lidských či mimolidských) měli brát morální ohledy a nepůsobit jim úmyslně či bezdůvodně bolest, lze poskytnout celou řadu. Preferenční utilitarista by mohl například odpovědět, že naše zájmy nejsou důležitější než zájmy někoho jiného jen proto, že jsou naše. Chceme-li tedy učinit opravdu nestranné rozhodnutí, měli bychom do praktické etické rozvahy zahrnout zájmy všech dotčených bytostí, ať už jsou jakéhokoli druhu, a dát jim stejnou váhu, jsou-li srovnatelné. Pokud bychom upřednostňovali bolest člověka

před bolestí nějakého jiného zvířete jen kvůli jejich odlišné druhové příslušnosti, mohli bychom se dopouštět neospravedlnitelné diskriminace na základě biologických rozdílů, což jsou morálně irelevantní vlastnosti, na základě kterých nelze ospravedlnit ani sexismus nebo rasismus (viz podkapitola 5.5.2)

Další z odpovědí by mohla znít tak, že kritérium sentience se odvolává na široce sdílené intuice, jejichž obsahem je přesvědčení, že působit záměrně a zbytečně bolest nevinným jedincům, pokud k tomu nemáme velmi dobré a silné důvody, je morálně špatné. Je sice pravda, že mnoho z nás si za „nevinné jedince“ dosazuje především „nevinné lidské bytosti“. V neprospěch tohoto úzkého zaměření (a naopak ve prospěch kritéria sentience) však hovoří dva další, vzájemně se podporující argumenty: zaprvé, jakékoli přísnější kritérium, než je sentience, by z morálních úvah diskvalifikovalo nejen mnoho zvířat, ale i mnoho lidských bytostí (například novorozence, malé děti, senilní jedince, lidi v pokročilém stadiu neurodegenerativní choroby, lidi v kómatu, persistentním vegetativním stavu a tak podobně), což by nebylo v souladu s našimi morálními intuicemi; zadruhé, metoda reflektivní rovnováhy umožňuje některé z našich morálních intuic revidovat, jsou-li v rozporu s morálními principy, s nimiž je zbytek morálních intuic v souladu. A máme-li být důslední a hledat koherenci mezi etickými principy a morálními intuicemi, pak neexistuje žádný nearbitrární důvod, proč se určitým způsobem chovat k sentientním lidským bytostem a zároveň se tak nechovat i k sentientním bytostem jiných živočišných druhů, pokud mezi nimi neexistují morálně relevantní rozdíly.⁴⁶¹

Domníváme-li se tedy, že nějaký princip P je aplikovatelný na bytosti X , a neexistují-li mezi bytostmi X a bytostmi Y morálně relevantní rozdíly, pak je princip P aplikovatelný na bytosti X i na bytosti Y , třebaže to může znamenat, že budeme muset některé naše morální intuice revidovat (například tu, že morální status mají pouze lidské bytosti), případně je opustit (například tu, že zvířata morální status nemají).⁴⁶² Zvažme proto intuici, že není správné působit zbytečně bolest a pro účely následujícího příkladu ji nazveme principem zbytečného

⁴⁶¹ Takzvaný formální princip spravedlnosti. Srov. REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 232-233.

⁴⁶² Srov. ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 188.

neubližování: máme silnou morální intuici, že princip zbytečného neubližování (*P*) je aplikovatelný na lidské bytosti (*X*); zároveň ale víme, že ostatní zvířata (*Y*) jsou schopna prožívat bolest stejně jako lidské bytosti (*X*) a v tomto ohledu mezi *X* a *Y* neexistuje žádný morálně relevantní rozdíl; proto musíme přijmout, že princip zbytečného neubližování (*P*) je aplikovatelný na lidské bytosti (*X*) i na zvířata (*Y*) – zkrátka na všechny bytosti schopné cítit bolest, bez ohledu na jejich živočišný druh. To samozřejmě neznamená, že bychom se k lidem a ostatním zvířatům museli chovat vždy a za všech okolností naprosto stejně. Příslušníci různých živočišných druhů mají různé potřeby a zájmy, které jsou druhově podmíněné. Nemá tedy smysl dávat zvířatům například volební právo. Nemají o něj zájem. Každá bytost schopná cítit bolest má ale zájem netrpět, a ten bychom měli zohledňovat, nemáme-li velice dobré důvody k jeho narušení.

Dobrym důvodem k takovému narušení může být například injekční podání bolesti tisícího léku, jež může samo o sobě nějakou bolest způsobit – například v podobě nepříjemného bodnutí při vpichu, napíchnutí nervu nebo nabodnutí kosti. Těmto komplikacím by se měl zdravotník samozřejmě snažit vyhnout, v případě nepříjemného bodnutí při vpichu například rozptýlením pacienta (ať už jde o malé dítě nebo například o psa), v případě vážnějších komplikací, jako je napíchnutí nervu nebo nabodnutí kosti, pečlivějším výběrem místa vpichu. Určitá míra bolesti, ke které u pacienta v souvislosti s injekčním podáním léku dojde, je však stále akceptovatelná a přípustná, pokud ji úmysl (předpokládaná úleva pacienta od mnohem větší a déle trvající bolesti) či důsledek (skutečná úleva pacienta od větší a déle trvající bolesti) ospravedlňuje. Bolest způsobená injekčním podáním léku je tedy zcela v souladu se základním myšlenkovým východiskem kritéria sentience, podle kterého je nepřípustné působit záměrně a bezdůvodně bolest, pokud neexistují dobré důvody tento princip porušit – ať už v zájmu jedince, nebo celkového užitku. Otázka, zda má být správnost jednání posuzována dle úmyslů, nebo důsledků, stejně jako otázka, zda má správné jednání sledovat prospěch jedince, nebo celku, již nezávisí na kritériu morálního statusu, ale na konkrétní normativní teorii, s kterou bude toto kritérium spojeno.

Různé normativní teorie přitom mohou docházet ke zcela odlišným závěrům

– například ohledně toho, jak interpretovat „zbytečné“ působení bolesti a kdy je možné ji ospravedlnit –, přestože mohou vycházet ze stejného kritéria morálního statusu: zatímco působení bolesti, například za účelem výzkumu, budou utilitaristické teorie považovat za přijatelné, jestliže pozitivní důsledky takového výzkumu převáží nad důsledky negativními (je lepší, když bude trpět/ zemře jedna bytost s morálně relevantními vlastnostmi, než aby jich trpělo/zemřelo více), deontologické teorie ho budou považovat za nepřijatelné, neboť bytostem s morálně relevantními vlastnostmi přiznávají určitá práva, která by byla narušena, pokud by z nich někdo učinil prostředek výzkumu (namísto toho by mohly navrhnout například alternativní výzkumné metody, při nichž nikdo trpět nebude). Autoři, kteří jsou přesvědčeni, že v určitých situacích je působení bolesti ospravedlnitelné, přitom nemusí být vůči lidskému nebo zvířecímu strádání neteční. Jedním z nich je například Peter Singer. Tento australský filosof tvrdí, že zájem vyhnout se utrpení mají lidé i ostatní zvířata a srovnatelným zájmům všech sentientních bytostí bychom měli věnovat stejnou pozornost. Kritérium sentience tedy přijímá, jakožto utilitarista ale odmítá představu, že by jedinci (lidé i ostatní zvířata) disponovali nějakými právy, včetně práva na život. Jediným kritériem, podle něhož lze rozhodnout, zda je nějaká činnost správná či špatná, je podle něj princip maximalizace užitku, který ospravedlňuje, pokud v zájmu celkového blaha dojde k obětování menšího počtu sentientních bytostí. To je ovšem závěr, s kterým by například Tom Regan nesouhlasil, přestože kritérium sentience také přijímá. Neklade na něj sice takový důraz jako Singer, ale schopnost zažívat příjemné a nepříjemné stavy chápe jako jedno z důležitých kritérií, díky kterým má bytost svou vlastní, vnitřní hodnotu. Regan jakožto deontolog zastává názor, že lidé i ostatní zvířata mají na základě své vnitřní hodnoty také nějaká práva, včetně práva na život. Proto k nim morální aktéři nemohou přistupovat jako k něčemu, co lze pro blaho druhých obětovat, ale mají povinnost k nim přistupovat jako k někomu, kdo si zaslouží respekt.

Přestože tedy Singer i Regan zastávají stejný názor, že morální komunita by měla zahrnovat i mimolidské bytosti, každý z nich dochází ke zcela odlišným závěrům ohledně toho, jak by se ke členům této komunity mělo přistupovat. Je to dáno tím, že kritérium morálního statusu sice vymezuje rozsah morální komunity,

samo o sobě ale nemůže generovat žádné normativní principy. To umožňuje až jeho spojení s konkrétní normativní teorií. A jak jsme viděli, kritérium sentience je v souladu jak s utilitaristickými, tak s deontologickými teoriemi.⁴⁶³ Zbývá tedy zhodnotit, která z těchto teorií nabízí přesvědčivější argumenty a přijatelnější normativní závěry. Oběma přístupům, tedy jak utilitaristickému (viz kapitola 7), tak deontologickému (viz kapitola 8), ke kterému budu řadit i revidovanou verzi kontraktualismu (viz kapitola 9), věnuji zbytek své práce.

Bez ohledu na to, s kterou normativní teorií nakonec kritérium sentience spojíme, lze říct na závěr této kapitoly následující: pokud souhlasíme se základním myšlenkovým východiskem, že je nemorální působit zbytečně bolest, lze předpokládat, že budeme souhlasit také s tím, že sentience je dostatečnou vlastností pro připsání morálního statusu, ať už lidem, nebo jiným zvířatům.⁴⁶⁴ Toto tvrzení není nijak kontroverzní. Naopak, nesouhlasit s ním by znamenalo tvrdit, že na zbytečném působení bolesti není nic nemorálního (ať už je působena lidem nebo ostatním zvířatům) – což je postoj, s kterým by většina z nás jistě nesouhlasila. A zdá se, že s ním nesouhlasí ani zákonodárci po celém světě, kteří v posledních letech zvířata přestávají klasifikovat jako věci v právním smyslu a více či méně začínají uznávat, že jde o vnímající tvory, kterým by neměla být bezdůvodně působena bolest. K této důležité změně došlo přijetím nového občanského zákoníku i v Česku:⁴⁶⁵ zatímco § 489 za věc v právním smyslu označuje „vše, co je rozdílné od

⁴⁶³ Chce-li utilitarista rozhodnout, jaké jednání bude mít nejlepší důsledky, musí do výpočtu přinést a ztrát zahrnut utrpení (újmu) všech bytostí, kterých se toto jednání dotkne; pro deontologa, který věří, že určité bytosti mají práva neredukovatelná na jakýkoli výpočet přínosů a ztrát, se žádná povinnost nezdá základnější, než povinnost zdržet se působení záměrné a bezdůvodné újmy těmto bytostem.

⁴⁶⁴ Zajímavý problém by v této souvislosti mohla představovat vrozená necitlivost na bolest. Tento problém by šel formulovat následovně: „Pokud lidé (případně ostatní zvířata) nejsou v důsledku kongenitální analgezie schopni cítit fyzickou bolest, znamená to, že jim na základě kritéria sentience nemůže být morální status přiznán?“ Odpověď zní ovšem záporně. Sentience neoznačuje pouze schopnost organismu cítit a vnímat bolest, ale mít určitý druh subjektivních zkušeností, mezi které bolest sice patří, a přestože je důležitou zkušeností, není jedinou zkušeností, kterou mohou sentientní bytosti mít. Pokud tedy bytost není schopna cítit bolest, ale jinak je při vědomí a je schopna prožívat jiné subjektivní stavy, jako například psychické utrpení, ale třeba i radost nebo potěšení, pak je sentientní stejně jako jiné bytosti při vědomí. Bylo by absurdní tvrdit, že bytost musí být schopna všech druhů negativních i pozitivních zkušeností, aby měla morální status. V takovém případě by museli být z morální komunity vyloučeni i ti, kteří sice bolest cítí, ale nejsou schopni se například radovat.

⁴⁶⁵ Zákon č. 89/2012 Sb., občanský zákoník. In: Sbírka zákonů České republiky. *Ministerstvo vnitra České republiky* [online]. [cit. 2023-03-20]. Dostupné z: <https://aplikace.mvcr.cz/sbirka-zakonu/>

osoby a slouží potřebě lidí," podle § 494 má zvíře „zvláštní význam a hodnotu již jako smysly nadaný živý tvor," přičemž „není věcí a ustanovení o věcech se na živé zvíře použijí obdobně jen v rozsahu, ve kterém to neodporuje jeho povaze."⁴⁶⁶ Český zákon na ochranu zvířat proti týrání zvíře dokonce výslovně definuje jako sentientní bytost, tedy jako tvora schopného pociťovat bolest a utrpení:

„Účelem zákona je chránit zvířata, jež jsou živými tvory schopnými pociťovat bolest a utrpení, před týráním, poškozováním jejich zdraví a jejich usmrcením bez důvodu, pokud byly způsobeny, byť i z nedbalosti, člověkem."⁴⁶⁷

Na první pohled zde můžeme sledovat etický posun ve vztahu lidí k ostatním vnímajícím tvorům, při bližším pohledu ale vidíme, že současná legislativa je pro skutečnou ochranu vnímajících bytostí stále nedostatečná a v jistém ohledu i „schizofrenní“, pokud jeden a ten samý zákon uznává, že zvíře je schopno pociťovat bolest a utrpení, ale zároveň na něm umožňuje provádět bolestivé a smrtící experimenty.⁴⁶⁸ Je to podobné, jako by zákon na ochranu dětí zároveň umožňoval například dětskou práci v dolech. Domnívám se, že bychom ho nejspíše nepovažovali za zákon, který by děti skutečně ochraňoval. Důvody, proč podobné zákony o dětské práci neexistují, stejně jako důvody, proč je legislativní ochrana dětí daleko propracovanější než ochrana zvířat, jsou naprosto zřejmé. Pro sféru práva zvířata dlouhou dobu v podstatě „neexistovala“. Právo chránilo pouze lidské bytosti

⁴⁶⁶ Věta „živé zvíře není věcí a ustanovení o věcech se na živé zvíře použijí obdobně jen v rozsahu, ve kterém to neodporuje jeho povaze," znamená, že zvíře nadále bude moci být například vlastněno, prodáváno nebo darováno, ale pouze pokud to nebude odporovat jeho povaze jako smysly nadaného živého tvora. Ustanovení občanského zákoníku o věcech tedy nebude možno na zvíře použít, zejména pokud by to působilo zvířeti bolest či utrpení (fyzické i psychické).

⁴⁶⁷ Zákon č. 246/1992 Sb., na ochranu zvířat proti týrání (§ 1). In: Sběrka zákonů České republiky. *Ministerstvo vnitra České republiky* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://aplikace.mvcr.cz/sbirka-zakonu/>

⁴⁶⁸ Zde by někdo mohl namítnout, že zákon na ochranu zvířat proti týrání není „schizofrenní“, ale že je zcela v souladu s utilitaristickou etikou: zvíře sice definuje jako sentientní bytost, ale bolestivý pokus na něm považuje za přijatelný, protože pozitivní důsledky takového výzkumu převáží nad důsledky negativními. Ovšem není tomu tak. A to především proto, že většina pokusů, které tento zákon na zvířatech umožňuje provádět, takové pozitivní důsledky nemá. „Nacházíme se v alarmující situaci, kdy se na milionech zvířat páchá strašlivé utrpení za účely, které jsou z jakéhokoli nestranného pohledu naprosto nedostačující k tomu, aby toto utrpení omluvily. Až přestaneme všechny tyto experimenty provádět, budeme mít dostatek času na diskuse o tom, co s těmi, o kterých se tvrdí, že jsou pro život nezbytné nebo zabraňují ještě většímu utrpení," píše utilitarista Peter Singer.

a pokud nějak myslelo i na jiná zvířata, tak pouze jako na věci ve smyslu majetku lidí. Šlo tedy pouze o ochranu vlastníka a jeho práva, nikoli o zájmy samotného zvířete.

Dnes již víme, že ostatní zvířata nejsou věcmi, ale sentientními bytostmi, jež mají své vlastní zájmy a cítí fyzickou i psychickou bolest, mají strach či trpí, když jsou drženy v zajetí nebo když jsou vystaveny hladovění, sociální izolaci, fyzickému omezování či bolestivým situacím, z nichž není úniku.⁴⁶⁹ Nelze se však spoléhat na to, že právo bude pružně reagovat na objevy a poznatky přírodních věd o zvířatech a jejich životě,⁴⁷⁰ vezmeme-li v úvahu, že to byla právě legislativa, která zejména v posledních padesáti letech umožnila, aby se zásadním způsobem zhoršily životní podmínky některých člověkem chovaných zvířat, především těch takzvaně hospodářských a pokusných. Aby objevy a poznatky, jež jsou morálně relevantní, do práva skutečně pronikly, musí nejdříve způsobit změnu ve vývoji společnosti, včetně vývoje jejího převažujícího hodnotového náhledu. To je úkol filosofie a etiky.

6.7 | ZÁVĚR

Všechny bytosti se schopností zakoušet bolest mají na základě této své schopnosti zájem netrpět. A nechceme-li tvrdit, že na záměrném a bezdůvodném působení bolesti není nic špatného, lze předpokládat, že budeme souhlasit s tím, že sentience je postačujícím kritériem morálního statusu. V této kapitole jsem se zaměřil na zodpovězení otázky, které bytosti můžeme považovat za sentientní. Nejprve jsem vymezil sentienci jako schopnost mít určitý druh subjektivních zkušeností a poté jsem se zaměřil na podmínky, za kterých k těmto zkušenostem může docházet. Představil jsem základní koncepty vědomí, problematiku subjektivního charakteru vědomých zkušeností a problém jiných myslí, včetně jeho řešení. Zpochybnil jsem přílišnou skepsi Petera Harrisona o možnostech našeho poznání, jež sama o sobě není platnou omluvou pro působení bolesti, stejně jako jsem vyvrátil věrohodnost

⁴⁶⁹ BEKOFF, Marc. *Na zvířatech záleží: biolog vysvětluje, proč zacházet se zvířaty s respektem a soucitem*. Op. cit., s. 84.

⁴⁷⁰ Přestože je po určité době může začít reflektovat.

hypotézy Petera Carrutherse o nevědomé bolesti zvířat. Zaměřil jsem se naopak na neuroanatomická a behaviorální kritéria, na základě kterých jsem posuzoval vědecké důkazy sentience u savců, ptáků, plazů, obojživelníků, ryb, hlavonožců a členovců. Po vymezení rozsahu morální komunity jsem se věnoval otázce, jakou roli hraje kritérium sentience v normativních teoriích. Dospěl jsem k závěru, že toto kritérium splňuje obě formální podmínky kritéria morálního statusu (je empiricky ověřitelné a zároveň morálně relevantní), je v souladu s morálními intuicemi a je kompatibilní s normativními teoriemi. Tím jsem završil obhajobu třetí teze, že **sentience je přijatelné kritérium morálního statusu.**

DRUHÁ ČÁST

KRITÉRIUM SENTIENCE V PREFERENČNÍM UTILITARISMU PETERA SINGERA

Zbytek mé práce věnuji normativním teoriím, které s kritériem sentience pracují a do morální komunity zahrnují všechny bytosti schopné cítit a vnímat. První z nich je preferenční utilitarismus, jehož autor, australský filosof Peter Singer, bývá považován za duchovního otce moderního hnutí za práva zvířat. Zrod tohoto hnutí bývá datován k vydání jeho knihy *Osvobození zvířat* z roku 1975, a to i přesto, že Singer v ní ani náznakem nevolá po uznání morálních práv zvířat, které by vedlo k uznání jejich práv v legislativě. A nevolá po něm ani v žádné jiné publikaci. Jako utilitarista totiž neuznává žádná práva (lidská ani zvířecí). Důvod je celkem prostý: správné jednání je podle utilitaristů takové, které maximalizuje celkový užitek; a morální práva jedinců by jeho realizaci mohla stát v cestě. To ovšem neznamená, že Singer zvířata (stejně jako lidské bytosti) do praktických etických rozvah nezahrnuje. Naopak, sentienci považuje za postačující podmínku pro vstup do morální komunity, která ve shodě s tímto kritériem obsahuje širokou škálu nejrůznějších druhů vnímajících bytostí. Každý tvor, který je schopen cítit a vnímat, má podle Singera nějaké zájmy (absolutně minimálním zájmem je přitom zájem vyhnout se bolesti), a neexistuje žádný morálně ospravedlnitelný způsob, jak ho ze sféry morálky vyloučit. V této kapitole představím hlavní aspekty Singerovy etické teorie, jako jsou princip rovného zvažování zájmů nebo princip stratifikace morální komunity, stejně jako námitky vůči ní i vůči utilitarismu obecně. Na závěr se budu věnovat otázce její přijatelnosti.

7.1

KLASICKÝ UTILITARISMUS A DEFINICE UŽITKU

Singerova normativní teorie patří do velké rodiny konsekvencialistických teorií filosofů Jeremy Benthama, Johna Stuarta Milla a Henryho Sidgwicka, označovaných jako utilitarismus. Jejich společným jmenovatelem je způsob, jakým správnost či nesprávnost lidského jednání hodnotí. Za relevantní totiž nepovažují intence, ale pouze konsekvence. Jednání samo o sobě podle utilitaristů nelze hodnotit, aniž by se při tom nehledělo na důsledky, které přineslo, nebo které lze očekávat, že přinese. V kritériích, podle kterých se má správnost důsledků posuzovat, se mohou různé formy utilitarismu lišit. Všechny si však zachovávají tři hlavní složky, jimiž jsou 1) definice užitku; 2) požadavek tento užitek maximalizovat, ať už je definován jakkoli; a 3) požadavek nestrannosti, podle kterého se užitek každého musí započítávat stejným způsobem.

Bentham, zakladatel utilitarismu, definuje užitek požitkářsky, jako pocit nebo zkušenost potěšení a zároveň jako nepřítomnost bolesti či utrpení. Správné jednání je podle něj takové, jehož důsledkem je maximalizace potěšení a minimalizace utrpení co největšího počtu bytostí, kterým může být ublíženo. Bentham je tak zřejmě první, kdo již v osmnáctém století vyslovuje myšlenku, že by se za členy morální komunity měly považovat všechny bytosti, jež jsou schopné cítit a vnímat, včetně ostatních zvířat.⁴⁷¹ Morálně relevantní otázkou podle něj totiž není, zda dokážou myslet nebo zda dokážou mluvit, ale zda jsou schopna trpět.⁴⁷² Ačkoli toto hédonistické pojetí utilitarismu vyhovuje kritériu sentience, nedokáže čelit několika zásadním námitkám. Jedna z nich vychází ze skutečnosti, že ne každému (lidskému jedinci) musí jít pouze o potěšení a osvobození se od bolesti. Někteří lidé tráví čas způsoby, které jsou zjevně méně příjemné, ale které považují za smysluplnější. Někdo může mít například zájem napsat dobrou knihu, být dobrým sportovcem nebo se odnaučit kouřit, i když ví, že mu kouření přináší určité potěšení.⁴⁷³

⁴⁷¹ Sweet, William (n.d.). „[Bentham, Jeremy](#)“. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved 11 June 2018.

⁴⁷² BENTHAM, Jeremy. *An introduction to the principles of morals and legislation*. Mineola: Dover Publications, 2012, s. 872.

⁴⁷³ Srov. ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 35.

Anglický filosof Mill, Benthamův žák a další z představitelů klasického utilitarismu, se této námitce snaží vyhovět tím, že od sebe odlišuje „nižší“ (tělesné) potěšení od „vyššího“ (intelektuálního), přičemž tvrdí, že lidé, kteří zažili oba druhy potěšení, budou vždy preferovat to vyšší. Ani toto pojetí však nedokáže čelit skutečnosti, že někteří lidé dávají přednost jídlu, pití a milování před sofistickým intelektuálním nebo kreativním úsilím a není pravda, že by nikdy nebyli tak šťastní jako ti, kteří preferují umění, poezii nebo filosofii. Za definitivní vyvrácení hédonismu je pak mnohými filosofy považován myšlenkový experiment Roberta Nozicka, ve kterém představuje takzvaný zkušenostní stroj:⁴⁷⁴

Zkušenostní stroj. Dejme tomu, že existuje stroj na zážitky, který by vám poskytl jakoukoli zkušenost, kterou si přejete. Špičky z oboru neuropsychologie by mohli stimulovat váš mozek tak, abyste si mysleli, že píšete skvělý román, navazujete přátelství nebo čtete zajímavou knihu. Celou dobu byste se přitom vznášeli v nádrži s elektrodami připojenými k mozku. Měli byste se nechat k takovému stroji připojit na celý život a nechat si předem naprogramovat všechny zážitky a zkušenosti?

Nozick předpokládá, že odpověď většiny z nás by byla zřejmě negativní. Určité věci chceme totiž skutečně dělat a nestačí nám pouze prožívat to, že je děláme.⁴⁷⁵ Singer si je problémů spojených s hédonismem i klasickou definicí užitku dobře vědom. Namísto *uspokojování potěšení* proto definuje užitek jako *naplňování preferencí*, které mohou být chápány velice široce. To umožňuje dobro jednotlivců určovat jejich vlastními hodnotami spíše než neosobním zvažováním kvality a kvantity jejich potěšení.⁴⁷⁶ Zatímco tedy klasická hedonistická forma utilitarismu hodnotí jednání podle tendence maximalizovat slast nebo minimalizovat bolest, Singerův preferenční utilitarismus hodnotí jednání podle míry, do které je v souladu s preferencemi všech tvorů ovlivněných tímto jednáním či jeho dopady.

⁴⁷⁴ NOZICK, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. London: Blackwell, 2001, s. 42-45.

⁴⁷⁵ Zastánci hédonismu by samozřejmě mohli předložit řadu argumentů, kterými by se mohli snažit Nozickův závěr zpochybnit. Pro účely této práce však nejsou podstatné.

⁴⁷⁶ WARREN, Mary Anne. *Moral status: obligations to persons and other living things*. Op. cit., s. 64-65.

7.2

PRINCIP ROVNÉHO ZVAŽOVÁNÍ ZÁJMŮ

Skutečně etický život začíná podle Singera v okamžiku, kdy opustíme své vlastní hledisko a přestaneme upřednostňovat své vlastní preference – v okamžiku, kdy překročíme „já“ a „ty“ a začneme na sebe a ostatní pohlížet z univerzálního hlediska nezaujatého diváka, který rovným způsobem zvažuje všechny odpovídající zájmy, bez ohledu na to, komu patří.⁴⁷⁷ Tento princip vychází jak z utilitaristického požadavku nestrannosti morálních aktérů, tak z obecně přijímaného kritéria rovnosti, podle kterého je nepřijatelné snižovat něčí preference na základě jeho rasy, pohlaví nebo inteligence. Rovnost přitom Singer nechápe jako popis určitého stavu – fakticky si nejsme rovni, lišíme se původem, schopnostmi, dosaženým vzděláním či společenským postavením⁴⁷⁸ – ale jako preskripce, základní etický princip, podle kterého je třeba brát v úvahu zájmy všech dotčených bytostí, ať už jsou jakékoli, a dát jim stejnou váhu, jsou-li srovnatelné. „Rovnost tudíž nelze chápat jako rovnost lidských bytostí, ale jako rovnost zájmů,“⁴⁷⁹ vysvětluje David Černý. Právě v tom spočívá skutečná rovnost a nestrannost – na misky vah vstupují pouze preference a nikoli další charakteristiky bytostí, které jsou jejími nositeli. Váhy se poté naklánějí na tu stranu, kde je zájem silnější či kde více zájmů společně převáží menší počet obdobných zájmů, aniž by se přitom hledělo na to, o čí zájmy se jedná.⁴⁸⁰

Pokud bychom tedy zvažovali zájem bytosti X přestat cítit bolest, morálním důvodem pro zmírnění její bolesti by byla bolest jako taková, nikoli skutečnost, že ji pociťuje zrovna bytost X. Pokud by ale bolest bytosti Y byla více nežádoucí (bolestivější, vážnější, intenzivnější a tak podobně) než bolest bytosti X, pak bychom se podle principu rovného zvažování zájmů měli rozhodnout ulevit od bolesti bytosti Y. Avšak morálním důvodem pro zmírnění její bolesti by byla opět pouze

⁴⁷⁷ Měli bychom odhlédnout od nositelů preferencí, a volit tak, aby byl výsledek jednání po srovnání všech dotčených preferencí co nejlepší, i kdyby to znamenalo, že budou naše preference (případě preference našich blízkých) částečně neuspokojeny.

⁴⁷⁸ ČERNÝ, David. Euthanasie a etika – Preferenční utilitarismus Petra Singera. *Časopis zdravotnického práva a bioetiky* [online]. 2012, 2(3) [cit. 2019-11-04]. Dostupné z: <http://medlawjournal.ilaw.cas.cz/index.php/medlawjournal/article/view/36>

⁴⁷⁹ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 150.

⁴⁸⁰ SINGER, Peter. *Practical ethics*. Op. cit., s. 20-21.

povaha bolesti Y , nikoli charakteristické rysy bytosti Y . Pro názornější ilustraci zvažme následující scénář.

Dvě dávky morfia. Jsme zdravotník zasahující u dopravní nehody. V péči máme dvě osoby (Jiřího a Janu) a jen dvě dávky morfia (každá dávka má hodnotu $+10$). Jiří má rozdrčenou nohu a velké bolesti (vyčísleme tuto bolest hodnotou -30). Jana má oproti němu pouze povrchová zranění a pociťuje jen slabou bolest (vyčísleme tuto bolest hodnotou -10). Princip rovného zvažování zájmů nám neříká, abychom dali každému z nich jednu dávku morfia. Kdybychom tak učinili, Jana by sice již žádnou bolest necítila (0), bolest Jiřího by však byla stále nesnesitelná (-20). Podle principu rovného zvažování zájmů bychom měli vzít v úvahu zájmy obou pacientů a dát jim stejnou váhu, jsou-li srovnatelné. Bolest Jiřího je však několikanásobně větší než bolest Jany, tudíž má i několikanásobně větší zájem na jejím ukončení (jejich zájmy tedy nejsou srovnatelné). Bez ohledu na to, jaký vztah k Janě máme (může být naší ženou nebo matkou) nebo jaké postavení ve společnosti zaujímá (může být známou samaritánkou nebo prezidentkou republiky), zájem Jiřího musíme vyhodnotit jako silnější a obě dávky morfia dát jemu. Tím dosáhneme situace, kdy Jana bude cítit stále stejnou bolest (-10), bolest Jiřího se ale zmírní a bude s bolestí Jany srovnatelná (-10).

Požadavek nestrannosti, podle kterého by nás v etické rozvaze měly zajímat pouze preference a nikoli to, komu patří, otevírá brány morální komunity i příslušníkům jiných biologických druhů, u nichž lze – byť v minimálním smyslu – o nějakých preferencích hovořit.⁴⁸¹ V minimálním smyslu proto, že absolutně minimální preferencí může být pouhý zájem vyhnout se bolesti.⁴⁸²

„Bylo by nesmyslné říkat, že není v zájmu kamene, aby ho dítě odkoplo z cesty. Kámen nemá zájmy, protože nemůže trpět. Nic nezpůsobí změnu v jeho blahu. Naproti tomu myš má zájem, aby nebyla odkopnuta z cesty, protože bude trpět, jestliže se tak stane.“⁴⁸³

Morálně relevantní rozdíl mezi kamenem (který není členem morální komunity) a myší (která členem morální komunity je) přitom nespočívá v tom, že myš je živá

⁴⁸¹ ČERNÝ, David. *Euthanasie a etika – Preferenční utilitarismus Petra Singera*. Op. cit.

⁴⁸² SINGER, Peter. *Osvobození zvířat*. Op. cit, str. 23

⁴⁸³ SINGER, Peter. *Practical ethics*. Op. cit, s. 50.

bytost a kámen věc neživá. Fakt, že je tvor z biologického hlediska živý, není pro Singera – na rozdíl od Alberta Schweitzera – morálně relevantní. Nejsou to ani rozumové schopnosti myši. Podstatným rozdílem je přítomnost vědomí, které Singer definuje jako stav, jehož minimálním projevem je sentience, tedy schopnost zakoušet bolest a slast. *X* má vědomí, pokud je *X* možné přisoudit alespoň dva základní mentální stavy: prožitek bolesti a prožitek slasti. A protože myš je schopna zakoušet bolest, můžeme předpokládat, že mezi její zájmy nepochybně patří i zájem nezakoušet zbytečně bolest (mezi bytosti s vědomím můžeme s naprostou jistotou počítat všechny savce, včetně myši – viz podkapitola 6.5).⁴⁸⁴

Mají-li tedy na misky vah vstupovat pouze preference a nikoli další charakteristiky bytostí, které jsou jejími nositeli, musíme vzít v potaz preference všech bytostí, kterých se naše zamýšlené jednání dotkne, zahrnout je do etické rozvahy a volit takový sled činností, jejichž důsledkem bude naplnění preferencí co největšího počtu zúčastněných stran – bez ohledu na to, zda jsou jejich nositeli lidské bytosti nebo jiná zvířata. Druhovú příslušnost je v etické rozvaze přímo morálně irelevantní (zájem psa netrpět je rovnocenný s odpovídajícím zájmem člověka), podstatné jsou pouze preference zúčastněných stran, a to, zda jedna převáží druhou. Porovnejme následující dva scénáře, zvažující bolestivé pokusy na zvířeti.

„Uvažujme např. laboratorní myš: jedná se o živočicha schopného zakoušet bolest a slast, a proto mezi její preference nepochybně patří i preference nezakoušet zbytečně bolest. Pokud na jednu misku váhy utilitaristické rozvahy vložíme preferenci myši a na stranu druhou touhu žen po bezpečných a na živočiších testovaných kosmetických přípravcích, potom se může jazýček vah naklonit ve prospěch preference myši nezakoušet bolest, a tudíž nepodstupovat trýznivé dermatologické testy v laboratořích kosmetických firem. Jestliže však na druhou misku vah položíme preferenci lidských jedinců prožít život prostý určité choroby a pokud boj proti této chorobě vyžaduje bolestivé pokusy na laboratorních myších, potom se jazýček váhy může snadno naklonit v neprospěch myši a výsledkem bude, že provádění experimentů bude vyhodnoceno jako eticky přípustné.“⁴⁸⁵

⁴⁸⁴ DEGRAZIA, David. *Sentience and Consciousness as Bases for Attributing Interests and Moral Status: Considering the Evidence and Speculating Slightly Beyond*. Op. cit.

⁴⁸⁵ ČERNÝ, David. *Euthanasie a etika – Preferenční utilitarismus Petra Singera*. Op. cit.

Singerův preferenční utilitarismus tedy kritériu sentience vyhovuje. Přímý morální status připisuje všem bytostem s vědomím, jehož minimálním projevem je schopnost cítit a vnímat.⁴⁸⁶ Morální status však interpretuje pouze jako „vstupenku“ do etické rozvahy, která členům morální komunity zaručuje jen to, že jejich zájmy budou zohledněny, nezaručuje jim, že k nim bude přistupováno vždy stejně jako k ostatním členům morální komunity – dokonce jim nezaručuje ani to, že z této rozvahy takzvaně vyvážnou živí. Singer jakožto utilitarista totiž odmítá představu, že by jedinci (ať už lidské bytosti či zvířata) disponovali něčím takovým, jako jsou nezczitelná práva, včetně práva zcela zásadního, jímž je právo na život. Jediné „právo“, které členům morální komunity přiznává, je „právo“ na rovné zvážení jejich srovnatelných zájmů. Toto „právo“ však chrání zájmy vnímajících jedinců pouze do té doby, dokud to maximalizuje celkový užitek.⁴⁸⁷ Poté je nejen možné, ale dokonce i správné, pokud jsou – opět ve jménu maximalizace celkového užitku – obětováni. S tímto požadavkem maximalizace užitku ve smyslu naplnění preferencí souvisí následující námitka.

NÁMITKA ODDĚLENOSTI

Jako jedinci musíme ve svých životech občas podniknout nepříjemné kroky, aby se maximalizovala naše celková pohoda – například návštěva zubaře je i přes bezprostřední nepříjemnost prozíravá, neboť tím pomáháme odvrátit větší újmu našemu budoucímu já. Utilitarismus jde však ještě o krok dále a za účelem maximalizace celkového užitku agreguje ztráty a přínosy mezi životy různých bytostí (lidí i zvířat). Proto je podle utilitaristů možné některým jednotlivcům způsobit škodu, pokud to přinese větší blaho nebo zabrání větším škodám jiných. Tento přístup vede některé kritiky konsekvencialistických teorií k – dle mého názoru oprávněnému – tvrzení, že „utilitarismus nebere vážně rozdíly mezi lidmi“⁴⁸⁸ (a Singerův preferenční utilitarismus ani mezi lidmi a ostatními zvířaty).

⁴⁸⁶ 1) Princip rovného zvažování zájmů se vztahuje na zájmy všech sentientních bytostí, které mohou důsledky našich činností zasáhnout; a 2) sentientní bytosti jsou zároveň jedinými bytostmi, na které se princip rovného zvažování zájmů vztahuje – jen o nich totiž můžeme tvrdit, že nějaké zájmy mají (a zároveň je mají všechny).

⁴⁸⁷ WARREN, Mary Anne. *Moral status: obligations to persons and other living things*. Op. cit., s. 66.

⁴⁸⁸ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., 29.

Jejich námitku lze shrnout následujícím způsobem:

1. Můžeme-li převést určité množství blaha z jedince **A** na jedince **B** tak, že přínosy pro jedince **B** převáží ztráty jedince **A**, pak je to pro utilitarismus nejen přijatelná, ale dokonce nutná a morálně správná věc; avšak
2. jedinec **A**, který přišel o část svého blaha, by mohl správně namítat, že
 - a) utilitarismus mu neposkytuje naprosto žádnou kompenzaci („Ze své oběti nezíská žádné převažující dobro,“⁴⁸⁹ jak tvrdí Robert Nozick); a dokonce ani
 - b) neuznává jeho ztrátu, čímž porušuje takzvaný princip oddělenosti, neboť se dívá pouze na stav celkového blaha a ignoruje přínosy a ztráty jednotlivých lidí.⁴⁹⁰

Zvažme nejprve příklad, ve kterém utilitarismus porušuje princip oddělenosti za účelem minimalizace bolesti. Představme si, že máme k dispozici pouze jednu – za to ale velkou – dávku bolest tišícího léku (pro ilustraci tohoto příkladu můžeme hodnotu jeho účinku stanovit na +40) a pět pacientů, z nichž čtyři trpí celkem snesitelnou bolestí (každý z nich trpí bolestí s hodnotou -10), ale pátý trpí bolestí přímo mučivou (tuto bolest vyčísleme hodnotou -30). Podle Singera bychom měli zvážit zájmy všech zúčastněných stran (pěti pacientů) a vzhledem k tomu, že čtyři snesitelné bolesti vzaté dohromady převáží nesnesitelnou bolest pátého (a lék postačí na utišení bolesti těchto čtyř pacientů), měli bychom utišit snesitelnou bolest čtyř pacientů namísto jedné nesnesitelné.⁴⁹¹ Sečtením jejich snesitelných bolestí jsme totiž dostali takovou bolest (-40), která je nesnesitelnější než bolest čtvrtého (-30). Tento závěr je samozřejmě zcela v rozporu s našimi intuicemi, které nám říkají, že bychom měli rozhodovat s ohledem na utrpení toho, kdo trpí nejvíce. Bolest je totiž něco zcela individuálního a soukromého, a „jakkoli se mohu snažit vcítit nebo soucítit s vaší bolestí, nikdy nemohu cítit stejnou bolest,“⁴⁹² kritizuje porušování principu oddělenosti Richard Ryder. V podkapitole 7.4 však uvidíme, že Singera

⁴⁸⁹ NOZICK, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. Op. cit., s. 33.

⁴⁹⁰ RAPELI, Samps. *Practical Utilitarianism and the separateness of persons objection* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://studenttheses.universiteitleiden.nl/access/item%3A2661276/view>

⁴⁹¹ Srov. ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 171-172.

⁴⁹² RYDER, Richard. Painism: some moral rules for the civilized experimenter. *Cambridge quarterly of healthcare ethics: CQ: the international journal of healthcare ethics committees*. 1999, 8(1), s. 37.

naše morální intuice naprosto nezajímají.

Nyní zvažme příklad, ve kterém utilitarismus porušuje princip oddělenosti za účelem maximalizace užitku.

Křesťané a lvi. Jste starořímský úředník zodpovědný za zábavu v Koloseu. Lidé už nebaví závody vozů, atletika, a dokonce ani gladiátorské soutěže. Největší radost by jim udělalo, kdyby viděli malou skupinku křesťanů, kterou zaživa sežerou hladoví lvi. Utilitarismus říká, že byste měli předhodit křesťany lvům, protože jejich utrpení vyváží potěšení mnoha tisíc diváků.⁴⁹³

Přijatelnost závěru, že potěšení mnoha tisíc lidí ospravedlní utrpení malé skupiny osob, je opět zcela závislá na tom, zda jsme ochotni přijmout utilitaristickou možnost sčítání výhod a ztrát mezi jednotlivými bytostmi. Nejsme-li ochotni tuto možnost přijmout, nemusíme přijímat ani utilitaristickou představu, že existuje nějaká superbytost, která by zažívala potěšení všech diváků v Koloseu a zároveň utrpení skupinky křesťanů trhaných lvy.⁴⁹⁴ Můžeme naopak tvrdit, a budeme mít pravdu, že každý jedinec – přestože může ve stejné situaci zažívat velmi podobné pocity jako ti, s kterými tuto situaci sdílí – své utrpení a potěšení nakonec prožívá zcela individuálně a odděleně od ostatních, proto není možné jeho utrpení a potěšení sčítat nebo odečítat od zážitků druhých. Jak tvrdí Ryder: „Mezi jednotlivci existuje bariéra, kterou vědomí nemůže projít.“⁴⁹⁵ Utrpení křesťanů tudíž nemůže vyvážit potěšení diváků – nikdo z jednotlivých diváků na tom nebude hůře, pokud se nepobaví pohledem na křesťany trhanými lvy, než by na tom byl jeden jediný křesťan, pokud by se tak stalo.

Ačkoli je výše zmíněný příklad s koloseem standardní námitkou proti klasickému utilitarismu, je třeba říct, že Singer by zřejmě nesouhlasil s tím, že utrpení menšího počtu osob vyváží potěšení většího počtu osob. Můžeme předpokládat, že do etické rozvahy by zahrnul zájmy všech zúčastněných stran (mnoha tisíc diváků, malé skupinky křesťanů a lvů) a podle principu rovného

⁴⁹³ MULGAN, Tim. *Understanding Utilitarianism*. Op. cit., s. 65.

⁴⁹⁴ Případně představu, že existují dvě superbytosti, které stojí proti sobě a jedna zažívá potěšení diváků, zatímco druhá zažívá utrpení skupinky křesťanů.

⁴⁹⁵ RYDER, Richard. *Painism: some moral rules for the civilized experimenter*. Op. cit., s. 37.

zvažování zájmů by rozhodl takový druh zábavy nepřipustit, neboť preference osob nezemřít krutou a bolestivou smrtí má podstatně větší váhu než zájem diváků se pobavit – bez ohledu na jejich počet. Nic to však nemění na skutečnosti, že s podobným konceptem superbytosti, porušujícím princip oddělenosti, pracuje i on. Protože ale užitek nedefinuje hédonisticky jako *zkušenost potěšení*, ale jako *naplňování preferencí*, jeho superbytosť v sobě namísto agregace potěšení a utrpení vícero bytostí agreguje naplnění a nenaplnění jejich zájmů. A teprve naplnění většího počtu preferencí pak v preferenčním utilitarismu ospravedlňuje nenaplnění menšího počtu zájmů. Důležitou roli přitom hraje váha zvažovaných preferencí. Odpověď na otázku, podle čeho Singer rozlišuje, které zájmy mají jakou váhu, podám v následující části.

7.3

STRATIFIKACE MORÁLNÍ KOMUNITY: OSOBY A POUZE-VĚDOMÉ-BYTOSTI

V páté kapitole jsme viděli, že mnoho autorů považuje lidské bytosti za exkluzivní nositele přímého morálního statusu. Zahrnout do morální komunity všechny lidské bytosti ve všech fázích vývoje, ale rezolutně z ní vyloučit všechny ostatní bytosti, přestože i ony nějaké zájmy mají, je však podle Singera neobhajitelnou formu diskriminace na základě morálně irelevantních biologických rozdílů (viz podkapitola 5.5).

Termín „lidská bytosť“ má podle Singera navíc dva různé významy. V první řadě jde o výraz s biologickým významem a můžeme jím označit pouze člověka jakožto příslušníka druhu *Homo sapiens*. Zda je bytosť příslušníkem tohoto – nebo jakéhokoli jiného – druhu, lze vědecky určit zkoumáním povahy chromozomů v buňkách živých organismů.⁴⁹⁶ V tomto smyslu je lidskou bytosť již embryo počaté z lidských spermií a vajíček, zdravý dospělý člověk stejně jako mentálně retardovaný jedinec, ale například i anencefalické dítě – tedy dítě, které v důsledku

⁴⁹⁶ Otázka, zda je plod lidskou bytosť, která se často objevuje v debatách o potratech a experimentech na embryích, proto naprosto postrádá smysl. Plod samozřejmě lidskou bytosť je, alespoň ve smyslu jeho náležení k druhu *Homo sapiens*.

poruchy tvorby neurální trubice nemá mozek.⁴⁹⁷ „Lidskou bytostí“ se ale někdy rozumí také lidská osoba charakterizovaná schopností vědomí sebe sama a rozumem, což implikuje i vnímání času a vlastní existence rozprostřené v čase. Jednoduše řečeno: osoba chápe sebe samu jako entitu odlišnou od ostatních a je si vědoma toho, že měla nějakou minulost, má přítomnost a bude mít i nějakou budoucnost.⁴⁹⁸

Přestože slovo „osoba“ bývá často používáno tak, jako by znamenalo totéž co „člověk“, tyto termíny podle Singera nejsou ekvivalentní a množina lidských bytostí není totožná s množinou osob.⁴⁹⁹ Existují totiž lidské bytosti, které osobami nejsou: embrya, plody, novorozenci, lidé v pokročilém stadiu neurodegenerativní choroby nebo lidé v kómatu či persistentním vegetativním stavu – všichni jsou nesporně příslušníky druhu *Homo sapiens*, ale žádný z nich si není vědom sám sebe, nemá smysl pro budoucnost nebo schopnost navazovat vztahy s ostatními. Kromě toho existují také bytosti, které osobami jsou, přestože nejsou lidmi: orangutani, šimpanzi, delfíni, kosatky, chobotnice, krávy, prasata, psi i kočky, ptáci z čeledi krkavcovitých a podle některých autorů všichni vyšší obratlovci nebo inteligentní formy mimozemského života, jestliže existují.⁵⁰⁰ O bytí a nebytí osobou tedy nerozhoduje druhová příslušnost, nýbrž schopnost racionálního sebeuvědomění, ať už je toto racionální vědomí sebe sama explicitně zjevné nebo pouze tušené.⁵⁰¹

Vzít život osobě, ať už náleží k jakémukoli druhu, bude pro preferenčního utilitaristu za normálních okolností horší, než vzít život nějaké jiné bytosti. V případě osob totiž existuje celá řada důležitých a významných preferencí týkajících se jejich budoucnosti, které vycházejí z faktu, že osoby jsou rozumem a vědomím sama sebe obdařené bytosti, jež se vnímají jako pokračující v čase: student se může těšit na promoci; politik může chtít uspět ve volbách; spisovatel

⁴⁹⁷ SINGER, Peter. *Practical ethics*. Op. cit., s. 71-73.

⁴⁹⁸ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 161.

⁴⁹⁹ SINGER, Peter. *Practical ethics*. Op. cit., s. 74.

⁵⁰⁰ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 161-162.

⁵⁰¹ V podpodkapitole 6.5.8 jsme viděli, že schopnost vědomí sebe sama je u některých druhů obtížně prokazatelná (ne každý tvor reaguje na svůj odraz v zrcadle, přestože může vykazovat jiné znaky sebeuvědomění). Pokud si však nemůžeme být jistí, zda si určitá bytost je vědoma sebe sama, pak by podle Singera tato pochybnost měla stačit k tomu, abychom s ní zacházeli tak, jako by osobou byla. SINGER, Peter. *Practical ethics*. Op. cit., s. 103, 119-120.

může doufat, že se mu podaří napsat bestseller. Jestliže usmrtíme osobu, všechny její budoucí preference přijdou vniveč, zaniknou společně s ní a nebudou se moci v budoucnu realizovat. A právě toto poškození budoucích preferencí a zabránění jejich realizace je podle Singera důvodem, proč je osoby nesprávné bez jejich souhlasu usmrcovat.⁵⁰²

Bytosti, které osobami (ještě, již) nejsou, nebo být nemůžou, ale vyhovují kritériu sentience, Singer nazývá pouze-vědomými-bytostmi (*merely conscious beings*).⁵⁰³ Do této kategorie spadají všechny vnímající bytosti, v jejichž případě má smysl hodnotit naše jednání vůči nim prostřednictvím etických pojmů (mají vědomí, jehož minimálním projevem je sentience, schopnost cítit a vnímat), ale nedochází u nich k racionálnímu sebeuvědomění. Patří mezi ně mnoho mimolidských zvířat, ale také třeba novorozenci nebo mentálně postižení jedinci lidského druhu. A protože tyto bytosti nejsou schopny chápat samy sebe jako jedinečné entity pokračující v čase, jejich preference se týkají pouze jejich bezprostřední přítomnosti: tíhnou ke slasti, vyhýbají se bolesti, podle Singera ale nemusíme brát v úvahu možnost, že by jim záleželo na pokračování v jejich vlastní existenci.⁵⁰⁴

Vzít život pouze-vědomé-bytosti, ať už náleží k jakémukoli druhu, proto nebude pro preferenčního utilitaristu za normálních okolností horší, než vzít život osobě. I přesto je ale podle Singera nesprávné je bezdůvodně usmrcovat, neboť mají hodnotné mentální stavy (různé stavy slasti), o které bychom je jejich usmrcením připravili. Smrt by znamenala konec všech jejich příjemných zážitků a skutečnost, že by v budoucnu zažívali potěšení (aniž o tom v současné chvíli ví), je důvodem

⁵⁰² Ibid., s. 76-81.

⁵⁰³ V českých překladech se lze setkat s výrazem „ne-osoba“, já budu ve své práci používat doslovný překlad „pouze-vědomá-bytost“, neboť výraz „ne-osoba“ nepovažuji za přesný. Můžeme jím totiž označit prakticky cokoli, co není osobou – včetně objektů, které žádné mentální stavy nemají a nesplňují proto definici „pouze vědomých bytostí“ (například strom, židli nebo mrak).

⁵⁰⁴ Skutečnost, že pouze-vědomé-bytosti nevnímají vlastní existenci rozprostřenou v čase, samozřejmě neznamená, že nemohou bojovat se situacemi, kdy jsou jejich životy v ohrožení: ryba (předpokládejme, že není osobou), která se snaží vymanit z háčku v tlamě, má zcela jistě preference zastavit stav věcí, které jí způsobují bolest a strach. Její boj s nebezpečím a bolestí ovšem nenaznačuje, že by byla schopna upřednostňovat svou vlastní budoucí existenci před neexistencí – žádnou představu o své budoucí existenci totiž nemá, tudíž ohledně ní nemůže mít ani žádné preference. Chce se „pouze“ zbavit bolesti. SINGER, Peter. *Practical ethics*. Op. cit., s. 80.

k tvrzení, že by bylo špatné je zabít (samozřejmě pouze tehdy, pokud věříme, že potěšení, které pravděpodobně zažívají, převažuje nad bolestí, kterou pravděpodobně budou trpět).⁵⁰⁵ Zvláštní výjimku však představují případy, ve kterých můžeme zajistit, aby pouze-vědomá-bytost byla usmrcena bezbolestně a její hodnotné stavy slasti místo ní (ve stejné nebo ještě větší míře) zažívala jiná pouze-vědomá-bytost. V takových případech podle Singera není špatné je zabíjet. Tomuto problému se budu důkladně věnovat v podpodkapitole 7.3.2. Nejprve se však zaměřím na praktické úvahy o usmrcování v konfliktních situacích, v nichž proti sobě stojí zájmy a životy různých členů morální komunity.

PRAKTICKÉ ROZVAHY O USMRCOVÁNÍ (KONFLIKTNÍ SITUACE)

S rozlišením mezi osobami a pouze-vědomými-bytostmi Singer zavádí princip hierarchické stratifikace morální komunity, v níž se objevují dvě třídy bytostí, k jejichž preferencím lze přistupovat různě: zatímco k preferencím osob, jež jsou rozloženy v čase, bychom měli přistupovat podle principů preferenčního utilitarismu, k zájmům pouze-vědomých-bytostí, které mají jen okamžitou platnost a týkají se pocitů slasti a bolesti, můžeme přistupovat na základě tradičního hédonistického utilitarismu, předepisujícího maximalizaci potěšení a minimalizaci bolesti. A protože osoby – ať už jsou jakéhokoli živočišného druhu – mají širokou škálu důležitých a významných preferencí rozložených v čase, které mohou zájmy pouze-vědomých-bytostí takzvaně přebít, vstupují do praktických rozvah o usmrcování jako privilegované.

Skutečnost, že Singer k preferencím osob a pouze-vědomých-bytostí umožňuje přistupovat různě, přitom neporušuje jeho princip rovného zvažování zájmů. Tento princip nám říká, abychom srovnatelným zájmům vnímajících bytostí věnovali stejnou pozornost, neříká nám, abychom ke všem přistupovali stejně nebo dokonce identicky. Různé bytosti mají často různé potřeby a zájmy.⁵⁰⁶ Například zdravý dospělý člověk může mít zájem být zvolen do zastupitelstva svého města, zatímco jeho pes může mít – a samozřejmě také má – naprosto odlišné zájmy. Ovšem

⁵⁰⁵ Ibid., s. 85-86.

⁵⁰⁶ WARREN, Mary Anne. *Moral status: obligations to persons and other living things*. Op. cit., s. 66.

tam, kde se do střetu dostanou jejich srovnatelné zájmy (například zájem netrpět), tam je nutné je chápat jako rovné. Zvažme proto dvě různé konfliktní situace, v nichž proti sobě stojí zájmy osob a pouze-vědomých-bytostí různých biologických druhů, jež srovnatelné nejsou.

Pokud bychom museli volit například mezi smrtí jehněte a chutí člověka na steak, do praktické rozvahy by vstupovala kulinářská preference proti zájmu jehněte nezakoušet zbytečně bolest (ať už při jeho odtržení od matky,⁵⁰⁷ během chovu v nevyhovujících podmínkách, při převozu na jatka, nebo při porážce). A protože zájem nezakoušet bolest je bezesporu významnější preferencí než chuť na steak, jazýček vah by se v tomto případě naklonil ve prospěch jehněte a člověk by si musel jeho maso odepřít. Co kdybychom ale museli volit mezi smrtí jehněte a smrtí mentálně zdravého dospělého člověka? Mentálně zdravý dospělý člověk je osobou a bytí osobou implikuje celou řadu zájmů, včetně zájmů týkajících se jeho vlastní budoucnosti, které jehně nejspíše postrádá, třebaže, samozřejmě, i ono nějaké preference má. Protože se ale běžný „jateční“ věk jehnat pohybuje mezi čtyřmi až šesti měsíci od jejich narození, můžeme předpokládat, že v tomto věku osobami (ještě) nejsou, a tím pádem svou vlastní budoucí existenci před neexistencí (ještě) neupřednostňují. To znamená, že usmrcení mentálně zdravého dospělého člověka by bylo více nesprávné než usmrcení jehněte, a jazýček vah by se v tomto případě naklonil ve prospěch člověka, který – jakožto osoba – vstupuje proto do praktické konsekvenzialistické rozvahy o usmrcování jako privilegovaný.

Hierarchická stratifikace morální komunity tedy Singerův princip rovného zvažování zájmů neporušuje, a neodporuje ani jeho kritice speciesismu. Privilegium osob se totiž nezakládá na morálně irelevantních faktorech, jako je příslušnost k určitému živočišnému druhu, ale na morálně relevantních vlastnostech (jako je například schopnost vědomí sebe sama, vnímání času a vlastní existence rozprostřené v čase) a z nich derivujících zájmů (jako je například preference bytosti ohledně její vlastní budoucnosti). Stejně, jako dostal přednost život zdravého dospělého člověka (osoby) před životem jehněte (pouze-vědomé-bytosti), v jině

⁵⁰⁷ Dospělé ovce můžeme navíc považovat za osoby a je známé, že oddělení od svých mláďat těžce nesou a několik dní nebo dokonce i týdnů po odloučení pláčou a řvou, takže by tímto procesem byly narušeny jak zájmy pouze-vědomé-bytosti/mláďete, tak i zájmy osoby /matky.

situaci by mohl dostat přednost život dospělé ovce (osoby) před životem lidského novorozence (pouze-vědomé-bytosti). Usmrcení osoby je totiž z etického hlediska závažnější než usmrcení bytosti, která osobou není, i kdyby osobou bylo mimolidské zvíře a usmrcenou bytostí člověk. Potud je Singerův etický systém přísně logický. Uvažme však bezbolestné usmrcování pouze-vědomých-bytostí v nekonfliktních situacích (tedy v těch, v nichž nejsou ve hře životy osob). Pouze-vědomé-bytosti mají mentální stavy, zahrnující schopnost prožívat slast a bolest, z čehož vyplývá, že mají také zájem netrpět. Do praktických rozvah o důsledcích našich činností tudíž musíme tyto jejich preference zahrnout. Jelikož si ale nejsou vědomi své časovosti, nemají žádné preference týkající se jejich pokračující existence. Znamená to tedy, že pokud je usmrtíme bezbolestně, žádnou jejich preferenci tím nenarušíme a z etického hlediska se vůči nim neproviníme?

ARGUMENT NAHRADITELNOSTI (NEKONFLIKTNÍ SITUACE)

Zatímco osoby je podle Singera třeba chápat jako nezaměnitelné bytosti, protože vnímají samy sebe jako diskrétní, individuální bytosti, které přetrvávají v čase a mohou si formovat dlouhodobé plány, jež zasahují daleko do budoucnosti, pouze-vědomé-bytosti podle něj musíme chápat spíše jako dočasné „nádoby“ obsahující určité množství štěstí či utrpení.⁵⁰⁸ Tato dočasnost je přitom ohraničena jejich bdělostí, neboť pouze-vědomé-bytosti nejsou schopny vnímat kontinuitu mezi jejich životem před usnutím a po probuzení. Představit si, že jsem pouze-vědomá-bytost, znamená představit si, že mám preference týkající se pouze mé bezprostřední přítomnosti: pokud mám příjemnou zkušenost, snažím se, aby pokračovala co nejdéle, pokud mám bolestnou zkušenost, snažím se, aby co nejdříve skončila, ale nemám žádné preference týkající se mé dlouhodobé budoucnosti; mé preference zmizí, jakmile usnu nebo upadnu do bezvědomí; mezi bezbolestným zabitím a podáním anestetika proto není z hlediska maření mých preferencí žádný rozdíl – pokud mě někdo bezbolestně usmrtí, nepřijdu tím o více preferencí, než když mě někdo uspí. „Bytost bude po probuzení schopna nadále uspokojovat své preference,

⁵⁰⁸ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 165.

ale ze subjektivní perspektivy bytosti je to, jako by vznikla nová bytost s novými preferencemi,⁵⁰⁹ vysvětluje Singer absenci jakékoli psychologické kontinuity pouze-vědomých-bytostí, na základě které je podle něj můžeme považovat za nahraditelné.

Předpokládejme, že ryby jsou pouze-vědomé-bytosti. Pokud by došlo k jejich usmrcení v bezvědomí a byly by nahrazeny stejným množstvím jiných ryb stvořených pouze proto, že první skupinu ryb jsme usmrtili, nebude zde z pohledu rybiho uvědomění žádný rozdíl mezi touto situací a tím, když by jedna a ta samá ryba ztratila vědomí a posléze ho opět nabyla.⁵¹⁰

Nenastávají-li tedy nepřímé důvody proti usmrcení pouze-vědomých-bytostí (mezi které může patřit kromě již zmíněného bolestivého usmrcení například utrpení, jež mohou prožívat jiné bytosti tváří tvář smrti svého druhu), pak podle Singera jejich zabití není z etického hlediska nesprávné, nahradíme-li je „novými“ pouze-vědomými-bytostmi se stejnou nebo lepší životní perspektivou. Svět tím totiž podle Singera nepřipravíme o žádnou hodnotu (slast), neboť slasti takových bytostí jsou naprosto identické a zaměnitelné. A protože za pouze-vědomou-bytost můžeme podle Singera považovat i lidského novorozence, znamená to, že pokud se jeho rodiče rozhodnou ho bezbolestně usmrtit (například proto, že starost o něj není kompatibilní s jejich aktuálními životními plány), z hlediska morálky se tím podle Singera nijak neproviní – obzvláště, pokud ho v budoucnu nahradí jiným lidským životem, který povede minimálně stejně tak spokojený život, který mohlo vést jejich první dítě, kdyby mu umožnili v životě pokračovat.⁵¹¹ Zdá se tedy, že nám nic nebrání, abychom novorozence bezbolestně usmrcovali. Problém však spočívá v tom, že Singer není schopen nabídnout žádnou konzistentní odpověď na otázku, proč nikdy nesmíme usmrcovat zdravé novorozence, což je v radikálním rozporu s našimi morálními intuicemi, mezi které patří přesvědčení, že bychom novorozence bez dobrých důvodů zabíjet neměli. To samozřejmě ještě nevypovídá nic

⁵⁰⁹ SINGER, Peter. *Practical ethics*. Op. cit., s. 86.

⁵¹⁰ *Ibid.*, s. 112.

⁵¹¹ Singer v této souvislosti obvykle hovoří o případech nemocných či postižených novorozenců, v jeho etickém systému ovšem nic nebrání tomu, aby byl za nahraditelnou pouze vědomou bytost považován i zdravý novorozenec.

o správnosti nebo nesprávnosti těchto intuic. Pokud ale Singer nenabízí přesvědčivé důkazy ve prospěch platnosti preferenčního utilitarismu (v podkapitole 7.4 uvidíme, že nenabízí), nemáme žádný důvod se našich intuic ve jménu neplatného etického systému vzdávat.⁵¹²

V rámci Singerovy teorie, která bývá obecně chápána jako ryze abolicionistická,⁵¹³ má tento argument velice zajímavé důsledky i ve vztahu k ostatním zvířatům: budeme-li například chovat kuřata na maso (připustíme, že nejsou osoby) v dobrých podmínkách (povedou dobrý život), usmrtíme je bezbolestně, nečekaně (bez psychického utrpení), všechna (žádné kuře nebude trpět kvůli smrti jiných kuřat) a nahradíme-li jejich životy minimálně stejným počtem kuřat se stejnou životní perspektivou, pak by na jejich zabití také nemělo být podle Singerova argumentu nahraditelnosti nic nesprávného.⁵¹⁴ Singer si je těchto důsledků samozřejmě vědom a uznává, že „v některých případech – když zvířata vedou spokojený život, jsou usmrcena bezbolestně, jejich smrt nezpůsobí utrpení jiných zvířat a jejich usmrcení umožňuje nahrazení jinými zvířaty, která by jinak nežila – nemusí být usmrcení zvířat, která nemají vědomí sebe sama, nesprávné.“⁵¹⁵ Navrhuje však, abychom zde přešli z kritické roviny etického myšlení do roviny intuitivní a „nahraditelné“ živočichy – přestože jejich usmrcení nemusí být teoreticky nesprávné – nezabíjeli. V drtivé většině případů totiž nemůžeme vyloučit nepřímé důvody proti jejich usmrcování a není snadné zaručit, že pouze-vědomá-bytost, která ji nahradí, povede minimálně stejně hodnotný život.

Problém ovšem je, že Singer mezi kritickou a intuitivní rovinou přechází zcela arbitrárně: některé problémy řeší v kritické rovině (například eutanázie nebo interrupce) a některé v rovině intuitivní (například zabíjení a nahrazování zvířat, jež jsou pouze-vědomými-bytostmi), aniž by přitom řekl, podle jakého nearbitrárního pravidla se rozhoduje.⁵¹⁶ V které rovině máme řešit již zmíněné usmrcování pouze-vědomých-bytostí lidského druhu, jako jsou například novorozenci? V jejich

⁵¹² ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 174.

⁵¹³ Ve smyslu osvobození zvířat.

⁵¹⁴ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 166.

⁵¹⁵ SINGER, Peter. *Practical ethics*. Op. cit., s. 120.

⁵¹⁶ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 168-170.

případě mohou také nastávat nepřímé důvody proti jejich – byť bezbolestnému – usmrcení, kterých si nemusíme být vědomi, nemusíme započítat všechny důsledky, a novorozenci, kteří je nahradí, nemusejí vést stejně hodnotné životy. Máme tedy i v jejich případě přejít do roviny intuitivní a nezabýjet je, přestože jsou „nahraditelné“ a jejich usmrcení nemusí být teoreticky nesprávné, nebo máme zůstat v kritické rovině etického myšlení? Ať tak, nebo tak, musíme vědět, čím přesun z jedné roviny do druhé zdůvodnit. Zatím to ale vypadá, že argument nahraditelnosti zůstává pouze v teoretické rovině etického myšlení a v praxi ho nelze nikdy uplatnit. A pokud tomu tak skutečně je, pak musíme konstatovat, že pro etiku jakožto praktickou filosofii je tento argument zcela nadbytečný.

7.5 | JE SINGERŮV PREFERENČNÍ UTILITARISMUS PŘIJATELNÝ? NAMÍSTO ZÁVĚRU

V této kapitole jsem se věnoval hlavním aspektům preferenčního utilitarismu, který kritériu sentience plně vyhovuje: přímý morální status připisuje všem bytostem s vědomím, jehož minimálním projevem je schopnost cítit a vnímat. Poskytuje ale přijatelné normativní závěry? Při stanovení cílů mé disertační práce jsem uvedl, že přijatelnost etických teorií budu posuzovat podle toho, do jaké míry budou jejich normativní závěry v souladu s našimi morálními intuicemi, případně podle toho, nakolik úspěšně dokážou zdůvodnit, proč je lepší jejich normativní závěry přijmout a vzdát se těch morálních intuic, které s nimi původně kolidovaly. Normativní závěry Singerovy etické teorie jsou však kontraintuitivní hned v několika ohledech a zdá se, že Singer nedokáže úspěšně zdůvodnit, proč by mělo být lepší je přijmout a morální intuice opustit. Na některé rozpory mezi jeho teorií a morálními intuicemi jsme v této kapitole již narazili (například interpersonální sčítání bolesti nebo usmrcování a nahrazování novorozenců). Další dva představím nyní.

První vážný rozpor Singerovy teorie s běžnými morálními intuicemi se týká vstupu do etické rozvahy. V jistém ohledu lze totiž říct, že Singer nepřipisuje morální status přímo sentientním bytostem, ale pouze jejich preferencím, které jako jediné vstupují do etické rozvahy (odděleně od svých nositelů) a liší se pouze svojí vahou (která je však do jisté míry dána tím, kdo je jejich nositelem): zatímco některé

preferance jsou identické (například slast) a její nositel může být zaměnitelný (pouze-vědomá-bytost), některé jsou jedinečné a mohou být důležitější než ostatní; nositeli takových nezaměnitelných preferencí jsou osoby, jež ze své podstaty vedou jedinečné životy s preferencemi, které mohou být (a většinou jsou) důležitější než zájmy pouze-vědomých-osob. Je však hluboce neintuitivní, že by etika neměla být přímo o členech morální komunity (ať už o nás nebo o zvířatech), ale pouze o jejich preferencích, které by navíc měly určovat hodnotu jejich života, stejně jako to, zda stojí za to jejich život zachovat.⁵¹⁷

Druhý vážný rozpor Singerovy teorie s běžnými morálními intuicemi se týká výstupu z etické rozvahy. Zatímco podle mnoha neutilitárních teorií existují určitá morální omezení, která jsou intuitivně široce přijímána, utilitarismus nejen, že specifikuje, které výsledky jsou nejlepší, ale zároveň říká, že by bylo špatné tyto výsledky nerealizovat, což občas vyžaduje, aby byla některá morální omezení (například proti ubližování druhým) porušena. A jelikož nejlepší výsledky jsou pro utilitarismus takové, které maximalizují celkový užitek – ať už je definován jakkoli –, mohou nastat situace, kdy je například zabití nevinné lidské bytosti eticky v pořádku: tehdy, mají-li pozitivní důsledky tohoto činu převahu nad důsledky negativními (je lepší, když zemře/bude trpět jeden člověk, než aby jich zemřelo/trpělo více). Zvažme následující příklad.

Šerif. Jste šerif v zapadlém městě na divokém západě, ve kterém byla spáchána vražda. Většina lidí věří, že viníkem je Bob, ale vy víte, že je nevinný. Pokud Boba nepopравíte, dojde ve městě k nepokojům a několik lidí zemře. Utilitarismus říká, že byste měli Boba oběsit, protože ztrátu jeho života převáží hodnota zabránění nepokojům.⁵¹⁸

Naše morální intuice ovšem zahrnují ideu, že zabít nevinného jedince je hrubě nesprávné. A zatímco pro jiné teorie (například pro přirozenoprávní teorii Toma Regana, které se věnuji v následující kapitole) jsou reflektované morální intuice východiskem hledání zastřešujících morálních principů a do určité míry zároveň

⁵¹⁷ Srov. ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 174-175.

⁵¹⁸ MULGAN, Tim. *Understanding Utilitarianism*. Op. cit., s. 93.

měřítkem jejich správnosti, Singer je ve své teorii nezohledňuje vůbec.⁵¹⁹ Jeho etika je svou povahou revizionistická: podstatné nejsou morální intuice, ale to, zda je preferenční utilitarismus platnou etickou teorií, z níž lze odvozovat normativní závěry; a protože je Singer přesvědčen, že preferenční utilitarismus je platnou etickou teorií, tvrdí, že jeho závěry musíme přijmout a opustit všechny intuice, které s nimi byly v rozporu.⁵²⁰ Důvody, na základě kterých považuje morální intuice za nespolehlivé a nepodstatné, Singer předkládá například v článku *Ethics and Intuitions*,⁵²¹ v němž se odvolává na výzkum Joshuy Greenea.⁵²² A protože jsem se tomuto výzkumu důkladně věnoval již v podkapitole 3.1, v následující části představím pouze jeho hlavní rysy a způsob, jakým ho Singer využívá k obraně své teorie proti morálním intuicím.

TROLLEYOLOGIE PODRUHÉ

Greene a jeho kolegové zkoumali reakce lidského mozku na dva klasické myšlenkové experimenty, ve kterých se tramvaj řítí na pět lidí a my je můžeme zachránit, vždy ale za cenu jednoho života: v prvním scénáři můžeme přehodit výhybku na vedlejší kolej, kde místo pěti lidí přejede pouze jednu osobu; ve druhém scénáři můžeme z mostu nad kolejemi shodit značně korpulentní osobu, která tramvaj zastaví a ta k pěti lidem nedojede.⁵²³ Z výsledků tohoto výzkumu vyplývá, že je-li ve hře potenciální osobní ublížení (scénář s mostem), rozhodujeme se emotivně a máme přitom tendenci vynášet charakteristicky deontologické morální soudy („Není správné obětovat jednoho pro záchranu pěti“), ale pokud ve hře potenciální osobní ublížení není (scénář s výhybkou), do procesu rozhodování zapojujeme rozvažování a máme přitom tendenci vynášet charakteristicky

⁵¹⁹ To samozřejmě neznamená, že by Singer jako utilitarista musel se závěrem příkladu s šerifem nutně souhlasit. Mohl by například podotknout, že musíme rozlišovat mezi kritickou rovinou (takzvaný *utilitarismus činu*, který velí Boba oběsit) a rovinou intuitivní (takzvaný *utilitarismus pravidel*, podle kterého není správné Boba oběsit, neboť zavedení pravidla, že v podobných situacích je správné obvinít nevinného, by nejspíše nemělo nejlepší praktické důsledky pro dlouhodobou budoucnost).

ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 168-170.

⁵²⁰ *Ibid.*, s. 170.

⁵²¹ SINGER, Peter. *Ethics and intuitions*. Op. cit.

⁵²² GREENE, Joshua. *The Secret Joke of Kant's Soul*. Op. cit.

⁵²³ GREENE, Joshua et al. *An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment*. Op. cit.

utilitaristické morální soudy („Je správné obětovat jednoho pro záchranu pěti“).

Důvody, proč rozlišujeme mezi osobním a neosobním způsobem ublížení, jsou přitom do značné míry dány evolučně. Po většinu naší evoluční historie žily lidské bytosti v malých skupinách, ve kterých bylo možné násilí páchat pouze zblízka a osobně (bitím, kousáním, škracením, nebo za pomoci klacku, kamene či kyje), což vedlo k vyvinutí okamžitých a emocionálně založených reakcí na takové situace. Přesně tyto emocionálně založené reakce pak vyvolává myšlenka na to, že shodíme muže z mostu. Naproti tomu přehození výhybky a odklonění vlaku, který někoho srazí, nepřipomíná podle Singera nic, s čím bychom se po většinu naší evoluční historie mohli setkat – jde o způsob, jak přivodit něčí smrt, který byl možný pouze v minulých dvou stoletích, což je doba příliš krátká na to, aby měla jakýkoli dopad na naše zděděné vzorce emocionálních reakcí. Myšlenka na to, že to uděláme, proto nevyvolává stejnou emocionální odezvu, jako myšlenka na to, že někoho strčíme z mostu. Odhlédneme-li však od emocionálních reakcí, pak musíme říct, že mezi neosobním usmrcením na dálku a osobním usmrcením tváří v tvář není žádný morální rozdíl.⁵²⁴

„Jaký je morální význam toho, že jsem někoho zabil způsobem, který byl možný před milionem let spíše než způsobem, který se stal možným teprve před dvěma sty lety? Odpovídám: žádný.“⁵²⁵

S tímto Singerovým výrokem lze jistě souhlasit. Mezi osobním násilím a násilím páchaným na dálku není žádný morálně relevantní rozdíl – zabít někoho pomocí dronu není o nic lepší, než mu useknout hlavu mačetou (a naopak). Nelze však souhlasit s jeho tendenční představou, že by otázku, zda je správné obětovat jednoho pro záchranu pěti, chtěl někdo zodpovídat jednoduše tím, zda nám při jejím položení automaticky vytanula na mysl reakce doprovázená pocitem libosti, či nelibosti; případně, že by nějaká etická teorie chtěla mezi osobním násilím a násilím páchaným na dálku činiť morální rozdíl jednoduše proto, že tak rozhodla naše intuice. Takové vysvětlení by bylo pouze důsledkem nepochopení role morálních

⁵²⁴ SINGER, Peter. *Ethics and intuitions*. Op. cit., s. 342-348.

⁵²⁵ *Ibid.*, s. 348.

intuic v etických teoriích. Intuice, kterým se Greeneův výzkum věnuje, neprošly tavícím kotlem reflexe a jako takové ještě nejsou stavebním kamenem normativních teorií, usilujících o koherentní obraz morálky. Teprve ze zvážení morálních soudů (intuice, které splnily šest požadavků uvedených v podkapitole 3.2) můžeme nějaké morální principy odvozovat. Metoda reflektivní rovnováhy navíc umožňuje, aby byly některé morální soudy odmítnuty, jsou-li v rozporu s principy, s kterými je jinak zbytek morálních intuic v rovnováze. Singer však neuznává ani metodu reflektivní rovnováhy (kromě její varianty, která by byla nastavena tak široce, že by umožnila odmítnout naprosto všechny naše morální intuice)⁵²⁶ a morální principy odvozuje čistě ze své konsekvenencialistické teorie:

„Ignorujte všechny naše běžné morální soudy a dělejte to, co bude mít nejlepší důsledky.“⁵²⁷

Proč bychom však měli dělat zrovna to, co bude mít nejlepší důsledky ve smyslu maximalizace užitku? Máme-li opustit naše běžné morální soudy a přijmout normativní závěry preferenčního utilitarismu, Singer by měl disponovat silným argumentem ve prospěch platnosti své teorie. Bez něj totiž nemáme důvod dávat jeho teorii přednost před jinými (obzvláště ne těmi, které pracují s metodou reflektivní rovnováhy). Zvažme například Kantův kategorický imperativ, jeden z nejcharakterističtějších deontologických principů, podle kterého bychom k druhým nikdy neměli přistupovat pouze jako k prostředkům, ale vždy zároveň jako k účelům⁵²⁸ – bez ohledu na to, co bude diktovat výpočet „nejlepších důsledků“ ve smyslu celkového užitku. Podle mnoha autorů spočívá morálně relevantní rozdíl mezi scénářem s mostem a scénářem s výhybkou nikoli ve způsobu ublížení (osobní násilí proti násilí páchanému na dálku), ale právě ve skutečnosti, že ve scénáři s mostem přistupujeme ke značně korpulentní osobě jako k prostředku k záchraně pěti jiných osob a porušujeme tak kategorický imperativ, zatímco ve scénáři s výhybkou smrt dělníka pracujícího na vedlejší koleji není zamýšlená a není ani

⁵²⁶ SINGER, Peter. *Ethics and intuitions*. Op. cit., s. 347.

⁵²⁷ *Ibid.*, 345.

⁵²⁸ KANT, Immanuel, Marina BARABAS a Pavel KOUBA, ed. *Základy metafyziky mravů*. Op. cit., s. 48.

prostředkem k záchraně pěti jiných osob, ale je pouze předvídaná a akceptovaná.⁵²⁹

To samozřejmě ještě samo o sobě neznamená, že by silnou emocionální reakci ve scénáři s mostem skutečně vyvolávalo porušení kategorického imperativu; pokud ji ale nevyvolává, zároveň to neznamená, že by morálně relevantní rozdíl mezi těmito dvěma scénáři v porušení kategorického imperativu nespočíval. Zvažme proto ještě jeden scénář, jehož cílem je potvrdit, případně vyvrátit hypotézu, že by silnou emocionální reakci vyvolávalo porušení kategorického imperativu. Judith Thomsonová v tomto scénáři spojuje prvky dvou předchozích – z jednoho člověka činí prostředek k záchraně pěti (prvek scénáře s mostem), ale vylučuje přitom osobní násilí (prvek scénáře s výhybkou).⁵³⁰

Smyčka (loop). Náhodný chodec se blíží k zajímavě řešené trati. Trať za výhybkou nepokračuje rovně, ale stáčí se dokola, a nakonec se napojuje na druhou trať za výhybkou, takže tvoří uzavřený kruh. Na jedné trati, hned za výhybkou, pracuje pět lidí, na druhé jeden člověk. Chodec si náhle všimne, že se k výhybce řítí tramvaj, která má zřejmě rozbité brzdy. Po svém boku má páku, kterou může přehodit výhybku, takže tramvaj nebude pokračovat po své původní trati a nezabije pět pracovníků; zabije však toho jednoho. Chodec je expert v oboru dopravy a všimne si zajímavého faktu: pět pracovníků na jedné z tratí je štíhlých, takže pokud by do nich tramvaj narazila, postupně by zabila všech pět a potom by se zastavila. Pracovník na druhé trati je však velmi obézní, a pokud narazí tramvaj do něj, zastaví se. Kdyby však byl štíhlý nebo by na trati nebyl, tramvaj by se po napojené trati vrátila zpět k výhybce a usmrtila by těch pět pracovníků.

Ve scénáři s mostem i v tomto scénáři kategorický imperativ porušujeme a oběť instrumentalizujeme, jen s tím rozdílem, že jednou ji vlastnoručně shodíme do kolejí (scénář s mostem) a podruhé „jen“ přehodíme výhybku, aniž bychom si přitom takříkajíc „ušpinili ruce“ (scénář se smyčkou). Zajímavé přitom je, že v e

⁵²⁹ Tento morálně relevantní rozdíl lze dobře ilustrovat na situacích, ve kterých by naše zamýšlené jednání nevyšlo: 1) pokud bychom ve scénáři s mostem shodili muže nešikovně a on by nedopadl na koleje, tramvaj by nevykolejila a náš plán by nevyšel (jeho smrt měla být prostředkem k záchraně pěti); 2) pokud by se ve scénáři s výhybkou muži na vedlejší koleji podařilo tramvaj včas zahlédnout a utéct, mohlo by se nám ulevit (jeho smrt nebyla cílem ani prostředkem k záchraně pěti).

⁵³⁰ Srov. THOMSON, Judith Jarvis. The Trolley Problem. *The Yale law journal*. 1395, 94(6), s. 1402-1403.

scénáři se smyčkou je více respondentů ochotno obětovat jednoho člověka pro záchranu pěti, než tomu bylo ve scénáři s mostem. Hypotéza, že silnou emocionální reakci vyvolává porušení kategorického imperativu, tudíž nebyla potvrzena a můžeme předpokládat, že ji ve scénáři s mostem vyvolává skutečně pouze osobní násilí. V opačném případě by totiž taková emocionální reakce – doprovázena charakteristicky deontologickým soudem – musela být vyvolána i ve scénáři se smyčkou, což není.

Mluvíme však stále o nezávažných soudech v před-reflektivní rovině. Pokud bychom dospěli ke zvažnému morálnímu soudu, že člověka z mostu nelze shodit nikoli proto, že taková představa vyvolává silnou a negativní emocionální odezvu, ale proto, že bychom tím porušili kategorický imperativ, metodou reflektivní rovnováhy bychom tento princip mohli aplikovat i na scénář se smyčkou, neboť si je se scénářem s mostem v relevantních ohledech podobný (činí z jednoho prostředek k záchraně pěti), přestože nám naše nezávažné intuice říkaly původně něco jiného. A neřídili bychom se přitom emocionálními reakcemi – což by mohl Singer kritizovat –, neboť, jak jsme viděli ve scénáři se smyčkou, porušení kategorického imperativu takový druh reakcí nevyvolává. Kromě toho je „chladná hlava“ (*coolness*) jedním z důležitých požadavků, které musí morální intuice splňovat, mají-li se stát stavebními kameny (zváženými morálními soudy) pro výstavbu koherentních normativních teorií. Tento požadavek říká jednoduše to, že bychom morální soudy neměli vynášet pod tíhou emocionálního rozrušení.

Singer proto musí zdůvodnit, proč by měla být pravda, že „smrt jednoho člověka je jistě menší tragédie než smrt pěti, bez ohledu na to, jak je tato smrt způsobena.“⁵³¹ A musí to udělat jinak než odvoláním se na Greeneův výzkum, který pracuje s nezávažnými morálními soudy, jež pramení pouze z našeho vnitřního pocitu libosti či nelibosti a předchází jakémukoli rozumovému zpracování. Proti této Singerově myšlence lze totiž plně v souladu s deontologickými principy – jejichž porušení, jak jsme viděli, nevyvolává automatickou emocionální reakci – namítat, že je jistě větší tragédie, pokud něčí smrt způsobíme tím, že s ním nenakládáme jako s *někým*, kdo si zaslouží respekt jako jedinec, ale jako s *něčím*, co lze pro blaho

⁵³¹ SINGER, Peter. *Should We Trust Our Moral Intuitions?*. Op. cit.

druhých obětovat (tak, jak to předpokládá scénář s mostem a scénářem se smyčkou, na rozdíl od scénáře s výhybkou). Zdá se však, že všechna Singerova zdůvodnění vycházejí čistě z jeho konsekvencialistické teorie, podle které jedinci nemají žádná práva a je správné, pokud s nimi ve jménu maximalizace celkového užitku jednáme jako s *něčím*, co je za určitých okolností možné obětovat.

Disponuje tedy Singer mimořádně silnými argumenty ve prospěch platnosti preferenčního utilitarismu, na základě kterých bychom měli všechny naše morální intuice (nebo alespoň většinu z nich) odmítnout? Vypadá to, že nikoli. Jeho argumentace je v jistém smyslu zacyklená, a tím pádem jen stěží přesvědčivá. Jeho postup lze shrnout následujícím způsobem:⁵³²

1. V čistě sebestředné rovině zvažuji pouze své vlastní zájmy a jejich naplňování.
2. Ve chvíli, kdy začínám myslet eticky, abstrahuji od sebe jako nositele privilegovaných zájmů a začínám rovně zvažovat zájmy všech zúčastněných stran.
3. V okamžiku, kdy rovně zvažuji zájmy všech zúčastněných stran, musím volit takové jednání, jehož důsledky budou nejlepší pro všechny zúčastněné strany.
4. Pokud uvažuji tak, jak popisují body 2 a 3, jsem preferenční utilitarista.

Tato úvaha je podle Davida Černého kruhová a *ipso facto* neúspěšná, neboť v bodě 3 se platnost utilitarismu pouze předpokládá. „Vztah mezi ‚v okamžiku, kdy‘ a ‚musím‘ není samozřejmý.“⁵³³ Můžeme zvažovat zájmy všech zúčastněných stran, a přesto odmítnout jednat tak, abychom – například za cenu usmrcení nevinných jedinců – maximalizovali celkový užitek. Singerovi se tedy nepodařilo mimořádně silné argumenty ve prospěch své etické teorie předložit. Můžeme totiž rozhodnout, že všechny morální otázky nelze řešit interpersonálním sčítáním přínosů a ztrát, že neexistuje superbytosť, která by v sobě agregovala bolest vícero bytostí, nebo že není spravedlivé k někomu přistupovat pouze jako k prostředku – a to ani v případě, že by to mohlo přinést větší blaho nebo zabránit větším škodám jiných členů morální

⁵³² ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 171.

⁵³³ Ibid.

komunity. A budeme mít pravdu.

Singerův nezměrný přínos pro téma morálního statusu zvířat představuje jeho kritika speciesismu a idea, že členy morální komunity jsou všechny bytosti, jež mají nějaké preference, přičemž absolutně minimální preferencí je zájem netrpět. Spravedlivější pohled na rovnost mezi členy morální komunity by ale mohla vyjadřovat například idea nezcizitelných práv (včetně práva na život), spojená s přesvědčením, že právo je stejně jako morální status jakýmsi trumfem, který převáží nad jakýmikoli úvahami o užitečnosti. Takovou teorii založenou na právech představuje Tom Regan, který pracuje i s metodou reflektivní rovnováhy a lze proto předpokládat, že jeho teorie bude s našimi morálními intuicemi více v souladu než ta Singerova.

KRITÉRIUM SENTIENCE V PŘIROZENOPRÁVNÍ TEORII TOMA REGANA

Druhou normativní teorií, zohledňující kritérium sentience, které se ve své práci věnuji, je přirozenoprávní teorie Toma Regana. Tento americký filosof shodně s Peterem Singerem tvrdí, že morální komunita by měla být rozšířena i o zástupce jiných živočišných druhů než *Homo sapiens*. Na sentienci sice neklade takový důraz jako Singer, schopnost prožívat bolest a slast však chápe jako jedno z důležitých kritérií, díky kterým má bytost svou vlastní, přirozenou hodnotu. V čem se tyto autoři zásadně liší, jsou jejich odpovědi na otázky, jak morální status interpretovat a jakou roli hrají morální intuice v normativních teoriích: zatímco Singer nepřikládá morálním intuicím žádnou váhu a morální status považuje pouze jako jakousi vstupenkou do etické rozvahy, která jejímu nositeli neposkytuje žádné záruky, že k jeho životu bude přistupováno vždy stejně jako k životům ostatních členů morální komunity (Singerův rovnostářský přístup se netýká nositelů preferencí, ale preferencí samotných), Regan chápe morální intuice jako výchozí bod výstavby etických teorií a zastává skutečnou přirozenoprávní teorii, která členům morální komunity přiznává nezcizitelná práva (jako například práva na život), jež nelze v zájmu nikoho jiného narušit.

V této kapitole představím nejprve Reganovu kritiku utilitaristických a perfekcionistačeských teorií, na základě které postuluje inherentní hodnotu jako nejlepší vysvětlení našich morálních intuic týkajících se spravedlnosti. Tuto hodnotu podle něj mají všechny subjekty určitého života. Zaměřím se na to, jaké druhy bytostí tím má na mysli. Poté přejdu k formulaci morálních principů a práv, stejně

jako k pravidlům jejich porušování. Představím aplikaci těchto principů na ústřední morální otázky, jež se týkají našeho vztahu k ostatním zvířatům. Na závěr kapitoly se budu věnovat otázce přijatelnosti Reganovy teorie.

8.1 | INHERENTNÍ HODNOTA JAKO NEJLEPŠÍ VYSVĚTLENÍ NAŠICH MORÁLNÍCH INTUIC TÝKAJÍCÍCH SE SPRAVEDLNOSTI

Regan při tvorbě své normativní teorie vychází ze základních morálních intuic týkajících se spravedlnosti a hledá jejich racionální vysvětlení ve formě zastřešujících morálních principů. Všimá si přitom zásadního střetu mezi obsahem našich morálních intuic a normativními závěry některých etických teorií: zatímco na jedné straně máme poměrně silnou intuici, že jsme povinni zacházet s ostatními spravedlivě, stejně jako celkem jasnou představu o tom, co toto zacházení obnáší, na straně druhé máme různé etické teorie, jejichž pojetí spravedlnosti je vede k takovým normativním závěrům, jež jsou s našimi intuicemi zcela v rozporu. Regan se kriticky vymezuje především vůči dvěma z nich (utilitarismu a perfekcionismu) a pokouší se najít příčinu tohoto střetu vysvětlením obsahu našich intuic.

V předchozí kapitole jsme viděli, že utilitaristické teorie mohou legitimizovat i takové formy jednání, které bychom intuitivně považovali za nespravedlivé – a například Singer to jakožto preferenční utilitarista vůbec nepopírá. Důvodem je podle Regana skutečnost, že utilitarismus pracuje se členy morální komunity jako s pouhými nádobami, které je teprve možné naplnit buď sladkou a chutnou tekutinou (slast v hédonistickém utilitarismu, naplněná preference v preferenčním utilitarismu), nebo hořkou a odpornou tekutinou (bolest v hédonistickém utilitarismu, nenaplněná preference v preferenčním utilitarismu). Hodnotná je přitom tekutina (slast nebo preference), nikoli šálek (jedinec) sám o sobě. Utilitaristu tedy v konečném důsledku nezajímá, zda jeden šálek zcela naplní sladkou tekutinou a do ostatních rozdělí tekutinu hořkou, nebo zda podělí všechny stejně. Utilitarismus totiž jedincům nepřiznává absolutně žádná práva a v konečném důsledku je nepovažuje za skutečně sobě rovné (přestože si mohou být rovny například jejich preference). Proto je v rámci utilitarismu nejen možné, ale dokonce

i „spravedlivé“, pokud v zájmu většího celkového dobra obětujeme nevinné jedince. Naplnit pár šálků hořkou kapalinou, bude -li důsledkem větší počet šálků naplněných sladkou kapalinou, však podle Regana nemá s rovností ani spravedlností nic společného.⁵³⁴

Další pojetí spravedlnosti, které je podle Regana v rozporu s našimi základními morálními intuicemi, zastávají perfekcionista, podle kterých „dokonalejší“ lidem náleží více než těm „méně dokonalým“. Aristoteles se například domníval, že v přírodě vládne hierarchie, v níž jsou bytosti s nižšími rozumovými schopnostmi podřízeny bytostem se schopnostmi vyššími – proto rozdíl v rozumových schopnostech z jedné přirozeně činí pány a z druhých otroky (jakýsi druh oduševnělého majetku, jehož přirozenou podstatou je to, že nenáleží sobě, ale někomu jinému).⁵³⁵ A protože otroci ulevují pánům od těžké práce a ti se díky tomu mohou věnovat více vznešeným činnostem, je podle Aristotela správné a pro všechny prospěšné, pokud ti horší a méně rozumní (ať už se jedná o otroky nebo zvířata) poslouchají ty lepší a rozumnější. Takové pohledy na spravedlnost jsou však podle Regana „morálně zhoubné, neboť poskytují základ nejnevhodnějších forem sociální, politické a právní diskriminace.“⁵³⁶ Tvrdíme-li totiž, že morální aktéři mají různou hodnotu, tvrdíme zároveň, že existuje nějaký morálně relevantní základ pro určení, jak velkou hodnotu který morální aktér má – a základem pro takové určení nemusí být pouze rozumové schopnosti, ale naprosto cokoli, například sociální postavení, pohlaví, příslušnost ke „správné“ rase a tak podobně. To pak může vést k již predestinované diskriminaci, kdy po těch s nižší hodnotou budeme „spravedlivě“ požadovat, aby sloužili potřebám a zájmům těch, kteří mají hodnotu vyšší.⁵³⁷ Ani takové formy diskriminace však podle Regana nejsou v souladu s našimi morálními intuicemi, které mají být výchozím bodem výstavby normativních teorií.

Příčina toho, proč naše morální intuice, jež se týkají spravedlnosti, kolidují s normativními závěry utilitaristických a perfekcionista, spočívá podle

⁵³⁴ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 205-206.

⁵³⁵ ARISTOTELES. *Politika*. 1254a-b.

⁵³⁶ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 234.

⁵³⁷ *Ibid.*, s. 236-237.

Regana ve skutečnosti, že lidské bytosti (a nejen ony) mají svou vlastní, inherentní hodnotu, kterou tyto teorie – ať už vědomě nebo nevědomě – devalvují. Tato hodnota je podle něj zcela nezávislá na tom, jaký život daná bytost má (bytosti se „sofistikovanějšími“ nebo „kultivovanějšími“ preferencemi nemají větší hodnotu než ti, jejichž potěšení inklinuje k vulgární formě zábavy), jaké vztahy k ní ostatní mají (osamělí, opuštění, nechtění a nemilovaní jedinci nemají o nic menší hodnotu než jiní) a jaký užitek ostatním přináší (bezohledný prodejce ojetých vozů má stejnou hodnotu jako ten nejprospěšnější filantrop). V neposlední řadě tato hodnota není něco, co by bytost mohla svou činností získat, nebo ztratit (vězeň, bez ohledu na jeho zločin, nemá menší hodnotu než světec). A konečně, inherentní hodnota je kategorickým konceptem, který nepřichází ve stupních: bytost buď inherentní hodnotu má, anebo nemá.⁵³⁸ A pokud ji má, má ji stejně velkou jako ostatní. Tuto rovnost přitom nelze vysvětlit ani utilitaristicky, ani perfekcionisticky – je dána existencí inherentní hodnoty jakožto společně sdílené vlastnosti.⁵³⁹

Regan tak předkládá zcela rovnostářskou interpretaci formálního principu spravedlnosti: pokud mezi X a Y neexistují morálně relevantní rozdíly, musíme s X a Y jednat stejně. Tento princip je formální proto, že sám o sobě nespécifikuje, co X a Y náleží. Ale ať už je to cokoliv, spravedlnosti nemůže být učiněno zadost, pokud se X a Y v morálně relevantních ohledech neliší, ale přesto je k nim přistupováno rozdílně.⁵⁴⁰ Koncept inherentní hodnoty podle Regana interpretuje formální princip spravedlnosti, a jako takový je zcela v souladu s našimi morálními intuicemi. A vzhledem k nesouladu našich základních morálních intuic s normativními závěry utilitaristických a perfekcionistických teorií, můžeme Reganovu postulaci inherentní hodnoty považovat za nejlepší vysvětlení našich reflektovaných morálních intuic týkajících se spravedlnosti.⁵⁴¹ Alespoň prozatím (v podkapitole 8.5 uvidíme, že tato postulace se může za jistých okolností ukázat jako zcela zbytná; a to nejen v souvislosti s formálním principem spravedlnosti, který je v konečném důsledku platný i bez konceptu inherentní hodnoty).

⁵³⁸ Ibid., s. 240-241.

⁵³⁹ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 185.

⁵⁴⁰ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 232-233.

⁵⁴¹ ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 61-66.

8.2 | KRITÉRIA SUBJEKTU URČITÉHO ŽIVOTA

Reganovo pojetí inherentní hodnoty se v jistém ohledu podobá konceptu Immanuela Kanta, podle kterého je vnitřní hodnota lidí zcela nezávislá na jejich popularitě či užitečnosti a naší povinností je přistupovat k nim vždy jako k účelům o sobě a nikdy pouze jako k prostředkům.⁵⁴² Podobně i Regan tvrdí, že s jednotlivci, kteří mají inherentní hodnotu, nikdy nesmí být nakládáno tak, jako by měli pouze hodnotu prostředku.⁵⁴³ S Kantovou myšlenkou, že přímé povinnosti nám vznikají pouze k lidem, neboť ti jediní s námi sdílejí morální společenství racionálních a autonomních bytostí, však nesouhlasí.⁵⁴⁴ Namítá proti ní, že běžně připisujeme morální status i lidem, kteří racionální ani autonomní nejsou. To znamená, že jejich – a nejen jejich – morální status nemůže pramenit ze schopnosti morální autonomie, nýbrž z nějaké jiné morálně relevantní vlastnosti. A tou je podle Regana právě inherentní hodnota, kterou nalézá nejen u morálních aktérů (zdravých dospělých jedinců lidského druhu), ale také u nemluvňat, malých dětí nebo mentálně postižených lidských bytostí, stejně jako například u opic, krav nebo psů.

„Někdo může tvrdit, že zvířata sice mají nějakou inherentní hodnotu, ale menší než my. (...) Ale co by bylo základem pro to, tvrdit, že máme větší inherentní hodnotu než zvířata? Jejich nedostatek rozumu, autonomie, nebo intelektu? To pouze v případě, jsme-li ochotni učinit stejný soud i v případě lidí, kteří jsou na tom podobně. Ovšem není pravdou, že by takoví lidé – například retardované dítě nebo duševně chorý jedinec – měli menší inherentní hodnotu než vy nebo já.“⁵⁴⁵

Všichni, kdo mají inherentní hodnotu, ji mají stejnou, ať už jde o lidi nebo nikoli.⁵⁴⁶

⁵⁴² KANT, Immanuel, Marina BARABAS a Pavel KOUBA, ed. *Základy metafyziky mravů*. Op. cit., s. 48.

⁵⁴³ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 249.

⁵⁴⁴ „Z veškeré naší zkušenosti víme, že neexistuje jiná bytost vyjma člověka, která by byla schopna povinnosti (aktivní nebo pasivní). Člověk tedy nemůže mít povinnost vůči jiným bytostem než k lidem.“ KANT, Immanuel. *The metaphysics of morals*. Op. cit., s. 237.

⁵⁴⁵ REGAN, Tom. *The Case for Animal Rights* [online]. In: SINGER, Peter. *In Defense of Animals*. New York: Basil Blackwell, 1985. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <http://www.animal-rights-library.com/texts-m/regan03.htm>

⁵⁴⁶ Ibid.

A bytost má inherentní hodnotu tehdy, je-li subjektem určitého života (*subject-of-a-life*).⁵⁴⁷ Subjektem určitého života je přitom bytost nikoli na základě své druhové příslušnosti nebo proto, že je z biologického hlediska naživu. Podstatným rysem je podle Regana sjednocený psychický život, díky kterému je daná bytost *někým* a ne jen *něčím*. Subjekty určitého života jsou proto takové bytosti, které mají určité mentální a behaviorální schopnosti, mezi které patří:⁵⁴⁸

1. Schopnost mít přesvědčení a touhy;
2. vnímání, paměť a smysl pro budoucnost (včetně vědomí vlastní budoucnosti);
3. emoční život zahrnující prožívání bolesti a slasti;
4. preferenční a sociální zájmy;
5. schopnost být původcem jednání při sledování nějakých cílů; a
6. schopnost zachovat si psychofyzickou identitu v průběhu času.

Než se budeme věnovat otázce, jaké bytosti jsou subjekty určitého života, je třeba upozornit, že kritérium subjektu určitého života můžeme chápat dvěma různými způsoby. Podle silné interpretace tvoří šest výše uvedených definičních prvků společný soubor nezbytných podmínek, které bytost *X* musí splňovat, aby mohla být kvalifikována jako subjekt určitého života *Y*. Tedy, aby se bytost *X* stala subjektem určitého života *Y*, musí mít všechny vlastnosti uvedené v tomto výčtu. Podle slabé interpretace však bytost *X* nemusí splňovat všechny definiční prvky, aby se stala subjektem určitého života *Y*, ale musí splňovat alespoň některé z nich.⁵⁴⁹ Důraz na to, které podmínky musí být splněny, se přitom může případ od případu lišit. Při slabé interpretaci by bylo například možné bytost *X*₁ kvalifikovat jako subjekt určitého života *Y* i přesto, že nemá emoční život zahrnující prožívání bolesti a slasti, ale místo toho má schopnost zachovat si psychofyzickou identitu v průběhu času; a zároveň by bylo možné bytost *X*₂ kvalifikovat jako subjekt určitého života *Y* proto, že má emoční život zahrnující prožívání bolesti a slasti, ale v průběhu času

⁵⁴⁷ Tento pojem Regan zavádí jako náhradu za koncept lidství jakožto kritéria příslušnosti k živočišnému druhu, stejně jako náhradu za koncept osoby. MÜLLEROVÁ, Hana a VOJTĚCH STEJSKAL. *Ochrana zvířat v právu*. Praha: Academia, 2013, s. 47.

⁵⁴⁸ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 243.

⁵⁴⁹ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 185.

přítom nemá žádnou jasnou psychofyzickou identitu.⁵⁵⁰ Zatímco tedy podle silné interpretace by všechny subjekty určitého života byly subjekty určitého života v témže smyslu, podle slabé interpretace by byly subjekty života na základě jakési rodinné podobnosti (*family resemblance*) mezi jednotlivými subjekty určitého života.⁵⁵¹ Regan není explicitní v tom, kterou z výše uvedených interpretací prosazuje.⁵⁵²

1. Občas se zdá, že se přiklání k slabé interpretaci a za nositele inherentní hodnoty považuje i bytosti, které sice nesplňují všechna kritéria subjektu určitého života, ale splňují alespoň některá z nich (jsou například při vědomí, tj. dokážou prožívat potěšení a bolest). Jeho argumentace podle něj totiž „nevylučuje možnost, že ti lidé a zvířata, kteří nesplňují kritérium subjektu určitého života, mají i přesto svou inherentní hodnotu.“⁵⁵³ Dodává však, že je celkem nejasné, jak by šlo připisování inherentní hodnoty těmto bytostem učinit srozumitelným.
2. Jindy se naopak zdá, že se přiklání k silné interpretaci a za nositele inherentní hodnoty považuje pouze bytosti, které splňují všechna kritéria subjektu určitého života. Navrhuje totiž, že bychom k bytostem, které jsou při vědomí, ale nesplňují ostatní kritéria subjektu určitého života, mohli přistupovat jako k jakýmsi schránkám hodnotných zkušeností, které však vlastní hodnotu postrádají (tento návrh je sice podobný utilitaristickému přístupu, který Regan kritizuje, jeho návrh se však na rozdíl od utilitarismu omezuje pouze na bytosti, které nedosahují vyšších kognitivních schopností).

Řešení tohoto problému označuje Regan za neúplné.⁵⁵⁴ Dodává však, že „tato neúplnost neovlivňuje adekvátnost kritéria subjektu určitého života.“⁵⁵⁵ Vraťme se tedy k otázce, jaké bytosti můžeme považovat za nositele inherentní hodnoty a zkusme na ni odpovědět s přihlédnutím k silné i slabé interpretaci kritéria

⁵⁵⁰ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 246.

⁵⁵¹ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 185.

⁵⁵² Srov. ALLEGRI, Francesco. Respect, Inherent Value, Subjects-of-a-Life: Some Reflections on the Key Concepts of Tom Regan's Animal Ethics. *Relations. Beyond Anthropocentrism*. 2019, 7(1-2).

⁵⁵³ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 246.

⁵⁵⁴ Kontext poskytnutý jeho pozdějšími argumenty podle některých autorů naznačuje, že se přiklání spíše k silné interpretaci – tedy, že bytost musí splňovat všechna kritéria, aby mohla být kvalifikována jako subjekt určitého života. Srov. ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 60-61.

⁵⁵⁵ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 246.

subjektu určitého života . Někteří autoři zastávají hypotézu, že schopnost mít přesvědčení a touhy (první kritérium subjektu určitého života) mohou splnit pouze bytosti, které ovládají jazyk. To by vzhledem k silné interpretaci znamenalo, že subjektem určitého života nemůže být jiná bytost než lidská. S touto hypotézou však nelze souhlasit. Chování mnoha zvířat poskytuje dostatek důkazů o tom, že i ony mají touhy a přesvědčení, přestože lidskou řeč neovládají. Například, když pes Pluto vidí svou oblíbenou pochoutku a vrhne se po ní, můžeme jeho chování vysvětlit tak, že po této pochoutce touží a je přesvědčen, že mu bude chutnat jako vždy. Je sice pravděpodobné, že jeho pojetí pochoutky – například masité kosti – nebude totožné s naším pojetím. Ale rozdíly mezi Plutovým konceptem pochoutky a naším nijak nedokazují, že Pluto není schopen po ní toužit a mít o ní nějaké přesvědčení.⁵⁵⁶ Kromě toho se hypotéza, že přesvědčení a touhy mohou mít pouze bytosti ovládající jazyk, ukazuje jako neplatná i v případě samotných lidských bytostí. Pokud by tato hypotéza byla pravdivá, pak by přesvědčení a touhy nemohly mít ani děti v prelingválním období, tedy před vlastním vývojem řeči. Bez přesvědčení a tužeb by u nich k vývoji řeči totiž nikdy nedošlo: pokud dítě nedojde k přesvědčení, že existují konkrétní věci, na které odkazujeme, vyslovíme-li například slova „lopatka“ nebo „míč“, všechny způsoby použití těchto slov budou k ničemu a dítě se je jednoduše nenaučí.⁵⁵⁷ Hypotéza, že subjektem určitého života mohou být pouze bytosti, které ovládají jazyk, proto není platná – a to bez ohledu na to, zda se přikláníme k silné, nebo slabé interpretaci.

Jednotlivá kritéria subjektu určitého života tedy splňuje celá řada bytostí. A mnoho bytostí splňuje dokonce všechna z nich. Podle Regana jsou to zcela jistě téměř všichni lidé, včetně malých dětí a duševně nemocných (lidé v přetrvávajících vegetativních stavech však toto kritérium nemusí splňovat a lidé v nevratném kómatu téměř jistě ne), stejně jako téměř všichni příslušníci ostatních savčích druhů (výjimky by byly pravděpodobně analogické výjimkám u lidí uvedených výše).⁵⁵⁸ Na základě studií, uvedených v podkapitole 6.5, je velice pravděpodobné, že by tato

⁵⁵⁶ Bylo by proto absurdní tvrdit, že aby měl Pluto nějaká přesvědčení, musel by mít koncepty totožné s těmi, které mají lidé.

⁵⁵⁷ Srov. REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 45.

⁵⁵⁸ ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 59-60.

kritéria mohlo splňovat i mnoho druhů ptáků a ryb, dost možná také plazi a obojživelníci. Regan se však ve své teorii snaží vyhnout jakýmkoli kontroverzním nebo alespoň sporným tvrzením, která by nemohl dostatečně prokázat. Ve své argumentaci se proto omezuje pouze na konstatování, že požadované schopnosti mají s jistotou všichni mentálně zdraví savci starší jednoho roku, přestože jsou „daleko za hranicí, kde by kdokoli mohl rozumně ‚nakreslit čáru‘ oddělující ty, kteří mají dotyčné mentální schopnosti od těch, kteří je postrádají.“⁵⁵⁹ Z kontextu jeho dalších argumentů však vyplývají tři skutečnosti:

1. Subjekty určitého života jsou s jistotou všichni mentálně zdraví savci starší jednoho roku; ale
2. je možné, že existují subjekty určitého života i mimo říši savců; a
3. je možné, že některé bytosti (ať už jsou savci, nebo nikoli) jsou subjekty určitého života ještě před dosažením jednoho roku věku.

Regan totiž navrhuje, abychom při jednání s bytostmi, které vyplňují prostor mezi mentálně zdravými savci staršími jednoho roku a ostatními vnímajícími bytostmi, uplatňovali výhodu pochybnosti: máme-li pochybnosti o tom, zda je určitá bytost subjektem určitého života, pak bychom se k ní podle této zásady měli chovat tak, jako by subjektem určitého života byla.⁵⁶⁰ Nemáme-li totiž dostatečné důkazy o jejich mentálních a behaviorálních schopnostech, uděláme rozhodně menší chybu, jestliže je za subjekty určitého života budeme považovat, než naopak. Na tomto místě se tedy zdá, že se Regan kloní spíše k slabé interpretaci, neboť bytosti, které vyplňují prostor mezi mentálně zdravými savci staršími jednoho roku a ostatními vnímajícími bytostmi, rozhodně nesplňují všechny definiční prvky subjektu určitého života, ale mohou splňovat alespoň některé z nich, včetně emočního života zahrnujícího prožívání bolesti a slasti.

Regan by jistě mohl být více explicitní, a to jak v odpovědi na otázku, zda zastává spíše slabou, či silnou interpretaci kritéria subjektu určitého života, tak v odpovědi na to, jaké bytosti kromě savců starších jednoho roku tato kritéria

⁵⁵⁹ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 78.

⁵⁶⁰ WARREN, Mary Anne. *Moral status: obligations to persons and other living things*. Op. cit., s. 108-109.

splňují. Kromě těchto otázek, které ponechává částečně bez odpovědi, nebo se odpovědím na ně záměrně vyhýbá, však předkládá velice propracované morální principy a morální práva, kterým se věnuji v následující části mé práce.

8.3 | ZÁKLADNÍ MORÁLNÍ PRINCIPY

Zatím jsme se věnovali postulování inherentní hodnoty jako nejlepšího vysvětlení našich morálních intuic, jež se týkají spravedlnosti, a stanovení kritérií subjektu určitého života. To jsou však teprve první kroky v Reganově interpretaci formálního principu spravedlnosti, který má následující podobu: jestliže jsou *X* a *Y* subjekty určitého života, potom *X* a *Y* mají inherentní hodnotu, přičemž platí, že inherentní hodnota *X* a *Y* je naprosto stejná. V podkapitole 8.1 jsme uvedli, že formální princip spravedlnosti sám o sobě ještě nespécifikuje, co *X* a *Y* náleží.⁵⁶¹ Nyní již otázku, jaké jednání respektuje (nebo nerespektuje) inherentní hodnotu subjektů určitého života, případně vyjadřuje (nebo nevyjadřuje) spravedlivý přístup k nim, můžeme zodpovědět. Regan formuluje celkem pět základních morálních principů, kterými by se naše jednání vůči subjektům určitého života mělo řídit. Prvním a zdaleka nejdůležitějším z nich je princip respektu (*respect principle*), který představuje rovnostářský a antiperfekcionista výklad formálního principu spravedlnosti, a všechny další principy jsou z něj odvozeny.

Princip respektu. Se všemi bytostmi, které mají inherentní hodnotu, musíme jednat tak, abychom tuto jejich inherentní hodnotu respektovali.⁵⁶²

Princip respektu nám ukládá jak negativní povinnost nezacházet se subjekty určitého života způsobem, který by jejich inherentní hodnotu nerespektoval (podle Regana ji nerespektujeme tehdy, přistupujeme-li k subjektům určitého života jako k pouhým „nádobám“ obsahujícím hodnotné zkušenosti, nakládáme-li s nimi jen na základě jejich užitečnosti ve vztahu k zájmům druhých, nebo pokud s nimi

⁵⁶¹ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 232-233.

⁵⁶² Ibid. s. 248.

zacházíme tak, že při tom hledíme pouze na důsledky ve snaze maximalizovat celkový užitek),⁵⁶³ tak pozitivní *prima facie*⁵⁶⁴ povinnost pomáhat těm subjektům určitého života, kteří obětí nesprávného zacházení již jsou.⁵⁶⁵ Odpověď na otázku, proč bychom měli princip respektu přijímat jako platný morální princip, je poměrně jednoduchá: protože odpovídá našim reflektovaným morálním intuicím, podle nichž je nesprávné někoho usmrtit nebo mu způsobit újmu jen proto, že tím dosáhneme nějakých optimálních cílů.

U mnoha lidí je tato intuice spojena s otázkami týkajícími se instrumentalizace morálních aktérů (tedy druhých lidí), máme-li však být důslední a hledat koherenci mezi etickými principy a morálními intuicemi, pak podle Regana neexistuje žádný nearbitrární důvod, proč bychom se měli chovat určitým způsobem k morálním aktérům, a zároveň se tak nechovat i k ostatním subjektům určitého života (tedy nejen k morálním aktérům, ale i k morálním příjemcům). Naše morální intuice sice nezahrnují – alespoň u většiny z nás – zákaz zabíjení zvířat, jejich chovu, lovu, využívání v experimentech a tak podobně, metoda reflektivní rovnováhy však umožňuje některé z našich morálních intuic revidovat nebo opustit, jsou-li v rozporu s morálními principy, s nimiž je zbytek morálních intuic v souladu. Máme-li tedy silné intuice o tom, že princip respektu je aplikovatelný na morální aktéry, a neexistují-li mezi morálními aktéry a morálními příjemci morálně relevantní rozdíly, pak je princip respektu aplikovatelný i na ně, třebaže to znamená, že musíme některé naše morální intuice revidovat nebo opustit.⁵⁶⁶

Každý nositel inherentní hodnoty je subjektem určitého života, což zahrnuje celou řadu faktorů, díky nimž může svůj život zakoušet jako dobrý, lepší, či horší. Podle Regana lze proto z principu respektu odvodit i druhý morální princip, takzvaný princip újmy (*harm principle*). Podle tohoto principu máme přímou *prima facie* povinnost nepůsobit újmu ostatním subjektům inherentní hodnoty, protože

⁵⁶³ Ibid., s. 248-250.

⁵⁶⁴ Právo (případně povinnost) *P* je *prima facie* právem (případně povinností), pokud: 1) *P* je důležitým morálním faktorem, který vstupuje do našich etických rozvah; a 2) porušení *P* je možné pouze za předpokladu, že a) toto porušení je podloženo jinými platnými morálními principy a b) tyto principy převažují právo (případně povinnost) *P*.

⁵⁶⁵ ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 67.

⁵⁶⁶ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 188.

jinak budou svůj život zakoušet jako horší.⁵⁶⁷ Kromě této negativní *prima facie* povinnosti máme opět i pozitivní *prima facie* povinnost pomáhat těm, kteří svůj život jako horší již zakouší. Ani jedna z těchto povinností však neplatí absolutně a může být za určitých okolností převážena jinými závažnými důvody. Okolnostem, za kterých může být právo subjektů určitého života nezakoušet újmu porušeno, se budu věnovat v následující části. Nejdříve se však pokusím ve stručnosti vysvětlit, jak Regan o samotných morálních právech přemýšlí.

MORÁLNÍ PRÁVA A PRAVIDLA JEJICH PORUŠOVÁNÍ

Morální práva jsou podle Regana platné nároky, jež lze rozdělit na nárok-na a nárok-vůči. A zatímco nárok-na je nárokem na určitou komoditu, svobodu nebo typ zacházení (jako je například nárok na respektování inherentní hodnoty), nárok-vůči vymezuje třídu bytostí, vůči nimž je toto právo uplatňováno a jimž vznikají korelativní povinnosti – to je možné pouze vůči morálním aktérům, nikoli vůči bytostem, jež jsou pouze morálními příjemci. Nárok-vůči může být platný pouze v případě, že je jednotlivec, vůči němuž je tento nárok uplatněn, schopen splnit jeho požadavky. To znamená, že nemůžeme mít žádné nároky vůči ostatním zvířatům, stejně jako zvířata nemají žádné nároky vůči sobě navzájem: vosa neporušuje naše práva, když nás bodne, stejně jako vlk neporušuje práva ovčí, když je loví. Je tomu tak proto, že ostatní zvířata nejsou morálními aktéry, a proto nejsou schopna si v žádném morálně relevantním smyslu vybrat, zda nám dají žihadlo, či nikoli, nebo zda budou lovit ovce, či zemřou hlady. Aby byl nárok skutečně platný, musí být navíc podepřen nebo potvrzen odvoláním se na nějaké platné morální zásady. A právo na respekt vyjádřené nejvyšší morální zásadou Reganovy egalitářské teorie platným nárokem je, neboť: 1) je ukotveno v platné etické teorii inherentní hodnoty a spravedlnosti; 2) je nárokem-na (nárokem na respektování inherentní hodnoty); a konečně 3) je nárokem-vůči, neboť můžeme určit třídu jedinců, jimž vzniká korelativní povinnost (třída morálních aktérů).⁵⁶⁸

Podobně jako v případě principu respektu lze argumentovat i v případě

⁵⁶⁷ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 262-263.

⁵⁶⁸ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 192-193.

principu újmy, a dospět tak k existenci práva nebýt objektem jednání působícího újmu. Ovšem, jak již bylo předesláno dříve, právo nezakoušet újmu je *prima facie* právem a od práva na respekt se tak v důležitém aspektu liší: zatímco z principu respektu lze odvodit, že každý subjekt určitého života má nezakoušet újmu (ukládající morálním aktérům určité povinnosti) na jednání, které respektuje jeho inherentní hodnotu (a je proto nepřijatelné například usmrtit opuštěného bezdomovce a za pomoci jeho orgánů zachránit pět lidských životů, neboť v takovém případě by nás zajímaly pouze konsekvence a k subjektu inherentní hodnoty bychom nepřistupovali s respektem, který si zaslouží), z principu újmy nijak nevyplývá, že by právo subjektů určitého života nezakoušet újmu nemohlo být za určitých okolností porušeno. Klasické případy představuje sebeobrana: pokud jsme nespravedlivě napadeni, můžeme se bránit násilnými prostředky a naše konání bude ospravedlnitelné i v případě, že útočnickovi způsobíme újmu. Samozřejmě to ale neznamená, že jsme oprávněni použít násilné prostředky v jakékoli míře.⁵⁶⁹ Aplikace smrtícího plynu by byla zcela jistě nepřiměřená obrana proti zloději, který nám ukradl peněženku, ale použití například pepřového spreje nikoli.

Klasické případy narušení práva subjektů určitého života nezakoušet újmu, mezi něž patří například potrestání zločinců odnětím jejich svobody, nepředstavují nijak zvláštní problém. Mohou však nastat i takové situace, ve kterých budeme muset zvažovat porušení práv nevinných jedinců. V takových situacích je podle Regana důležité určit, zda budou všechny zúčastněné strany postihnuty stejnou měrou (například zlomenina *vs* zlomenina), nebo nikoli (například zlomenina *vs* smrt). Na konfliktní situace, při kterých je újma všech zúčastněných stran srovnatelná, je podle Regana aplikovatelný jeho třetí morální princip, který nazývá principem minimalizace porušení práv (*minimize overriding principle*):

Princip minimalizace porušení práv. Pomineme-li zvláštní okolnosti, potom, když musíme volit mezi porušením práv většího počtu nevinných jedinců a porušením práv menšího počtu nevinných jedinců (za předpokladu, že újma všech zúčastněných

⁵⁶⁹ „Stejně jako v právu, tak i v morálce se doporučuje princip proporcionality: jsme oprávněni použít sílu, ale ne nadměrnou, abychom se bránili, přičemž připouštím, že v podmínkách stresu a nouze je obtížné určit, jaká síla je nadměrná.“ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 289.

stran bude srovnatelná), musíme zvolit porušení práv menšího počtu.⁵⁷⁰

Princip minimalizace porušení práv je opět odvoditelný z principu respektu: všichni nositelé inherentní hodnoty mají *prima facie* právo nebýt poškozeni, a všichni, kdo toto právo mají, ho mají stejně. Právo jednoho subjektu určitého života proto nemůže být považováno za větší, nebo menší než právo druhého, je-li škoda, která postihne oba, srovnatelná.⁵⁷¹ Uvažujme následující příklad: řekněme, že jsme jedním ze dvou aktivizačních pracovníků v domově pro osoby se zdravotním postižením a každý máme na starosti dvě skupiny klientů, přičemž první skupina čítá pět pacientů a druhá skupina deset pacientů. Běžně pracujeme ve dvou a v péči o obě skupiny se s kolegou střídáme. Náš kolega dnes ale onemocněl a my sami jsme schopni obstarat pouze jednu skupinu klientů. Máme k dispozici dopravní prostředek, do kterého se kromě řidiče vejde deset pasažérů, a rozhodujeme se, kterou ze dvou skupin pacientů dnes vezmeme na výlet a která zůstane v domově. Předpokládejme, že zvažovaná škoda (zůstat v domově) je srovnatelná a každému pacientovi přinese stejnou újmu (utilitarista by ji vyčíslil například hodnotou -10). Pokud bychom vzali na výlet menší skupinu pacientů, podle Regana by to znamenalo, že jsme dali přednost právu pěti klientů před právem deseti klientů, čímž bychom vyjádřili představu, že práva větší skupiny nejsou stejná jako práva menší skupiny. To však není možné, neboť bychom s klienty nejednali jako s jedinci se stejnou inherentní hodnotou a odpovídajícím respektem.⁵⁷² A jelikož jsou újmy všech patnácti klientů srovnatelné, princip minimalizace porušení práv nám říká, že musíme zvolit porušení práv menšího počtu klientů a na výlet vzít větší skupinu. Všimněme si, že utilitarista by v tomto případě rozhodl stejně jako Regan, samozřejmě ale z jiných důvodů – podle utilitaristy by celková újma větší skupiny (-100) zkrátka převážila újmu menší skupiny (-50). Uvažme proto jiný příklad, na kterém bude rozdíl mezi Reganovým a utilitaristickým uvažováním zřetelnější:

Horníci. Padesát jedna horníků utrpělo velice vážná a bolestivá

⁵⁷⁰ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 305.

⁵⁷¹ ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 72-73.

⁵⁷² ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 194-195.

zranění, když se důl, ve kterém pracovali, zhroutil. Padesát se propadlo do důlní propasti a jeden z nich zůstal nešťastnou shodou náhod zaklíněn v šachtě nad nimi. Svým tělem tak blokuje jediný vstup do dolu, a tím i záchranné operace. Záchranáři stojí před dvěma možnostmi: uvolnit vstup do dolu řízenou explozí, která sice zachrání padesát horníků uvězněných v dole, ale zcela jistě zabije jednoho horníka zaklíněného v šachtě. Druhou variantou je vyhloubit do dolu jiný vstup, což sice může zachránit o jeden život navíc, ale znamená to, že horníci budou trpět velkou bolestí značně delší dobu.

Můžeme v tomto případě přistoupit k řízené explozi, která zachrání padesát horníků, ale zabije jednoho nevinného člověka? Utilitarista by srovnal příslušné újmy – újmu jednoho horníka zaklíněného v šachtě (smrt) proti újmě padesáti horníků uvězněných v důlní propasti (agregovaná bolest způsobená vážnými zraněními) – a rozhodl, že bolest padesáti horníků sečtená dohromady převáží smrt jednoho, a proto bychom k řízené explozi měli přistoupit. Podle Regana však bolest není agregativní a odpověď na otázku, zda je k řízené explozi možné přistoupit, podle něj opět závisí na tom, zda je újma všech zúčastněných stran srovnatelná, nebo nikoli. V případě, že horníci utrpěli život ohrožující zranění a zemřou, pokud se k nim záchrana nedostane včas, pak je ve hře padesát životů proti jednomu a podle principu minimalizace porušení práv bychom měli k řízené explozi přistoupit. Ovšem v případě, že horníci utrpěli sice vážná zranění, ale žádné z těchto zranění není život ohrožující, pak princip minimalizace porušení práv nelze aplikovat, neboť ve hře jsou různé formy újmy: újma, které čelí padesát horníků v dole, je fyzická bolest, kterou nelze interpersonálně sčítat, a i kdyby byla velká a trvala značně dlouho, není srovnatelná se smrtí. A pokud újmy nejsou srovnatelné, vstupuje do hry čtvrtý morální princip, který Regan nazývá principem *worse-off*:

Princip worse-off. Pomineme-li zvláštní okolnosti, potom, když musíme volit mezi porušením práv většího počtu nevinných jedinců a pokud je újma způsobená menšímu počtu jedinců horší než újma způsobená většímu počtu jedinců, musíme zvolit porušení práv většího počtu.⁵⁷³

⁵⁷³ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 307-312.

Tento princip je aplikovatelný na případ se zavalenými horníky právě tehdy, pokud utrpěli sice vážná zranění, ale žádné z těchto zranění není život ohrožující: princip *worse-off* nám říká, že musíme porušit práva většiny (padesáti individuálních horníků trpících fyzickou bolestí), pokud je újma jejich kolegy (smrt) větší. Žádný z padesáti horníků uvězněných v důlní propasti na tom totiž nebude hůře, pokud se k nim pomoc nedostane ihned, než by na tom byl jeden horník zabitý při explozi, pokud bychom k ní přistoupili. Musíme srovnávat jednotlivé újmy a ptát se postupně: Bude na tom horník H_1 hůře než horník H_x , pokud horníka H_x zabijeme? Nebude. Bude na tom horník H_2 hůře než horník H_x , pokud horníka H_x zabijeme? Nebude. Bude na tom horník H_3 hůře než horník H_x , pokud horníka H_x zabijeme? Nebude. A tak dále...

Zajímavým aspektem Reganovy teorie je jeho přesvědčení, že počet jedinců je v případě principu *worse-off* irelevantní (na rozdíl od principu minimalizace porušení práv). Představme si dva scénáře, na kterých budeme důsledky tohoto přesvědčení demonstrovat. V prvním scénáři dojde k hromadné dopravní nehodě a jeden člověk, řekněme Honza, utrpí vážná a život ohrožující zranění, zatímco sto dalších jedinců pouze povrchová zranění. Přivolání záchranáři mohou všechny své síly soustředit buď na záchranu života Honzy, nebo se věnovat ošetření zbylých účastníků nehody. Honza i ostatní účastníci nehody mají inherentní hodnotu, tím pádem mají všichni stejné právo na respekt a v důsledku toho také stejné *prima facie* právo nebýt poškozeni. Měli by tedy záchranáři počítat jejich újmu stejně? Nikoli. Újma, které Honza čelí (smrt), je větší než individuální újma, které čelí každý jiný účastník nehody. Podle principu *worse-off* by tedy záchranáři měli porušit práva sta osob a všechny své síly soustředit na záchranu života Honzy. S tímto závěrem by zřejmě většina z nás souhlasila. Zkusme však scénář lehce upravit. Co kdyby Honza opět utrpěl vážná a život ohrožující zranění, ale sto dalších osob by již nebylo vystaveno pouze povrchovému zranění, nýbrž amputaci nohy? Situace by byla opět taková, že přivolání záchranáři mohou všechny své síly soustředit buď na záchranu života Honzy, nebo zachránit ostatní účastníky nehody před amputací končetiny. Myslím, že zde by již odpověď většiny z nás na otázku, jak by se měli záchranáři rozhodnout, tak jednoznačná nebyla. Pokud se ale shodneme na tom, že amputace

nohy není újma, která by byla srovnatelná se ztrátou života (jinými slovy: přijít o život je horší, než přijít o nohu), pak bychom měli shodně s principem *worse-off* tvrdit, že i v tomto případě je třeba porušit práva většího počtu jedinců. A to i v případě, že lidí, kteří by kvůli tomuto rozhodnutí přišli o nohu, by nebylo sto, ale třeba i pět set nebo tisíc. Újmy totiž nelze sčítat jako v případě utilitarismu, ale je třeba je jednotlivě srovnávat. Bolest není agregativní a neexistuje žádná superbytnost, která by pocítovala celkovou újmu tisíce jedinců. Je zde pouze tisíc individuálních jedinců, a pokud jim bude amputována noha, nikdo z nich na tom nebude hůře než Honza, který by zemřel, pokud bychom se rozhodli neporušit práva většího počtu jedinců. Princip respektu proto i v tomto případě vyžaduje, abychom potlačili práva tisíce osob ve prospěch jednoho.⁵⁷⁴

Stručně řečeno, jsou-li újmy srovnatelné, musíme volit tak, aby újmy došel menší počet jedinců (princip minimalizace porušení práv), ale pokud újmy srovnatelné nejsou, jsou počty zcela irelevantní, a musíme volit tak, aby vznikla co nejmenší újma (princip *worse-off*).⁵⁷⁵ Mohlo by se zdát, že Regan těmito dvěma posledními principy podkopává svou vlastní teorii založenou na právech, když bere v potaz morální relevanci důsledků (což je základem jeho kritiky utilitarismu) a zohledňuje to, kolik jedinců bude více či méně poškozeno. Podle Marka Rowlandse však v Reganově přirozenoprávní teorii není nic, co by ho zavazovalo k tvrzení, že důsledky nejsou pro morální rozhodování relevantní. „Co právní hledisko popírá, je to, že morální rozhodnutí lze legitimně učinit pouze určením, která z alternativ přinese nejlepší souhrnné důsledky pro všechny, kterých se toto rozhodnutí týká,“⁵⁷⁶ vysvětluje Rowlands. Jinými slovy, důsledky jsou relevantní, ale nejsou jediným relevantním faktorem. Nebylo by totiž možné prokázat stejný respekt každému z jednotlivců, kterých se naše zamýšlené jednání dotkne, pokud bychom nezážili, jak moc by byl každý tímto jednáním poškozen.⁵⁷⁷

⁵⁷⁴ Srov. ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 75-76.

⁵⁷⁵ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 198.

⁵⁷⁶ ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. ??.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, s. 76-77.

8.4 | APLIKACE REGANOVY NORMATIVNÍ TEORIE NA KONKRÉTNÍ MORÁLNÍ OTÁZKY

Regan používá koncept inherentní hodnoty k vysvětlení našich morálních intuic a k ospravedlnění principu respektu, z něhož poté odvozuje i další morální principy. Všechny používá k obhajobě myšlenky, že subjekty určitého života mají morální právo na to, aby se s nimi zacházelo způsobem, který respektuje jejich inherentní hodnotu, a *prima facie* morální právo nebýt poškozen. Poskytuje tak velice konzistentní a přesvědčivou morální teorii, z níž vyplývají celkem striktní požadavky, které se týkají našeho vztahu k ostatním zvířatům, jež jsou také subjekty určitého života, ale běžně je dnes využíváme jako zdroje potravy, zábavy, nebo jako pokusné objekty ve vědě a vzdělávání. Regan proto žádá 1) úplné zrušení komerčního chovu zvířat; 2) úplné zrušení komerčního a „sportovního“ lovu a odchyty zvířat; a 3) úplné zrušení využívání zvířat ve vědě.

ŽIVOČIŠNÝ PRŮMYSL

Z Reganovy etické teorie celkem jasně vyplývá, že stát se vegany je naší morální povinností. Ve své stěžejní knize *The Case for Animal Rights* sice píše o povinnosti být vegetariánem,⁵⁷⁸ ale můžeme předpokládat, že tak činí opět z důvodu menší kontroverznosti (podobně, jako když se při určení bytostí, které jsou subjekty určitého života, omezuje pouze na savce starší jednoho roku). Na otázku, zda věří, že svět bude někdy veganský, odpověděl: „Ano, veganský svět je možný. Proč tomu věřím? Vše, co musím udělat, je podívat se do zrcadla a vidět vegana, který se dívá na mě,“⁵⁷⁹ přičemž dodal, že během svého života také jedl maso, a dokonce pracoval i jako řezník. „Takže pokud se já, Tom Regan, mohu stát veganem, může totéž udělat každý. My, kteří jsme dorazili do tohoto cíle, nesmíme nikdy ztrácet naději, že se k nám přidají další.“⁵⁸⁰ Jeho základní argument pro úplné zrušení komerčního chovu zvířat by přitom mohl vypadat takto:⁵⁸¹

⁵⁷⁸ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 330-353.

⁵⁷⁹ RAHA, Rosamund. Interview with Tom Regan. *The Vegan* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: https://issuu.com/vegan_society/docs/the-vegan-winter-2006

⁵⁸⁰ Ibid.

⁵⁸¹ ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op.cit., s. 78.

1. Savci jsou subjekty určitého života.⁵⁸²
2. Jakožto subjekty určitého mají savci inherentní hodnotu.
3. Z toho plyne, že se na savce vztahuje princip respektu a z něj odvozený princip újmy.
4. Z toho dále plyne, že savci mají právo na to, aby se s nimi zacházelo s respektem, a *prima facie* právo na to, aby jim nebylo ubližováno.
5. Chov a zabíjení savců pro maso (mléko, vejce a tak dále) jim škodí.
6. Tudíž (konečný závěr) bychom neměli chovat a zabíjet savce pro maso (mléko, vejce a tak dále).

Mohlo by se zdát, že tato podoba argumentu činí z ávěr snadno napadnutelným, neboť právo nezakoušet újmu je pouze *prima facie* právem, tedy právem, které lze za určitých okolností legitimně porušit. Pokud bychom tedy chtěli tento závěr zpochybnit, mohli bychom se zaměřit právě na *prima facie* status práva zvířat nezakoušet újmu a pokusit se najít důvody, za kterých by mohlo být toto jejich právo potlačeno (a zvířata by tím pádem mohla být chována a zabíjena pro maso, mléko, vejce a tak dále). Jeden z takových argumentů by se mohl odvolávat na to, že potlačení *prima facie* práva zvířat nezakoušet újmu je v souladu s principem svobody (*liberty principle*), který lze rovněž odvodit z principu respektu. Sám Regan ho definuje následujícím způsobem:

Princip svobody. Pokud je ke všem zúčastněným bytostem přístupováno s respektem a nenastávají žádné zvláštní okolnosti, má každý nevinný jedinec právo jednat tak, aby se jeho stav nezhoršil, a to i za cenu, že způsobí újmu jiným nevinným jedincům.⁵⁸³

Než se budu věnovat tomu, jak může být tento morální princip využit při argumentaci ve prospěch chovu zvířat pro jejich maso (mléko, vejce a tak dále), představím jeho základní myšlenku. Regan tímto svým pátým a posledním principem neříká nic jiného než to, že pokud se k ostatním subjektům určitého života

⁵⁸² Kritérium subjektu určitého života podle Regana s jistotou splňují všichni mentálně zdraví savci starší jednoho roku. Jeho aplikace i na jiné druhy bytostí by však mohla být kontroverzní. A protože si Regan přeje zachovat premisy jeho argumentu jako nekontroverzní (a tedy co nejvíce přijatelné), omezuje ho pouze na savce.

⁵⁸³ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 331.

chovám s respektem, pak by mi mělo být dovoleno dělat vše, co je nezbytné pro zlepšení mého blahobytu (*welfare*). Řekněme, že se například ucházím o pracovní místo, o které kromě mě usiluje také další kandidát, například Honza. Pokud práci získám já, Honza jistě utrpí nějakou újmu. Můj úspěch při pohovoru Honzovi uškodí, ale odepřít mi právo ucházet se o práci jen proto, aby Honzovi nevznikla nějaká újma, by znamenalo nejednat se mnou – na rozdíl od Honzy – s respektem, který si jakožto nositel inherentní hodnoty zasloužím. Princip svobody mi v tomto případě dává volnost usilovat o zlepšení svého blahobytu i v případě, že tím někomu jinému vznikne újma. Pokud jsem ale například sadista, jehož největším potěšením je mučení lidí i ostatních zvířat, a cítím se špatně, pokud nikomu neublížuji, princip svobody se na mě nevztahuje: 1) tím, že u bližujícím subjektům určitého života, totiž nerespektuji jejich inherentní hodnotu (*princip respektu*); a 2) i když jsem na tom hůře, pokud nikomu neublížuji, stále na tom nejsem hůře, než by na tom byly mé oběti, kdybych je mučil (*princip worse-off*).⁵⁸⁴

Pokud by chtěl někdo živočišný průmysl obhajovat, mohl by například tvrdit, že princip svobody nám dovoluje zvířata chovat a zabíjet, protože maso je velmi chutné a s jeho konzumací je spojena celá řada tradičních zvyklostí, a pokud bychom se o tyto zážitky připravili, byli bychom na tom hůře. Proti tomuto argumentu lze však vznést hned několik námitek. Zaprvé neplatí, že „pokud X je chutné, pak je správné jíst X“. Lidské maso také nejíme a jeho konzumaci považujeme za nesprávnou bez ohledu na to, jak chutné může být. Zadruhé, vzdát se masa neznamená vzdát se veškerých kulinářských potěšení – obzvláště v dnešní době ne. Nejdůležitější námitka proti tomuto argumentu však vychází ze samotného principu svobody: naše újma v případě, že se masa vzdáme, není srovnatelná s každodenním utrpením, strádáním a předčasným úmrtím „hospodářských“ zvířat.⁵⁸⁵ A to platí i v případě, že jsou zvířata chována v takzvaných humánních podmínkách. Podmínkou získání masa je totiž vždy usmrcení zvířete a pokud zvíře X zemře předčasně, pak bez ohledu na to, v jakých žilo podmínkách, zakusí nepochybně větší újmu než člověk Y, který si dá k obědu místo řízku například

⁵⁸⁴ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 198-199.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, s. 200-201.

cizrnové kari. Trocha slámy navíc nebo větší klec nijak neeliminuje skutečnost, že k subjektům inherentní hodnoty přistupujeme – stejně jako v nehumánních velkochovech – jako k pouhým nástrojům a nahraditelným zdrojům, čímž porušujeme princip respektu.⁵⁸⁶ Samotný princip svobody, který z principu respektu vychází, tedy neospravedlňuje chov a zabíjení zvířat za účelem jejich konzumace.

Další možný způsob, jak odmítnout Reganovy závěry, jež se týkají úplného zrušení komerčního chovu zvířat, by mohl poskytnout jeho vlastní princip *worse-off*: 1) odmítneme-li kupovat maso, pak farmáři, majitelé a zaměstnanci velkochovů, jatek, řeznictví a tak podobně (dále jen „farmáři“) přijdou o svůj zdroj obživy; 2) princip *worse-off* nám ukládá povinnost dát přednost menšině (farmáři) před většinou (zvířata), pokud menšině vznikne větší újma než většině; proto 3) musíme kupovat a jíst maso, aby farmářům nevznikly velké finanční ztráty. Tento ekonomický argument je však neplatný minimálně ze dvou důvodů. Zaprvé, formulace principu svobody obsahuje klauzuli „pokud nenastávají žádné zvláštní okolnosti“, a farmáři se svobodně rozhodli vydělávat peníze chovem zvířat a dobrovolně vstoupili do oblasti volného podnikání, která s sebou nese i riziko selhání – nikdo nemá povinnost kupovat produkty živočišného průmyslu. Druhý důvod souvisí opět s tím, že podmínkou získání masa je usmrcení zvířete a smrt je nepochybně větší újmou než ztráta zaměstnání nebo neúspěch na trhu. Ani princip *worse-off* tedy nedokáže ospravedlnit chov a zabíjení zvířat za účelem jejich konzumace. A zdá se, že to nedokáže žádný podobný argument: můžeme se například pokusit spojit ekonomické zájmy živočišného průmyslu s principem svobody a připustit, že spotřebitelé sice nemají žádnou povinnost kupovat maso, ale farmáři mají právo chovat a zabíjet zvířata za účelem prodeje jejich masa. Všechny argumenty tohoto typu ale vždy narazí na princip respektu (ve formulaci principu svobody je zastoupen frází „pokud je ke všem zúčastněným bytostem přistupováno s respektem“), který živočišný průmysl porušuje, když ke zvířatům přistupuje jako k pouhým obnovitelným zdrojům bez inherentní hodnoty.

⁵⁸⁶ REGAN, Tom. *The Case for Animal Rights* [online]. Op. cit.

LOV A MYSLIVOST

Z principu respektu lze stejně jasným a konzistentním způsobem odvodit také to, proč je morálně neobhajitelný i komerční a „sportovní“ lov volně žijících zvířat. Samozřejmě, pokud pro nás volně žijící zvířata představují nějakou vážnou hrozbu, jsme podle Regana oprávněni jejich práva potlačit, ale potlačit jejich práva kvůli lovu za účelem komerčního zisku nebo „sportu“ podle něj morálně obhajitelné není. Potlačovat práva zvířat a odvolávat se přitom na tradice nebo na to, že „sportovní“ lovci se při čekání, nahánění či střílení na zvířata těší ze spojení s přírodou, baví se s přáteli nebo se uspokojují dobře mířeným výstřelem, můžeme pouze tehdy, pokud budeme zvířata považovat za pouhé schránky bez vlastní hodnoty, což nejsou. V Česku se často setkáváme s argumentem myslivců, kteří své konání obhajují tím, že nejde ani tak o jejich potěšení, jako spíše o humánní službu, kterou zvířatům prokazují, když je zabíjejí. Jejich argumentace vypadá asi takto: „Pokud nebude určitý počet zvířat vyhuben, bude jich příliš mnoho a některá z nich zemřou hladem, neboť nebudou schopna úspěšně konkurovat ostatním zvířatům v přirozeném prostředí – vybít určitý počet zvířat tedy znamená pomoc jim od utrpení, které by jim způsobila smrt hladem.“ Spolu s Reganem se však obávám, že smrt lovených nebo do pastí chytaných zvířat není vždy lepší (tedy nezahrnuje méně utrpení) než smrt, kterou by tato zvířata prodělala v důsledku hladovění. Bylo by zvrácené tvrdit, že zvířata, která zažijí pomalou a bolestivou smrt (například v důsledku špatného výstřelu nebo špatně ošetřované pasti), mají „lepší smrt“ než ta, která zemřou hladem.⁵⁸⁷

Přemnožení zvířat (a jejich potenciální umírání hladem) je navíc opět důsledkem lidské činnosti. Zvířata žila v lesích po statisíce let a příroda vždy dokázala udržet rovnováhu, aby se žádný druh dlouhodobě nepřemnožil. Tato rovnováha byla v lesích udržována přirozenými predátory, které člověk buď vyhubil s tím, že jde o „škodnou“, nebo jejich stav nepřirozeně snížil. Nabízí se tak přirozené řešení: navrátit do konkrétních lokalit původní dravce.⁵⁸⁸ Obránci lovu

⁵⁸⁷ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 353-354.

⁵⁸⁸ Méně přirozeným řešením, než je návrat původních predátorů, ale stále etičtějším řešením, než je odstřel nebo chytání do pastí, by byla například sterilizace, vmíchávání látek pro neplodnost druhů do krmiva, nebo opatrné uspávání a následné převážení skupin zvířat z přemnožených

a myslivosti by proti tomu mohli namítat (a mnohdy skutečně namítají), že to, co budou přemnoženým zvířatům způsobovat predátoři, se svým způsobem nijak neliší od toho, co jim způsobují oni. Tato námitka je však lichá. Zvířata nejsou – na rozdíl od lidí – morálními aktéry (viz podkapitola 2.1), a proto nemohou mít stejné povinnosti, jaké mají oni, včetně povinnosti respektovat práva subjektů určitého života. Ano, utíkat před dravcem bude pro zvíře jistě více stresující, než utíkat před kulkou, ale mezi zvířaty jde o mnohem spravedlivější souboj, než je tomu v „souboji“ mezi zvířetem u krmelce a myslivcem mířícím na něj z posedu. Predátorovi může utéct, kulce většinou neuteče. A pokud jde myslivcům skutečně o to, aby se zvířata nepřemnožila (tedy nejde jim o trofeje a o potěšení ze zabíjení), měli by je v zimě přestat tak intenzivně krmit, aby jich přežilo co nejvíce, když je pak na podzim střílejí, protože jich je příliš; stejně jako by se měli zasadit o to, aby se do vybraných lokalit navrátili původní dravci, kteří by rovnováhu v lese udržovali přirozeně (a takříkajíc „mimo dobro a zlo“).⁵⁸⁹

EXPERIMENTY NA ZVÍŘATECH

Z principu respektu vyplývá také to, že morálně neobhajitelné je i využívání zvířat při vzdělávacích experimentech, zkoušení toxicity nových produktů nebo testování nových léků. A protože je poslední zmiňovaný druh experimentů nejkontroverznější, budu se zde věnovat především jemu – lidé totiž testování například kosmetických přípravků na zvířatech většinou odsuzují, ale pokud jde o léky, jsou ve svých odsudcích zdrženlivější, případně tvrdí, že v takovém případě je experiment možný, nejkuli nutný. Jejich přístup by se dal shrnout takto: 1) Mnoho

lokalit do lokalit naopak chudých na konkrétní druh.

⁵⁸⁹ S návratem původních dravců do vybraných lokalit by kromě myslivců nemusely souhlasit ani osoby podnikající v živočišném průmyslu (a také mnohdy nesouhlasí), neboť by jim dravci mohli způsobovat škody na „majetku“. Považovat zvířata za majetek ale opět naráží na princip respektu – znamená to, že se subjekty určitého života nezacházíme způsobem, který by nerespektoval jejich inherentní hodnotu, ale jde nám pouze o minimalizaci našich finančních ztrát. Proto by měl v „boji“ mezi živočišným průmyslem a dravci podle Regana ustoupit průmysl, nikoli dravci. Na možný argument, že osoby podnikající v živočišném mají zákonné právo na půdu a zákonné právo vlastnictví zvířat, má Regan připraveny hned dvě odpovědi: 1) odvolávání se na zákonná práva samo o sobě nikdy nevyřeší žádnou morální otázku; 2) současný právní status takzvané hospodářských zvířat jako vlastněného majetku je sám o sobě jednou z tradic, kterou je potřeba změnit. REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 359.

lidí trpí různými patologickými stavy, někteří z nich dnes přijdou o život a mnoho dalších jich zemře v budoucnu, pokud se nám nepodaří najít léky na jejich neduhy; 2) tyto léky však nesmí způsobit, že na tom pacientů budou hůře, než kdyby je neužili; 3) proto je potřeba toxicitu nových léků testovat na takzvaných pokusných zvířatech dříve, než si je vezme člověk. Takovou argumentaci však Regan neuznává. Rizika podle něj nejsou morálně přenositelná na ty, kteří se dobrovolně nerozhodli je podstoupit způsobem, který tato argumentace předpokládá.⁵⁹⁰ Představme si například hokejisty a šachisty. Pokud jsem hokejista, podstupuji určitá rizika, včetně možnosti vážného poranění hlavy. Jsem-li obezřetný, minimalizuji tato rizika nošením helmy. Ale šachisté, kteří hokej nehrají, nemají žádnou povinnost účastnit se nebezpečných testů, jejichž cílem je prokázání bezpečnosti různých konstrukcí helem, a výrobci helem (případně ti, kteří provádí jejich testování) by práva šachistů výrazně narušili, pokud by je k účasti na takových testech nutili. Jak moc by šachisté byli poškozeni, přitom není rozhodující. Důležité je, že by byli nedobrovolně vystaveni riziku újmy, a to ve jménu snížení rizik, která hokejisté podstupují dobrovolně. Hokejisté, výrobci helem nebo ti, kteří zodpovídají za jejich bezpečnost, mohou dělat vše, co je v jejich silách, aby minimalizovali rizika spojená s tímto sportem, ale pouze do té míry, dokud nenutí ostatní, aby zjistili, jaká tato rizika jsou nebo jak je snížit. Vztah mezi hokejisty a šachisty z tohoto příkladu je analogický vztahu mezi lidmi a takzvanými pokusnými zvířaty: mezi nedobrovolným podstoupením nebezpečných testů hokejových helem a testováním léků na zvířatech není z morálního hlediska žádný významný rozdíl. Každý člověk, který zamýšlí vzít si lék, se podle Regana musí dobrovolně rozhodnout, zda určitá rizika podstoupí, nebo nikoli. Tato rizika však nejsou morálně přenositelná na ostatní: „Zvířata nejsou naši ochutnávači. My nejsme jejich králové.“⁵⁹¹ Tím, že zvířata během experimentů vystavujeme riziku újmy, aby bylo možné identifikovat nebo minimalizovat rizika lidí, redukuje inherentní hodnotu „laboratorních“ zvířat na pouhou užitečnost ve vztahu k zájmům lidí a podle Regana tak zásadním způsobem porušujeme princip respektu.

⁵⁹⁰ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 377.

⁵⁹¹ REGAN, Tom. *Animals Are Not Our Tasters: We Are Not Their Kings* [online]. [cit. 2023-03-12]. Dostupné z: <https://www.all-creatures.org/articles/ar-regan-tasters.html>

Někdo by mohl namítnout, že zvířata k testům nikdo „nenutí“ – nemohou se totiž dobrovolně rozhodnout, zda testy toxicity nových léků podstoupí, nebo nepodstoupí, tudíž nelze hovořit o „nucení“ v pravém slova smyslu. Ano, je sice pravda, že zvířata – na rozdíl od většiny lidí – nemohou dát svolení ke své účasti v testu toxicity. Ale je to proto, že o něm nemohou být relevantním způsobem informováni. Nebudou rozumět informacím o faktorech pH nebo karcinogenech, protože jim rozumět nemohou.⁵⁹² Ale z toho nevyplývá, že je „nenutíme“ dělat něco, co nechtějí. Bylo by absurdní tvrdit, že zvířata chtějí podstupovat například testy toxicity zvané LD50 (zkratka pro *lethal dose, 50 %*), jejichž jediným smyslem je určit, jak vysoká dávka určité látky zabije 50 procent testovaných zvířat (například 50 ze 100 potkanů).⁵⁹³ Přijatelné jsou proto podle Regana pouze takové testy, které neporuší ničí práva a nepoškodí ani morální aktéry, ani morální příjemce, ať už lidi nebo ostatní zvířata (možnost testovat toxicitu na zdravých lidských dobrovolnících, kteří jsou schopni s experimentem souhlasit, je podle Regana také nebezpečné – řady dobrovolníků by se totiž mohly skládat pouze z chudých a méně nevzdělaných jedinců, k jejichž účasti by mohly být používány klamné nebo donucovací prostředky). Regan si je vědom toho, že prokázat vědeckou platnost testů toxicity bez použití zvířat je obtížná výzva, ale dodává, že splnit ji mohou pouze vědci, nikoli filosofové. Ti mohou jen artikulovat a bránit morálně přípustné prostředky. A testování toxicity nových produktů a léků na zvířatech mezi ně podle Regana nepatří, neboť nejsou morálně odůvodněné a porušují práva subjektů určitého života.⁵⁹⁴

8.5

JE REGANOVA PŘIROZENOPRÁVNÍ TEORIE PŘIJATELNÁ? NAMÍSTO ZÁVĚRU

Regan předkládá poměrně silnou morální teorii založenou na principu respektu, která je – dle mého názoru – mnohem přesvědčivější než utilitaristické teorie

⁵⁹² REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 381.

⁵⁹³ Srov. HORÁK, Josef, Igor LINHART a Petr KLUSOŇ. *Úvod do toxikologie a ekologie pro chemiky*. Praha: Vysoká škola chemicko-technologická, 2004, s. 52.

⁵⁹⁴ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 382.

založené na principu užitku a jeho maximalizace. Vychází navíc – na rozdíl od utilitarismu – ze zvážených morálních intuic, od nichž se sice v konečném důsledku vzdaluje (na základě našich morálních intuic většinou neusuzujeme, že zvířata mají stejný morální status jako lidé, vegetariánství/veganství je naší morální povinností, pokusy na zvířatech jsou neobhajitelné a tak podobně), nicméně jeho použití metody reflektivní rovnováhy umožňuje některé z morálních intuic revidovat či odmítnout, disponujeme-li platnou etickou teorií, jež obsahuje takové morální principy, s nimiž je zbytek morálních intuic v rovnováze.⁵⁹⁵ A Reganova etická teorie takové morální principy obsahuje. Z tohoto hlediska jsou Reganovy normativní závěry přijatelné. Platnost Reganovy teorie v podobě, v jaké ji předkládá, ovšem komplikuje cesta, kterou k – jinak přijatelným – normativním principům dochází. Místo, ze kterého se na tuto cestu vydává (a ke kterému neustále odkazuje), je totiž zahaleno poměrně hustou mlhou.

Celý koncept inherentní hodnoty je totiž velice nejasný, stejně jako ontologická podstata této hodnoty. V podkapitole 2.3 bylo řečeno, že kritérium morálního statusu se musí týkat vlastnosti nebo vlastností, které jsou morálně relevantní a empiricky ověřitelné. A zatímco z Reganovy teorie celkem jasně vyplývá, že inherentní hodnota morálně relevantní vlastností je, není jasné, co to vlastně inherentní hodnota je (otázku, zda je empiricky ověřitelná, nejspíše ani netřeba pokládat). Sám Regan ji definuje primárně negativně – tvrdí, že inherentní hodnota určité bytosti je koncepčně odlišná od hodnoty vnitřních zkušeností této bytosti (například jejich potěšení z uspokojení preferencí). Reaguje tím na utilitaristický názor, podle kterého jedinci nemají hodnotu sami o sobě, ale jsou spíše prázdnými schránkami, které je teprve možné nějakou hodnotnou zkušeností naplnit. S ohledem na utilitaristický požadavek maximalizace užitku a odmítání individuálních práv to znamená, že mohou existovat legitimní důvody pro obětování nevinných jedinců. Takový závěr je podle Regana ale v rozporu s našimi morálními intuicemi, mezi které patří přesvědčení, že určití jedinci mají svou vlastní hodnotu a nelze je proto v zájmu většího užitku obětovat. Inherentní hodnotu proto postulujeme jako hypotézu k nejlepšímu vysvětlení našich morálních intuic, jež se

⁵⁹⁵ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*. Op. cit., s. 203.

týkají spravedlnosti, ale s utilitaristickými závěry jsou často v rozporu. Tím se ale objevuje další problém. Nejen, že Regan nevysvětluje, co to inherentní hodnota je, ale její postulace se zdá být hypotézou *ad hoc*.⁵⁹⁶ Tvrdit, že tato hodnota existuje, protože jinak by naše morální intuice nebyly s normativními závěry utilitarismu a perfekcionismu v rozporu, a neříct přitom, jaká je podstata této hodnoty, působí totiž velice účelově. Ano, hypotéza k nejlepšímu vysvětlení je sama o sobě legitimní formou argumentace. Jakmile však navrhne entitu pomocí této hypotézy, musíme o ní říct více než jen to, že jednoduše existuje. Obzvláště, pokud na jejím základě chceme vystavět celou etickou teorii. Regan to ale nečiní.

Vzhledem k tomu, že morální teorie jsou tím silnější, čím méně kontroverzních předpokladů obsahují – a Reganova teorie disponuje poměrně silnými morálními principy, které lze jen těžko zpochybnit –, nabízí se otázka, zda koncept inherentní hodnoty v jeho teorii nepáchá spíše více škody než užitku a nešlo by k principu respektu nebo principu újmy dospět i bez něj. Alasdair Cochrane například tvrdí, že mnohem věrohodnějším základem pro ustanovení práv zvířat není inherentní hodnota, ale jejich zájem.⁵⁹⁷ Opírá se přitom o definici práva z pera Josepha Raze, podle kterého je zájem určitého jedince (například zájem netrpět) dostatečně silným důvodem k tomu, aby vůči němu ostatním vznikala nějaká povinnost.⁵⁹⁸ Zajímavější je dle mého názoru řešení Marka Rowlandse, podle kterého lze ke stejným morálním principům dojít skrze smluvní přístup (kontraktualismus) i bez postulace inherentní hodnoty. Naprosto stejnou roli jako koncept inherentní hodnoty přitom může sehrát ontologicky méně pochybný koncept inherentního oceňování.⁵⁹⁹ Pojem něčeho, co je inherentně oceňováno, můžeme definovat takto:

Entita je inherentně oceňována tehdy a jedině tehdy, jestliže je oceňována ze své podstaty a není oceňována pouze instrumentálně

⁵⁹⁶ Srov. ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 89-93.

⁵⁹⁷ COCHRANE, Alasdair. *Animal rights without liberation: Applied ethics and human obligations*. New York: Columbia University Press, 2012, s. 9.

⁵⁹⁸ RAZ, Joseph. *The morality of freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1988, s. 166.

⁵⁹⁹ Podle Rowlandse existují dva podstatně odlišné způsoby, jak chápat a bránit pojem morálního práva. Podle první strategie jsou morální práva dána inherentní hodnotou, která je chápána jako objektivní rys světa. Druhý způsob není založen na konceptu inherentní hodnoty, ale na konceptu inherentního oceňování.

nebo pouze subjektivně.⁶⁰⁰

Instrumentálně něco oceňujeme tehdy, pokud si toho vážíme jen kvůli užitku, který nám poskytuje. Klasický případ představují peníze, kterých si vážíme nikoli proto, čím jsou samy o sobě (potištěné papírky), ale protože jsou prostředkem k získání něčeho jiného. Subjektivně něco oceňujeme tehdy, pokud si toho vážíme jen my a nám podobní jedinci – zatímco my můžeme milovat například koprovou omáčku, jiní ji mohou nenávidět. Kromě instrumentálního a subjektivního oceňování si však podle Rowlandse některých entit vážíme (oceňujeme je) tak, jako by byly cenné ze své podstaty. Když byl například v roce 2002 odcizen obraz *Výkřik*, nejvýznamnější dílo malíře Edvarda Muncha a jedno z nejznámějších uměleckých děl na světě, mnoho z nás tuto krádež jistě považovalo za nešťastnou zprávu, přestože se nám samotný obraz nemusí nijak zvlášť líbit (*subjektivní hodnocení*), ani z něj nemáme žádný užitek (*instrumentální hodnocení*). Podobně si podle Rowlandse vážíme svých dětí nikoli kvůli tomu, že je milujeme (*subjektivní hodnocení*) nebo kvůli naději, že se o nás ve staří postarají (*instrumentální hodnocení*), ale protože k nim přistupujeme tak, jako by byly hodnotné samy o sobě. Většina z nás si podobně váží i svých domácích mazlíčků, a to opět nikoli proto, že je s nimi zábava (*subjektivní hodnocení*) nebo nám hlídají dům (*instrumentální hodnocení*), ale protože k nim přistupují tak, jako by byli hodnotní sami o sobě.

Proti myšlence, že k normativním závěrům Reganovy morální teorie lze dospět skrze smluvní přístup i bez ontologicky pochybného konceptu inherentní hodnoty, který je nahraditelný ontologicky méně pochybným faktem, že určité entity jsou oceňovány ze své podstaty, by šlo jistě namítnout, že nezpochybnitelným faktem je i to, že některých entit si lidé cení různě. Mnoho lidí si například neváží ostatních zvířat, zejména ne těch takzvaně hospodářských. To je samozřejmě pravda. Normativní teorie, která by se spoléhala pouze na koncept inherentního oceňování, by proto byla zcela jistě odsouzena k nezdaru. A to nejen kvůli tomu, že některých entit si lidé cení různě. Jádrem smluvní teorie však spočívá v něčem jiném než v inherentním oceňování: kromě surových faktů o tom, čeho si lidé ve skutečnosti

⁶⁰⁰ Srv. ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 93.

vází (tedy prohlašují, že jim připadá cenné), musíme pracovat jak s principy, které lidé přijímají za účelem regulace jejich jednání a sociální interakce, tak se samotným procesem, prostřednictvím kterého k těmto principům dospívají. Až na základě tohoto přístupu můžeme dojít k závěru, že „my, jako členové společnosti široce postavené na principu rovného přístupu – a základní myšlenky, že nemůže existovat žádný morální rozdíl bez nějakého jiného relevantního rozdílu – jsme zavázáni zacházet s ostatními zvířaty tak, jako by byla ze své podstaty hodnotná; ať už to víme, nebo ne, ať už to děláme, nebo ne,“⁶⁰¹ tvrdí Rowlands. Konkrétní způsoby, jakými může smluvní přístup poskytnout morální status všem sentientním bytostem, navrhnou v následující části.

⁶⁰¹ ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., 2009, s. 96.

KRITÉRIUM SENTIENCE V ROZŠÍŘENÉ VERZI KONTRAKTUALISMU

V předchozích kapitolách jsme se věnovali dvěma normativním teoriím zohledňujícím kritérium sentience. Viděli jsme přitom, že Peter Singer i Tom Regan zahrnují do morální komunity všechny bytosti schopné trpět. Zatímco Singer jim ale nepřiznává absolutně žádná práva, kromě „práva“ na rovné zvážení jejich zájmů, Regan předkládá skutečnou přirozenoprávní teorii založenou na principu respektu, v rámci které mají svá nezczitelná práva všichni členové morálního společenství. Reganova etická teorie vychází navíc ze zvážených morálních intuic a dle mého názoru je mnohem přesvědčivější než Singerova utilitaristická teorie, která je založená pouze na principu užitku a jeho maximalizace. Při formulaci svých morálních principů se však Regan odvolává na koncept inherentní hodnoty, který je dle mého názoru naprosto zbytný. V této kapitole se pokusím ukázat, že kontraktualismus může pracovat s naprosto stejným formálním principem spravedlnosti jako Regan (pokud mezi *X* a *Y* neexistují morálně relevantní rozdíly, musíme s *X* a *Y* jednat stejně),⁶⁰² a může dokonce produkovat i velmi podobné morální principy jako jeho přirozenoprávní teorie. Tyto principy přitom nemusí zdůvodňovat jakýmkoli ontologicky pochybným konceptem inherentní hodnoty, protože jim normativní sílu dodává samotná myšlenka smlouvy či vzájemné dohody. Smluvní přístup kromě toho dokáže odpovědět i na otázky, na které Regan odpovědět nedokáže (nebo nechce).

⁶⁰² REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 232-233.

Kontraktualismus bývá obecně chápán jako neslučitelný s myšlenkou morálního statusu zvířat, neboť bývá interpretován tak, že do protektivní sféry kontraktu zahrnuje pouze ty, kteří jsou schopni na něm aktivně participovat. Existují však minimálně dva různé přístupy ke společenské smlouvě, jež jsou založeny na velmi odlišných předpokladech, a poskytují tak i velmi odlišné argumenty pro připsání morálního statusu: hobbesovský a kantovský. Zatímco hobbesovský přístup (reprezentovaný například Peterem Carruthersem) myšlenku morálního statusu zvířat opravdu odmítá, kantovský přístup, jehož představitelem je například John Rawls, slouží k potvrzení přímého morálního statusu zvířat téměř dokonale. A to i přesto, že Rawls (ani Kant) žádné přímé argumenty pro jejich morální postavení nepředkládá a na některých místech *Teorie spravedlnosti* dokonce zpochybňuje, že by se jeho teorie mohla týkat i ostatních zvířat. Je však třeba mít na paměti důležitou okolnost: Rawls je zaměřením politický filosof a jeho primárním zájmem je základní struktura společnosti, přesněji „způsob, jakým významnější společenské instituce rozdělují základní práva a povinnosti a určují rozdělení prospěchu plynoucího ze společenské kooperace.“⁶⁰³ Významnějšími společenskými institucemi přitom myslí politickou ústavu a hlavní ekonomické a sociální uspořádání. V této kapitole však uvidíme, že jestliže Rawlsův smluvní přístup rozšíříme na celou teorii morálky – tak, že jejím předmětem již nebudou pouze politická práva, ale morální práva a povinnosti obecně –, pak poskytne velmi přesvědčivé argumenty pro to, aby byla do protektivní sféry kontraktu zahrnuta i ostatní zvířata.

V této kapitole obhájím poslední tezi mé disertační práce, že **kontraktualistická teorie, je-li správně pochopena, poskytuje přesvědčivý teoretický rámec pro přiznání přímého morálního statusu zvířatům**. Přidržím se přitom „neo-rawlsovského“ pojetí kontraktualistické teorie z pera Marka Rowlandse. Nejprve se zaměřím na hlavní rozdíly mezi hobbesovským a kantovským přístupem ke smlouvě. V podpodkapitole 9.1.1 se budu věnovat důvodům, proč povaha smluvní situace neospravedlňuje vyloučení zvířat (a jiných neracionálních aktérů) z protektivní sféry kontraktu tak, jak to předpokládá

⁶⁰³ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 19.

například Peter Carruthers. V podkapitole 9.2 představím velice originální způsob, jakým lze podle Rawlse dospět k legitimním principům spravedlnosti. Zvláštní pozornost budu věnovat jeho základní kantovské motivaci. V podkapitole 9.3 pak předložím hlavní argumenty, na základě kterých lze Rawlsovu teorii spravedlnosti rozšířit a pod ochranu kontraktu zahrnout kromě lidí i mimolidské bytosti. Využiji přitom Rawlsova vlastního intuitivního argumentu rovnosti, argumentu společenské smlouvy a metody reflektivní rovnováhy. Toto rozšířené pojetí smluvního přístupu poté aplikuji na zvláště ústřední otázky týkající se našeho vztahu ke zvířatům (podkapitola 9.4).

9.1 | DVA ODLIŠNÉ PŘÍSTUPY KE SMLouvĚ: HOBBOVSKÝ A KANTOVSKÝ KONTRAKTUALISMUS

Hobbesovský kontraktualismus odkazuje k významnému politickému filosofovi sedmnáctého století nejen svým názvem, ale také totožným pojetím morálky i přístupem ke společenské smlouvě. Podle Thomase Hobbesa vzniká stát z prostého důvodu: lidé jsou od přírody egoistické bestie a jejich život v „přirozeném stavu“ (tedy před vznikem státu) je velice bídný a krátký, existuje v něm pouze právo silnějšího, dochází k neustálým konfliktům na život a na smrt a výsledkem je válka všech proti všem;⁶⁰⁴ jelikož tato situace není výhodná pro nikoho a lidé mají z násilné smrti strach, na základě rozumu mezi sebou uzavírají společenskou smlouvu, kterou postupují moc autoritě (státu), aby na dodržování dohodnutých pravidel dohlížela a zároveň jejich dodržování vymáhala.⁶⁰⁵ Morálku proto Hobbes chápe jako soubor pravidel, jehož účelem je regulovat soužití racionálních aktérů, kteří ho přijímají jako rozumný a výhodný. Stejně tak i hobbesovský model kontraktualismu je založen na myšlence vzájemně výhodné dohody nebo smlouvy, kterou uzavřeli – respektive by uzavřeli – racionální jedinci, sledující a prosazující

⁶⁰⁴ HOBBS, Thomas. *Leviathan, aneb, Látka, forma a moc státu církevního a politického*. Op. cit., s. 89.

⁶⁰⁵ Zatímco u Rawlse slouží společenská smlouva k objevení principů spravedlnosti, u Hobbesa slouží k ustanovení státu, který nemá sloužit spravedlnosti, ale k zajištění vnitřního míru a bezpečí. Srov. JOCH, Roman. T. Hobbes: Leviatan - J. Locke: Druhé pojednání o vládě. *Distance: revue pro kritické myšlení* [online]. 2007, (1). [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://www.distance.cz/>

výhradně své vlastní zájmy. Základní myšlenku hobbesovského kontraktualismu lze proto vyjádřit následujícím způsobem:⁶⁰⁶

1. Jednotlivci jsou instrumentálně racionální, to znamená, že hledají jakékoli prostředky nezbytné k naplnění jejich vlastních cílů;
2. při absenci morálních nebo právních omezení má však takové instrumentálně racionální chování nepříznivé a v některých případech dokonce katastrofální důsledky;
3. spoluprací, zejména souhlasem s tím, že určitým způsobem omezí své chování, pokud to samé udělají i ostatní, jsou jednotlivci schopni dosáhnout výsledků, které jsou lepší, než kdyby nespolupracovali.

Každý z nás je podle hobbesovského kontraktualismu motivován přijmout smlouvu jako soubor pravidel regulujících soužití racionálních aktérů „zprvč proto, že jsme zranitelní vůči drancování druhých, a zadruhé proto, že všichni můžeme těžit ze spolupráce s ostatními.“⁶⁰⁷ Například záměrné ubližování druhým tedy nemusí být hobbesovským kontraktualistou nutně hodnoceno jako špatné samo o sobě, v zájmu mezilidské kooperace je ale výhodné, pokud k němu jako ke špatnému bude přistupováno. Uzavřou-li totiž lidé smlouvu, že si nebudou záměrně ubližovat, nemusí vynakládat tolik času, peněz, ani značného úsilí na svou obranu, obranu svých rodin nebo majetku, ale mohou s ostatními začít navazovat stabilní a vzájemně prospěšnou spolupráci – díky tomu je nepřímo umožněn i vznik všech odvětví, která v přirozeném stavu neexistovala, jako jsou průmysl, obchod, ale i třeba kultura, umění nebo věda.⁶⁰⁸

U Hobbese pramení legitimita a autorita smlouvy z našeho – byť implicitního – souhlasu s ní, a náš implicitní souhlas (či nesouhlas) je dán tím, zda je (či není) v našem zájmu souhlasit s jejími pravidly. Hobbesovský kontraktualismus přitom předpokládá, že je v našem zájmu souhlasit s pravidly smlouvy pouze do té míry, dokud výhody z ní plynoucí (například ochrana života) převažují nad nevýhodami (například omezení naší svobody). A protože hlavní výhodou smlouvy je především

⁶⁰⁶ SOUTHWOOD, Nicholas. *Contractualism and the Foundations of Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2010, s. 25-26.

⁶⁰⁷ NARVESON, Jan. *The Libertarian Idea*. Peterborough: Broadview Press, 2001, s. 148.

⁶⁰⁸ Srov. ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 123-124.

ochrana před těmi, kteří nám mohou ublížit – případně pomoc od těch, kteří nám mohou pomoci –, neexistuje žádný hobbesovský důvod k uzavírání dohod s těmi, kteří jsou slabší než my, případně s těmi, kteří nejsou schopni porozumět podmínkám této smlouvy nebo nejsou schopni reciprocity. Právě z tohoto pojetí smlouvy může pramenit všeobecný předpoklad o neslučitelnosti kontraktualismu s morálním statutem zvířat. Je to však čistě hobbesovská myšlenka, že nemá smysl brát morální ohledy na ty, kteří na smlouvě nemohou aktivně participovat, která nemá v kantovském modelu kontraktualismu místo.

Kantovský model kontraktualismu vychází ze zcela odlišného pojetí smlouvy: zatímco hobbesovský model je založen na myšlence výhodné dohody nebo smlouvy mezi sobeckými jedinci za účelem individuálního zisku, v kantovské verzi kontraktualismu jsou jedinci motivováni nikoli vlastním zájmem, ale spíše závazkem veřejně ospravedlňovat morální principy, jež by měly platit pro každého člověka nezávisle na čemkoliv jiném, vždy a všude.⁶⁰⁹ Funkce smlouvy zde není konstitutivní (nestanovuje, co je morálně špatné a co je morálně dobré), ale spíše objevná: neurčuje obsah morálních principů, ale hraje roli určitého heuristického prostředku, který nám teprve umožňuje tento obsah objevit.⁶¹⁰ Podobné je to i s Kantovým kategorickým imperativem, který také neudává žádnou obsahovou podmínku mravního jednání (jinak by byl zaměněn za hypotetický imperativ, viz kapitola 5.2), ale určuje jeho formu: „jednej jen podle té maximy, u níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.“⁶¹¹ Někteří filosofové se domnívají, že právě v tomto zdůvodnění nepodmíněného imperativu jsou latentně obsaženy počátky výrazně kantovského kontraktualismu – modelu, podle kterého jsou principy smlouvy přijímány nikoli na základě vzájemné výhodnosti, ale na základě toho, že jsou racionální samy o sobě.^{612 613}

⁶⁰⁹ CUDD, Ann a Seena EFTEKHARI. Contractarianism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/contractarianism/>

⁶¹⁰ ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 125-126.

⁶¹¹ KANT, Immanuel, Marina BARABAS a Pavel KOUBA, ed. *Základy metafyziky mravů*. Op. cit., s. 40.

⁶¹² *Ibid.*, s. 41.

⁶¹³ SOUTHWOOD, Nicholas. *Contractualism and the Foundations of Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2010, s. 51.

Protože je v hobbesovském pojetí autorita smlouvy odvozena pouze z našeho souhlasu s ní (byť implicitního), a jelikož s ní souhlasíme jen do té doby, dokud je pro nás výhodné její pravidla dodržovat, lze hobbesovský kontraktualismus považovat za ztělesnění hypotetického (podmíněného) imperativu: chceme-li X (být příjemcem výhod, které smlouva poskytuje), děláme Y (dodržujeme pravidla smlouvy, případně je porušujeme všude tam, kde se nám to hodí a kde to můžeme dělat nepozorovaně). Kantovský kontraktualismus lze naproti tomu chápat jako ztělesnění kategorického (nepodmíněného) imperativu, neboť autoritu smlouvy odvozuje čistě od autority morálních principů, které nám odhalí jako správné. Odpověď na otázku, proč by tyto morální principy měly být závazné, je prostá: pokud jsou to správné morální principy, pak nejsou ničím podmíněné, ale jsou racionální samy o sobě a jako takové platí pro vůli každé rozumné bytosti kdykoli, kdekoli a ve stejné míře.⁶¹⁴ Proto je správné je dodržovat, bez ohledu na naše zájmy a bez ohledu na vyjednávací sílu nebo racionalitu těch, vůči kterým je budeme uplatňovat. „Jednat na základě principů spravedlnosti znamená jednat na základě kategorického imperativu v tom smyslu, že platí pro nás bez ohledu na to, jak zvláštní jsou naše cíle,“⁶¹⁵ tvrdí John Rawls, jehož verze kontraktualismu obsahuje silně kantovské jádro.

Kantovský model kontraktualismu proto, na rozdíl od hobbesovského, umožňuje pod ochranu kontraktu zahrnout i neracionální jedince, kteří nemusí být pro dosažení našich individuálních cílů nijak podstatní – ať už jde o marginální případy lidských bytostí nebo příslušníky jiných živočišných druhů (a to i přesto, že Kant ve své vlastní teorii ostatním zvířatům přímý morální status nepřiznává). Samozřejmě není vyloučeno, že bychom během hledání morálních principů nemohli dospět i k takovému závěru, že k bytostem, jež nejsou dostatečně racionální, žádné přímé morální povinnosti nemáme (něco takového mohl být ve skutečnosti i Kantův názor). Odebrat neracionálním bytostem morální status je ovšem tak závažné rozhodnutí, že je potřeba ho dostatečně zdůvodnit a nelze ho ospravedlnit jednoduše povahou smluvní situace, v níž se scházejí pouze racionální aktéři.⁶¹⁶

⁶¹⁴ Srov. KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*. Op. cit., s. 31-33.

⁶¹⁵ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 155.

⁶¹⁶ ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 127.

Nepřijatelnosti takového způsobu ospravedlnění se věnuji v následující části.

PROČ POVAHA SMLUVNÍ SITUACE NEOSPRAVEDLŇUJE VYLOUČENÍ NERACIONÁLNÍCH AKTÉRŮ Z PROTEKTIVNÍ SFÉRY KONTRAKTU

Jeden z argumentů, na základě kterých bývá kontraktualismus chápán jako neslučitelný s morálním statusem zvířat, pracuje se skutečností, že tvůrci smlouvy musí být racionální jedinci, z této skutečnosti však poněkud kuriózním způsobem vyvozuje, že příjemci její ochrany musí být – jakožto tvůrci smlouvy – opět pouze oni. S tímto argumentem jsme se setkali již v podpodkapitole 5.3.1 v souvislosti s Peterem Carruthersem, podle kterého jsou morální pravidla v rámci kontraktualismu „koncipována tak, aby byla konstruována racionálními aktéry pro racionální aktéry.“⁶¹⁷ Tvrzení, že morální pravidla musí být „konstruována racionálními aktéry“, je bezpochyby pravdivé. Pouze racionální aktéři jsou schopni domluvit se na systému určitých pravidel, a ta dodržovat. Ovšem tvrzení, že morální pravidla musí být konstruována „pro morální aktéry“, může mít dva naprosto rozdílné významy. Pokud by tím Carruthers měl na mysli, že morální pravidla ukládají povinnosti pouze racionálním jedincům, pak by měl bezpochyby opět pravdu. Nemá totiž význam adresovat morální pravidla bytostem, které nemají možnost jim porozumět. Carruthers tím má však na mysli něco zcela jiného. Racionální aktéři jsou podle něj jediní, vůči kterým mohou ostatním – stejně racionálním – aktérům nějaké povinnosti vznikat. To znamená, že množinu morálních příjemců (racionální aktéři) chápe jako naprosto totožnou s množinou morálních aktérů (racionální aktéři) – pouze v jejich případě má podle něj smysl hodnotit naše jednání vůči nim prostřednictvím etických pojmů. Vůči bytostem, jež nejsou dostatečně racionální, aby morálním pravidlům porozuměli, jako jsou například zvířata, racionálním aktérům přímé povinnosti nevznikají – nelze se vůči nim morálně provinit, neboť podstata společenské smlouvy jim přímý morální (ani právní) status nepřiznává. Tuto argumentaci lze formulovat následujícím způsobem:⁶¹⁸

⁶¹⁷ CARRUTHERS, Peter. *Against the Moral Standing of Animals*. Op. cit.

⁶¹⁸ ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 129.

1. Morální práva a povinnosti závisí na existenci skutečné nebo hypotetické smlouvy.
2. Tvůrci smlouvy, stejně jako morálních práv a povinností v ní obsažených, musí být racionálními aktéry.
3. Proto se smlouva a v ní obsažená morální práva a povinnosti vztahují pouze na racionální aktéry.⁶¹⁹
4. Zvířata nejsou racionálními aktéry.
5. Proto se smlouva a v ní obsažená morální práva a povinnosti nevztahují na zvířata.
6. Přímá morální práva, stejně jako povinnosti, náleží pouze těm, kteří jsou součástí smlouvy.
7. Proto zvířata nemají přímá morální práva.

Ponechme nyní stranou, že za „zvířata“ by do tohoto argumentu šli dosadit i „marginální případy lidských bytostí“, které však Carruthers i přes jejich nedostatečnou racionalitu do protektivní sféry kontraktu zahrnuje (tomuto problému se věnuji v podpodkapitole 5.4.1). Větší problém tohoto argumentu spočívá v přesunu z bodu 2 („Tvůrci smlouvy, stejně jako morálních práv a povinností v ní obsažených, musí být racionálními aktéry“) na bod 3 („Proto se smlouva a v ní obsažená morální práva a povinnosti vztahují pouze na racionální aktéry“). Z tvrzení, že tvůrci smlouvy musí být racionálními aktéry, totiž nijak nevyplývá, že by pod ochranu kontraktu museli spadat opět pouze oni. Tento argument lze učinit přijatelným pouze tehdy, podpoříme-li ho nějakým přijatelným zdůvodněním. Ukazuje se však, že všechna možná zdůvodnění pracují jaksí na pozadí hobbesovského modelu kontraktualismu. Myšlenkový postup takových zdůvodnění lze shrnout zhruba následovně:⁶²⁰

1. Přijetí smlouvy zahrnuje přijetí určitých omezení našich svobod, které budeme považovat za přijatelné pouze tehdy, pokud nám smlouva zajistí určité výhody, jež hodnotu ztracené svobody převáží;
2. zvířata ale nejsou schopna porozumět podmínkám této smlouvy, což znamená, že nemohou ani souhlasit s dodržováním jejích zásad;
3. pokud bychom je do smlouvy zahrnuli, přijali bychom určitá

⁶¹⁹ „Morální pravidla jsou (...) koncipována tak, aby byla konstruována racionálními aktéry pro racionální aktéry.“ CARRUTHERS, Peter. *Against the Moral Standing of Animals*. Op. cit.

⁶²⁰ Srov. GAUTHIER, David. *Morals by agreement*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

omezení našich svobod pouze my, ale oni ne – přijetím smlouvy bychom tím pádem něco ztratili, ale od zvířat bychom na oplátku nic nedostali;

4. z tohoto důvodu nelze se zvířaty smysluplně uzavírat smlouvy.

Je to však čistě hobbesovská myšlenka, že má smysl uzavírat smlouvu pouze s těmi, kteří nám mohou buď překážet, nebo naopak pomoci, jinak by nebylo rozumné s dohodou a vlastním omezením svobody souhlasit – a bez souhlasu (byť implicitního) nemá smlouva žádnou autoritu, nezavazuje nás.⁶²¹ Pokud bychom však měli být ohledně smlouvy důsledně kantovští, pak neexistuje způsob, jak překlenout propast mezi bodem 2 („Tvůrci smlouvy, stejně jako morálních práv a povinností v ní obsažených, musí být racionálními aktéry“) a bodem 3 („Proto se smlouva a v ní obsažená morální práva a povinnosti vztahují pouze na racionální aktéry“). Překonání této propasti nelze v rámci kantovského kontraktualismu ospravedlnit jednoduše výhodností smlouvy nebo povahou smluvní situace, v níž se scházejí pouze racionální aktéři. Je sice pravda, že pouze od racionálních aktérů můžeme očekávat, že zvolí morální principy, jež budou racionální samy o sobě. Neexistuje však žádné přijatelné zdůvodnění, proč by platnost těchto principů měla být omezena vyjednávací silou nebo racionalitou těch, vůči kterým mají být uplatňovány.

Hobbesovský předpoklad, že pod ochranu smlouvy spadají pouze její tvůrci, není v rozporu pouze s kantovskou verzí kontraktualismu, ale také s běžnou praxí. Názorným příkladem budiž český *Zákon o sociálně-právní ochraně dětí*,⁶²² který je sice výsledkem zákonodárského procesu, do něhož jsou zapojeni pouze dospělí lidé (tvůrci smlouvy), ale pod jehož ochranu spadají děti a mladiství, kteří nejsou schopni na jeho ustanovení participovat. To samé platí i na úrovni biologických druhů. Český *Zákon na ochranu zvířat proti týrání*⁶²³ je sice výsledkem zákonodárského procesu příslušníků živočišného druhu *Homo sapiens*, ale jeho účelem je chránit

⁶²¹ ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 157-158.

⁶²² Zákon č. 359/1999 Sb., o sociálně-právní ochraně dětí. In: Sběrka zákonů České republiky. *Ministerstvo vnitra České republiky* [online]. [cit. 2023-03-20]. Dostupné z: <https://aplikace.mvcr.cz/sbirka-zakonu/>

⁶²³ Zákon č. 246/1992 Sb., na ochranu zvířat proti týrání. In: Sběrka zákonů České republiky. *Ministerstvo vnitra České republiky* [online]. [cit. 2023-03-20]. Dostupné z: <https://aplikace.mvcr.cz/sbirka-zakonu/>

příslušníky ostatních biologických druhů před tím, aby je lidé (tvůrci smlouvy) týrali, poškozovali jejich zdraví nebo je bezdůvodně usmrcovali. Oba tyto zákony kladou povinnosti pouze na racionální aktéry (na nikoho jiného by to ani nemělo smysl, viz podkapitola 2.1), ale chrání bytosti, které sice nemohou na smlouvě aktivně spolupracovat, ale může jim být ublíženo a jejich utrpení je alespoň trochu morálně špatné. Není tedy pravda, že by tvůrci smlouvy museli být jedinými, komu tato smlouva poskytuje ochranu. Mohou být ale jedinými, kterým smlouva ukládá určité povinnosti. Hovoříme-li proto o neslučitelnosti kontraktualismu s morálním statutem neracionálních jedinců (ať už zvířat nebo marginálních případů lidských bytostí), hovoříme o jeho hobbesovské verzi, nikoli kantovské.

9.2

JOHN RAWLS, PŮVODNÍ STAV A ZÁVOJ NEVĚDOMOSTI

Nejvlivnější verzí kontraktualismu je v dnešní době bezpochyby teorie Johna Rawlse, který využívá myšlenky společenské smlouvy podobně jako Thomas Hobbes k tomu, aby dohodě mezi racionálními aktéry dodal normativní platnost. Rawlsova teorie v sobě však obsahuje silné kantovské jádro a například Mark Rowlands věří, že pokud se z ní odstraní některé „nešťastné a nepotřebné“ hobbesovské prvky, výsledkem bude taková verze kontraktualismu, která bude nejen věrnější Rawlsově metodologii i jeho základní kantovské motivaci, ale poskytne zároveň i argumenty pro přímý morální status zvířat. V této kapitole proto představím Rawlsovo pojetí společenské smlouvy, které v následujících kapitolách rozšířím na celou teorii morálky.

Zatímco Hobbes chápe morálku jako soubor pravidel regulujících soužití racionálních aktérů, kteří jsou k jeho přijetí motivováni nikoli touhou po spravedlnosti, ale pudem sebezáchovy a sledováním svých vlastních zájmů, pro Rawlse je morální (či spravedlivé) to, co je výsledkem ideálního kontraktu, do něhož by všichni se všemi vstoupili, kdyby se nacházeli v ideální situaci rovnosti a nevědomosti.⁶²⁴ V takové situaci se však lidé nenacházejí: zatímco někteří jedinci

⁶²⁴ TUGENDHAT, Ernst. *Přednášky o etice*. Op. cit., s. 59.

mají vysoké příjmy a mohou si dovolit nadstandardní lékařskou péči, jiní jsou chudí, bez domova a umírají hlady; děti vlivných rodičů studují vysoké školy, zatímco děti ze sociálně slabých rodin se v mnoha případech nedokážou ani správně podepsat. Pokud by tito lidé měli rozhodnout, na základě jakých principů by měla být společnost uspořádána, mohla by se většina z nich zachovat hobbesovsky a prosazovat taková pravidla, která by chránila především *jeho* zájmy a zároveň co nejméně omezovala *jeho* svobodu. Taková pravidla by však podle Rawlse měla se spravedlností jen pramálo společného a pokud by se na nich smluvní strany nakonec skutečně dohodly, lze předpokládat, že by představovaly pouze jakési „hobbesovské minimum“, tedy zajištění vnitřního míru a bezpečí (a nahrazení morálky trestním právem).

Z těchto důvodů nemohou o principech spravedlnosti rozhodovat lidé, kteří již ví, zda jsou zruční, nešikovní, zdraví, nemocní, majetní nebo chudí. Rawls proto přichází s myšlenkovým experimentem, který stejně jako Hobbes (ale i John Locke nebo Jean-Jacques Rousseau) nazývá přirozeným stavem (*original position*). Zatímco ale pro Hobbesa má tento stav zápornou hodnotu a jedná se o něco, co je třeba nahradit, pro Rawlse má hodnotu spíše pozitivní, neboť jen díky němu můžeme zjistit, na jakých principech spravedlnosti by se lidé v rovné výchozí situaci shodli. K tomu je ovšem zapotřebí, aby původní stav splňoval dvě důležité podmínky: 1) musí v něm vládnout závoj nevědomosti (*veil of ignorance*); a 2) musí se v něm scházet svobodné, navzájem si rovné a rozumné bytosti se smyslem pro spravedlnost.⁶²⁵

Podle Johna Taylora, autora knihy *Reconstructing Rawls: the Kantian foundations of justice as fairness*, je závoj nevědomosti jedním „z nejkantovštějších rysů“⁶²⁶ Rawlsovy teorie. Rawls ho totiž koncipuje tak, aby v původním stavu způsoboval slepost vůči všem individuálním náklonnostem, zájmům a preferencím, ale také vůči všem morálně irelevantním vlastnostem, jako jsou například pohlaví nebo rasa. Díky závoji nevědomosti nikdo netuší ani to, jaké postavení mu v budoucím uspořádání připadne. Tím je podle Rawlse zajištěno, že rozhodování

⁶²⁵ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 22.

⁶²⁶ TAYLOR, Robert. *Reconstructing Rawls: The Kantian foundations of justice as fairness*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2011, s. 34.

všech aktérů v původním stavu bude „férové“:

„K podstatným vlastnostem této situace patří, že nikdo nezná své místo ve společnosti, své třídní postavení nebo sociální status; nikdo ani nezná své šance při rozdělování přírodních vloh a schopností, ani svou inteligenci, sílu apod. Budu dokonce předpokládat, že smluvní strany neznají své koncepce dobra ani své speciální psychologické sklony. Principy spravedlnosti jsou zvoleny za závojem nevědomosti. To zaručuje, že nikdo není zvýhodněn nebo znevýhodněn při výběru principů v důsledku přírodních náhod nebo nahodilostí společenských okolností. Protože všichni jsou obdobně situovaní a nikdo není s to si vymyslet principy, které by upřednostnily jeho specifickou situaci, jsou principy spravedlnosti výsledkem slušné dohody nebo jednání.“⁶²⁷

Podobně si i podle Kanta můžeme říši účelů představit tehdy, „abstrahujeme-li od všech osobních rozdílů mezi rozumnými bytostmi a stejně tak i od veškerého obsahu jejich soukromých účelů.“⁶²⁸ Rawls proto věří, že pojem závoje nevědomosti je implicitně obsažen již v Kantově etice⁶²⁹ – k vytvoření dokonale nepodmíněného příkazu rozumu (kategorického imperativu) je totiž zapotřebí, abychom odhlédli od veškeré heteronomie podobným způsobem, jakým to v původním stavu způsobuje závoj nevědomosti. Rawls sice této techniky abstrakce využívá pro užší a konkrétnější účely než Kant – aby konstruoval principy spravedlnosti spíše než metaprincipy morálky –, jeho motivace je ale v podstatě stejná. Pro Rawlse, stejně jako pro Kanta, se veškerá zákonodárná autorita odvozuje z abstrakce od nahodilostí a taková abstrakce pokládá základy politické a etické autonomie.⁶³⁰

Rozumné bytosti, které mohou a chtějí spolupracovat, nemají vůči sobě žádné závazky a díky závoji nevědomosti netuší, jaké postavení komu z nich v budoucím uspořádání připadne, by se podle Rawlse v původním stavu domluvili na maximálním prostoru svobody pro všechny, rovných šancích na vzestup, ale zároveň také na pojistkách pro případ, že se narodí znevýhodnění, postižení, nebo

⁶²⁷ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 21-22.

⁶²⁸ KANT, Immanuel, Marina BARABAS a Pavel KOUBA, ed. *Základy metafyziky mravů*. Op. cit., s. 52.

⁶²⁹ „Pojem závoje nevědomosti je podle mého názoru implicitně obsažen v Kantově etice.“

RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 94

⁶³⁰ TAYLOR, Robert. *Reconstructing Rawls: The Kantian foundations of justice as fairness*. Op. cit., s. 34.

že se jim v průběhu života něco stane. Pokud totiž nevíme, co nás v životě čeká, budeme podle Rawlse volit na základě svého rozumu právě takové principy, které budou spravedlivé a výhodné pro všechny, včetně těch, kteří pro svou nedostatečnou racionalitu nejsou schopni na smlouvě aktivně participovat (v Rawlsově teorii se to týká především marginálních případů lidských bytostí, v podkapitole 9.2.3 však uvidíme, že pokud metodu reflektivní rovnováhy a formální princip spravedlnosti uplatňujeme důsledně, pak nelze do protektivní sféry kontraktu zahrnout lidské bytosti neschopné na smlouvě aktivně participovat a zároveň do ní nezahrnout i ostatní zvířata). V ideální situaci rovnosti bychom se proto podle Rawlse domluvili na dvou principech distributivní spravedlnosti:⁶³¹

- 1) Každý má mít stejné právo na co nejširší systém stejných základních svobod, jaký lze sloučit se stejnými svobodami pro všechny ostatní (*princip svobody*).
- 2) Společenské a hospodářské nerovnosti jsou přijatelné, pokud
 - a) jsou spojeny s úřady a postaveními, k nimž má každý přístup (*princip rovnosti šancí*), a pokud
 - b) nejvíce prospějí těm, kteří jsou nejméně zvýhodněni (*princip rozdílnosti*).⁶³²

Všimněme si, že Rawlsův princip svobody má nápadně podobnou strukturu s Kantovým obecným principem práva, a princip rovnosti šancí v podstatě přímo vyjadřuje Kantovu myšlenkou rovnosti před zákonem, podle které nikdo nemůže získat vyšší status než někdo jiný jinak než prostřednictvím procesu, který je stejně dostupný všem.^{633 634} V čem se tito autoři rozcházejí, je ovšem princip rozdílnosti.

⁶³¹ Srov. GYUER, Paul. Principles of justice, primary goods and categories of right: Rawls and Kant. *Kantian review*. 2018, 23(4), s. 587.

⁶³² Racionální aktéři by se také domluvili na lexikálním uspořádání těchto principů, kdy princip svobody by měl přednost před principem rovnosti šancí a princip rovnosti šancí před principem rozdílnosti. To znamená, že nerovnosti by nesměly být na úkor základních svobod a princip rozdílnosti (zvýhodnění) by nesměl být na úkor rovnosti šancí. „Porušení stejných základních práv institucemi podle prvního principu nemůže být ani ospravedlněno, ani kompenzováno větším sociálním a ekonomickým prospěchem. Rozdělení bohatství a příjmů a hierarchie úřadů musí být konzistentní jak se svobodou rovnoprávného občanství, tak se stejnými šancemi pro každého.“ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 49.

⁶³³ TAYLOR, Robert. *Reconstructing Rawls: The Kantian foundations of justice as fairness*. Op. cit., s. 47-48.

⁶³⁴ KANT, Immanuel, GREGOR, Mary, ed. *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant: Practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 292 (Theory and Practice, 8:292).

Kant zastává názor, že jakmile stát poskytne stejnou svobodu a právní rovnost všem svým občanům, pak jakékoli nerovnosti, které následně vzniknou, nelze považovat za nespravedlivé.⁶³⁵ Rawls je naproti tomu přesvědčen, že nerovnosti jsou přípustné (spravedlivé) pouze tehdy, pokud se postavení těch, kteří jsou na tom nejhůře, v důsledku těchto nerovností ještě více nezhorší, ale bude stále přijatelné tak, aby i pro ně bylo i nadále soužití výhodné. „Může snad být účelné, ale nikoliv spravedlivé, že někteří lidé mají méně, aby jiní mohli prosperovat. Není však nespravedlivé, má-li několik málo osob větší výhody, pokud se tím zlepšuje situace lidí, kteří takové štěstí nemají,“⁶³⁶ tvrdí Rawls s tím, že „jestliže blahobyt každého jedince závisí na kooperaci, bez níž by nikdo nemohl vést uspokojivý život, měly by být výhody rozděleny tak, aby přiměly k ochotné spolupráci každého člověka, včetně těch méně dobře situovaných.“⁶³⁷

Rawls je politický filosof, jehož primárním zájmem je otázka procedurální spravedlnosti, proto se i výše zmíněné principy vztahují především na základní strukturu lidské společnosti a ani zdaleka nepokrývají veškerou interakci mezi lidmi, a už vůbec ne vztahy mezi lidmi a ostatními zvířaty. Myšlenku původního stavu, závoje nevědomosti a společenské smlouvy lze ovšem aplikovat na celou škálu morálních otázek. Důležitým aspektem tohoto smluvního přístupu je přitom fakt, že na dohodu v původním stavu lze nahlížet z pohledu jedné náhodně vybrané osoby. Aktéři za závojem nevědomosti jsou na tom totiž všichni naprosto stejně (nevědí nic o svých individuálních situacích ani zájmech), takže jakýkoli argument, který je přesvědčivý pro jednoho, bude stejně přesvědčivý pro všechny. To znamená, že původní stav, v němž vládne závoj nevědomosti, generuje jedinečný soubor principů spíše než řadu možností.⁶³⁸ Tímto způsobem vygenerované principy jsou podle Rawlse „kategorickými imperativy v Kantově smyslu,“⁶³⁹ neboť jejich platnost

⁶³⁵ „Důsledná rovnost jednotlivců ve státě (...) je zcela v souladu s největší nerovností, pokud jde o množství a míru jejich vlastnictví, ať už ve fyzické či duševní převaze nad ostatními nebo ve vnějších statcích.“ KANT, Immanuel, GREGOR, Mary, ed. *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant: Practical philosophy*. Op. cit., s. 292 (Theory and Practice, 8:292).

⁶³⁶ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 23.

⁶³⁷ Ibid.

⁶³⁸ TAYLOR, Robert. *Reconstructing Rawls: The Kantian foundations of justice as fairness*. Op. cit., s. 33.

⁶³⁹ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995, s. 154.

„nepředpokládá, že máme zvláštní přání nebo cíle“⁶⁴⁰ (na rozdíl od hypotetických imperativů), ale spíše se na nás vztahují jako na osoby díky naší povaze „svobodných a rozumných bytostí.“⁶⁴¹ O to, aby nalezené principy nebyly hypotetickými imperativy, ale mohly se stát obecným zákonem v Kantově smyslu, se v původním stavu stará právě závoj nevědomosti, který v tomto ohledu představuje prostředek k nalezení objektivních, nepodmíněných a racionálních morálních principů, jež mohou pokrývat celou škálu morálních otázek, včetně těch, které se týkají našeho vztahu k ostatním zvířatům.

Odpověď na otázku, jak může Rawlsova metoda poskytovat argumenty pro morální status zvířat, předkládá v podstatě sám Rawls, který se při výstavbě své teorie nespolehá pouze na koncept původního stavu a závoje nevědomosti (tedy argument společenské smlouvy), ale také na intuitivní argument rovnosti. Právě druhý jmenovaný argument hraje v otázce morálního statusu zvířat důležitou roli. A přestože při výkladu Rawlsovy teorie zůstává často ve stínu argumentu společenské smlouvy, oba se vzájemně posilují a jeden z nich nelze chápat nezávisle na druhém.⁶⁴²

INTUITIVNÍ ARGUMENT ROVNOSTI

Intuitivní argument rovnosti je kompatibilní s klasickou liberální ideologií rovnosti, jež zakazuje diskriminaci na základě morálně libovolných vlastností – tedy takových vlastností, které máme „v důsledku přírodních náhod nebo nahodilostí společenských okolností.“⁶⁴³ Podstata tohoto argumentu je prostá: je-li vlastnost nezasloužená v tom smyslu, že její nositel za ni není odpovědný nebo neudělal nic, čím by si ji zasloužil, pak nemá morální nárok na jakékoli výhody plynoucí z jejího vlastnictví. Odpovídající negativní podobu má argument, podle kterého by nikdo neměl být morálně trestán za vlastnost, za kterou není odpovědný nebo neudělal nic, čím by ji získal. A zatímco Kant za takovou nezaslouženou vlastnost považuje především zděděný socio-ekonomický status, neboť „narození není skutkem toho,

⁶⁴⁰ Ibid.

⁶⁴¹ Ibid.

⁶⁴² Srov. ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 139.

⁶⁴³ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 21-22.

kdo se narodí,⁶⁴⁴ Rawls za morálně nezasloužené považuje výrazně širší spektrum vlastností. „Takovými vlastnostmi jsou rozdíly pohlaví, právě tak jako rasové odlišnosti a rozdíly kulturní povahy.“⁶⁴⁵ Narodit se do určité sociální, rasové, nebo genderové skupiny, jsou zkrátka všechno nezasloužené vlastnosti, za které nelze nikoho trestat a nikomu by neměly ve společnosti automaticky zajišťovat lepší či horší postavení – a způsobují-li tyto vlastnosti nějakou nerovnost, jež nejde odstranit, musí mít z této nerovnosti prospěch i ti méně zvýhodnění jedinci.⁶⁴⁶ Později uvidíme, že vlastností, které bychom v souladu s intuitivním argumentem rovnosti mohli považovat za nezasloužené, je mnohem více. Podle Rowlandse jsou to kromě rasy, pohlaví nebo socio-ekonomického statusu, do kterého se člověk narodí, i další vlastnosti nebo schopnosti, s kterými jedinci přicházejí na svět: „Není nikoho zásluhou narodit se sportovně nadaný, neuvěřitelně hezký nebo s IQ 153, stejně jako není nikoho zásluhou narodit se do určité privilegované třídy, pohlaví nebo rasy. Je-li tedy nespravedlivé, aby někdo těžil z vlastnictví nezasloužených sociálních, rasových, ekonomických nebo genderových vlastností, pak musí být stejně nespravedlivé, aby těžil z vlastnictví nezasloužených přirozených schopností.“⁶⁴⁷ Této interpretaci intuitivního argumentu rovnosti, jejímž důsledkem je adekvátní rozšíření protektivní sféry kontraktu o další bytosti s morálně relevantními vlastnostmi, se budu důkladně věnovat a rozvinu ji v podpodkapitole 9.3.2.

ARGUMENT SPOLEČENSKÉ SMLOUVY

Teprve intuitivní argument rovnosti, na základě kterého nemá nikdo morální nároky na výhody plynoucí z jeho nezasloužených vlastností, vede ke známému Rawlsovu argumentu společenské smlouvy, který má prostřednictvím závoje nevědomosti

⁶⁴⁴ KANT, Immanuel, GREGOR, Mary, ed. *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant: Practical philosophy*. Op. cit., s. 293 (Theory and Practice, 8:293)

⁶⁴⁵ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 69.

⁶⁴⁶ „Jsou-li třeba muži ve svých základních právech zvýhodnění, je tato nerovnost ospravedlněna principem rozdílnosti (v jeho obecné interpretaci) pouze tehdy, je-li to k prospěchu žen, nebo je-li to pro ně přijatelné. Obdobná podmínka se vztahuje na ospravedlnění kastovníckého systému nebo na rasovou či etnickou nerovnost,“ dodává Rawls a upozorňuje, že tyto nerovnosti zřídka kdy přinášejí nějaký společný prospěch. RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 69.

⁶⁴⁷ ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 135.

zajistit, aby principy dohodnuté v původním stavu nikoho na základě nezasloužených vlastností nezvýhodňovaly. Proto jsou aktéři v původním stavu zbaveni všech vědomostí, které by je mohli svádět k volbě takových principů, jež by byly v Kantově smyslu heteronomní. Popis původního stavu lze proto chápat jako pokus interpretovat Kantovu koncepci, která „vychází v první řadě z myšlenky, že morální principy jsou předmětem rozumného výběru. Vymezuji mravní zákon, od něhož si lidé mohou chtít rozumně přát, aby určoval jejich chování v nějaké etické říši,“⁶⁴⁸ a konečně, „morální zákonodárství je přijímáno za podmínku, které charakterizují lidi jako svobodné a rozumné bytosti, (...) které jsou podřízeny jenom obecným podmínkám lidského života.“⁶⁴⁹ Ve své *Teorii spravedlnosti* se k těmto kantovským východiskům Rawls vyjadřuje následovně:

„Podle Kanta, jak se domnívám, jedná někdo autonomně, jestliže principy, které zvolil pro své jednání, nejpřiměřeněji postihují jeho povahu jako svobodné a rozumné bytosti. Principy, podle nichž se někdo chová, se nepřijímají kvůli společenskému postavení nebo přirozeným vlohám ani s ohledem na specifickou společnost, v níž žije, anebo kvůli jeho náhodným přáním. Jednat podle těchto principů znamená jednat heteronomně. Závoj nevědomosti tedy zbavuje lidi v původním stavu vědomostí, které by jim umožnily zvolit heteronomní principy. Smluvní strany dospívají společně ke svému rozhodnutí jako svobodné a rozumné bytosti, jimž jsou známy pouze ony okolnosti, které činí nezbytným vznik principů spravedlnosti.“⁶⁵⁰

Tato kantovská východiska Rawlsovy teorie však bývají často kritizována, a to především z řad komunitaristů, podle kterých s sebou představa původního stavu nese falešné pojetí metafyzického Já zbaveného vlastní identity. Například Michael Sandel tvrdí, že názor, podle kterého by si lidé měli volit principy sociální spravedlnosti za závojem nevědomosti, předpokládá určitou představu nezakotveného Já, které předchází své cíle a má se k nim proto zcela nahodile. Naše Já je podle tohoto amerického filosofa ale již „zakotvené v určitých sociálních rolích a stavech, historických tradicích či náboženské víře, které tvoří naši identitu

⁶⁴⁸ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 154.

⁶⁴⁹ Ibid.

⁶⁵⁰ Ibid.

a dělají z nás právě ty konkrétní jedince, jimiž jsme – a není tudíž možné oddělit a vyčlenit vlastní Já před jeho cíle.“⁶⁵¹ Podle Sandela nemůžeme uvažovat o spravedlnosti z pohledu nezakotveného Já, zbaveného společenských pout a všech rysů, které tvoří jeho identitu, neboť bez určitého sebeporozumění sobě samému již neexistuje žádné skutečné Já, které by o nějaké spravedlnosti mohlo uvažovat.

Podle Rowlandse jde však o zásadní nepochopení Rawlsovy teorie. Koncepty původní pozice a závoje nevědomosti podle něj nepředpokládají žádné metafyzické pojetí Já. Původní stav není reálným místem, mysteriózní situací nebo nějakým metafyzickým světem, do kterého by šlo reálně vstoupit – alespoň ne doslova. Jedná se o myšlenkový experiment, jehož princip je velice prostý: stejně, jako budeme krájet dort spravedlivě, pokud nebudeme vědět, který kousek dostaneme, budeme i o uspořádání společnosti rozhodovat spravedlivě, pokud nebudeme vědět nic o svém (skutečném nebo budoucím) postavení, o svých nezasloužených vlastnostech nebo partikulárních zájmech. Žádné metafyzické pojetí Já v tomto intuitivním testu spravedlnosti není potřeba a ani se s ním nepočítá. Koncept původního stavu a související koncept závoje nevědomosti jsou „skrz naskrz heuristické“⁶⁵² prostředky, které od našeho rozumného rozvažování nevyžadují nic menšího, než aby probíhalo v určitém módu. Rawls se k podstatě původního stavu a závoje nevědomosti jako heuristických prostředků vyjadřuje takto:

„Někteří lidé by mohli namítnout, že eliminace takřka všech jednotlivých informací ztěžuje pochopit, co se míní původním stavem. Může snad být užitečné, poznamenáme-li, že jeden nebo více lidí mohou kdykoliv vstoupit do tohoto stavu nebo snad lépe modelovat uvažování této hypotetické situace prostě tím, že budou usuzovat v souladu s odpovídajícími restrikcemi. (...) Řekneme-li, že by v původním stavu byla vybrána určitá koncepce spravedlnosti, neříkáme tím nic jiného, než že by rozumné rozvažování splňující určité podmínky a omezení vedlo k určitému závěru.“⁶⁵³

⁶⁵¹ BRABEC, Martin. Michael Sandel: Spravedlnost: Co je správné dělat. *Mezinárodní vztahy*. 2016, 2, s. 72-73.

⁶⁵² ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 138.

⁶⁵³ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 93.

Do původní pozice lze tedy „vstoupit“ nikoli tím, že se staneme nezakotveným Já, ale uvažováním v souladu s určitými omezeními – člověk se může dostat do původního stavu jednoduše tím, že si představí, že nemá určitou vlastnost, kterou ve skutečnosti má.⁶⁵⁴ Tento proces uvažování v souladu „odpovídajícími restrikcemi“ může vypadat zhruba následovně: „Ve skutečnosti mám vlastnost V. Ale co kdybych V neměl? Jaké principy morálky bych chtěl, aby byly přijaty, kdybych V neměl?“ Jen tak lze do původního stavu „vstoupit“ a následně v něm uvažovat o morálních principech, které by nikoho na základě nezasloužených vlastností nezvýhodňovaly. „Tím, že člověk nerozpozná heuristický status konceptu původního stavu, nejen, že nepochopí Rawlsovy názory, ale také, myslím, nedokáže pochopit sílu a originalitu jeho uvažování o spravedlnosti,“ vysvětluje Rowlands. Toto pochopení konceptu původního stavu a závoje nevědomosti je spolu s intuitivním argumentem rovnosti zcela zásadní pro připsání morálního statusu zvířatům, jak uvidíme v podkapitole 9.3.

METODA REFLEKTIVNÍ ROVNOVÁHY

Rawlsovi bývá vytýkáno i to, že popis původního stavu a závoje nevědomosti přizpůsobuje tak, aby produkoval především „liberální“ principy spravedlnosti. Tato námitka však – zdá se – zcela ignoruje Rawlsovu metodu reflektované rovnováhy. Sám Rawls uznává, že „existuje mnoho možných interpretací počáteční situace. Tato koncepce se mění v závislosti na tom, jak pojmáme smluvní strany, jejich názory a zájmy, dostupné alternativy atd. V tomto smyslu existuje mnoho různých smluvních teorií“⁶⁵⁵ a jeho teorie spravedlnosti představuje pouze jednu z nich. Můžeme tedy předpokládat, že pro každou tradiční koncepci spravedlnosti existuje nějaká interpretace původního stavu a například i utilitarista by mohl přijít s takovým popisem, který by produkoval klasické principy užitku. Problém by byl ovšem v tom, že principy nalezené pomocí utilitaristické interpretace původního stavu by nejspíše nebyly v souladu s našimi zváženými morálními soudy (viz podkapitola 3.2). Rawlsova teorie naproti tomu představuje takový popis

⁶⁵⁴ Případně bez určitého pojetí dobra, které ve skutečnosti zastává.

⁶⁵⁵ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 84.

původního stavu, který – dle jeho vlastních slov – „nejlépe vyjadřuje podmínky, o nichž se soudí, že jsou pro výběr principů rozumné, ale které zároveň vedou ke koncepci, která charakterizuje naše dobře uvážené soudy v reflektované rovnováze.“⁶⁵⁶

Metoda reflektivní rovnováhy umožňuje, aby byl popis původního stavu modifikován našimi zváženými morálními soudy, pokud produkuje principy, které jsou s nimi v rozporu. Při rozhodování o preferovaném popisu původního stavu přitom postupujeme „z obou stran“ a můžeme modifikovat i naše zvážené morální soudy, pokud popis původního stavu produkuje takové principy, které jsou s nimi v rozporu, ale se zbytkem jsou v rovnováze.⁶⁵⁷

„Můžeme buď modifikovat vysvětlení počáteční situace, nebo revidovat naše přítomné soudy; i tyto soudy pojmáme provizorně jako fixní body, které lze revidovat. Postupujeme sem a tam, někdy měníme podmínky smluvní situace, jindy se vzdáváme svých soudů a přizpůsobujeme je principům. Předpokládám, že posléze nalezneme popis počáteční situace, který vyjadřuje rozumné podmínky a vede k principům, které odpovídají našim dobře uváženým soudům, patřičným způsobem očištěným a přizpůsobeným. Tento stav nazývám reflektovanou rovnováhou.“⁶⁵⁸

Nepochopení tohoto dialektického vztahu může vést – a často také vede – k „ultrakonzervativní“ interpretaci Rawlsovy teorie, podle níž je náš popis původní pozice zcela vydán na milost a nemilost našim intuitivním úsudkům, které samy o sobě nejsou předmětem tohoto druhu přezkumu nebo úprav. Tato interpretace je však Rawlsově představě o reflektivní rovnováze velice vzdálená. „Ve skutečnosti se to zdá mnohem více podobné tomu, co bychom mohli nazvat nereflektivní rovnováhou,“⁶⁵⁹ upozorňuje Rowlands s tím, že právě tato „nereflektivní rovnováha“ leží v jádru přesvědčení, že kontraktualismus neposkytuje adekvátní základ pro morální status zvířat. Je sice pravda, že Rawls bývá často interpretován jako autor, který začlenění zvířat do své morální teorie výslovně odmítá. Zvažme ale

⁶⁵⁶ Ibid.

⁶⁵⁷ ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 139-140.

⁶⁵⁸ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 26.

⁶⁵⁹ Srov. ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 140.

několik míst jeho *Teorie spravedlnosti*, na kterých tvrdí, že zvířata nemají nárok na stejné morální ohledy jako lidé:

1. „Naše chování vůči zvířatům, jak se obecně soudí, není regulováno těmito principy.“⁶⁶⁰
2. „Tím jsou patrně vyloučena zvířata. Těší se sice určité ochraně, nemají však postavení lidí.“⁶⁶¹
3. „Netvrdil jsem sice, že schopnost mít smysl pro spravedlnost je nutná, aby nás spravedlnost přiměla k určitým povinnostem, ale zdá se, že každopádně vůči těmto tvorům, kteří tuto schopnost nemají, nemusíme se chovat striktně spravedlivým způsobem.“⁶⁶²

Povšimněme si přitom zřejmé nejednoznačnosti – a možná až váhání – v těchto tvrzeních:

1. „Jak se obecně soudí“ („*it is generally believed*“)
2. „Patrně“ („*presumably*“);
3. „Zdá se“ („*it does seem*“).

Tato nejednoznačná tvrzení bychom Rawlsovými vlastními slovy mohli označit za nereflektované morální intuice a jako takové za neslučitelné se samotnou metodou reflektivní rovnováhy.⁶⁶³ Pokud by tyto intuice splnily určité podmínky a staly se zváženými morálními soudy (nic nenasvědčuje tomu, že by to tak bylo, viz podkapitola 3.2), metoda reflektivní rovnováhy by je umožňovala nejen přijmout, ale také revidovat a případně opustit, pokud by byly v rozporu s morálními principy, s nimiž je zbytek morálních intuic v souladu. Tento proces lze demonstrovat na jednom z výše uvedených principů, podle kterého je schopnost mít smysl pro spravedlnost morálně relevantní vlastností a vůči tvorům, kteří ji postrádají, se tudíž nemusíme chovat striktně spravedlivým způsobem. Musíme mít ale na paměti, že tuto vlastnost nepostrádají pouze ostatní zvířata, ale také marginální případy lidských bytostí. A pokud mezi X a Y neexistují morálně

⁶⁶⁰ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 294.

⁶⁶¹ Ibid., s. 295.

⁶⁶² Ibid., s. 298.

⁶⁶³ ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 154-155.

relevantní rozdíly, musíme s *X* a *Y* jednat stejně (takzvaný formální princip spravedlnosti).

Domníváme-li se, že princip *P* je aplikovatelný na *X*, a neexistují-li mezi *X* a *Y* morálně relevantní rozdíly, pak je princip *P* aplikovatelný na *X* i na *Y*. V tomto případě to znamená následující: *P* = „vůči tvorům bez smyslu pro spravedlnost se nemusíme chovat striktně spravedlivým způsobem“; *X* = zvířata; *Y* = marginální případy lidských bytostí. Ani *X* (zvířata), ani *Y* (marginální případy lidských bytostí) nejsou tvorové se smyslem pro spravedlnost. Pokud je tedy princip *P* („vůči tvorům bez smyslu pro spravedlnost se nemusíme chovat striktně spravedlivým způsobem“) aplikovatelný na *X* (zvířata), pak musí být aplikovatelný i na *Y* (marginální případy lidských bytostí). To znamená, že ke zvířatům i některým lidem se nemusíme chovat striktně spravedlivým způsobem.

Zatímco mezi naše intuice může patřit přesvědčení, že ke zvířatům se nemusíme chovat striktně spravedlivým způsobem, závěr, že se tak nemusíme chovat ani k marginálním případům lidských bytostí, by s nimi mohl být v rozporu. Naše intuice totiž obsahují přesvědčení, že i marginální případy lidských bytostí (novorozenci, malé děti, senilní jedinci, jedinci v pokročilém stadiu neurodegenerativního onemocnění a podobně) nějaký morální status mají (což je nakonec i Rawlsův názor). Jestliže však chceme tvrdit, že marginální případy lidských bytostí nějaký morální status mají a musíme se k nim chovat striktně spravedlivým způsobem, a zároveň platí, že mezi zvířaty a marginálními případy lidských bytostí neexistují morálně relevantní rozdíly, pak musíme přijmout, že i zvířata nějaký morální status mají – minimálně stejný jako marginální případy lidských bytostí – a striktně spravedlivým způsobem se musíme chovat i k nim, přestože to může znamenat, že některé naše morální intuice budeme muset přehodnotit.⁶⁶⁴ V následující kapitole se pokusím dokázat, že je to právě metoda reflektivní rovnováhy, důsledné uplatňování intuitivního argumentu rovnosti a smlouva pojatá jako heuristický prostředek k objevení nepodmíněných morálních

⁶⁶⁴ Viz argument marginálními případy lidských bytostí (podkapitola 5.4).

principů, které poskytují argumenty pro přímé morální postavení zvířat.

9.3

ROZŠÍŘENÍ SMLUVNÍHO PŘÍSTUPU: PROČ (A JAK) MOHOU POD OCHRANU KONTRAKTU SPADAT I MIMOLIDSKÉ BYTOSTI

V předchozích částech jsme intuitivní argument rovnosti definovali tak, že pokud je vlastnost *V* nezasloužená v tom smyslu, že bytost *X* není zodpovědná za její vlastnictví, pak je vlastnost *V* morálně libovolná a bytost *X* není morálně oprávněna na jakékoli výhody plynoucí z jejího vlastnictví. Při rozhodování o principech spravedlnosti bychom proto měli být vůči těmto nezaslouženým vlastnostem slepí – nikomu totiž nemohou automaticky zajišťovat lepší nebo horší postavení, nikdo z nich nemůže těžit, ani za ně být trestán. Tuto slepost v původním stavu zajišťuje závoj nevědomosti. Ve „skutečném světě“ můžeme do původního stavu „vstoupit“ uvažováním v souladu s určitými omezeními: „Ve skutečnosti mám vlastnost *V*. Ale co kdybych *V* neměl? Jaké principy morálky bych chtěl, aby byly přijaty, kdybych *V* neměl?“ Není přitom nutné představovat si sami sebe bez všech vlastností, které máme – taková představa by se rovnala „nezakotvenému Já“ (viz podkapitola 9.2.2) a oprávněně by byla terčem kritiky –, stačí si představit, že nemáme konkrétní nezaslouženou vlastnost. A pokud jich máme více, tak si představovat, že je nemáme buď všechny najednou, nebo jednu po druhé... V této kapitole představím, jak takové uvažování v souladu s odpovídajícími restrikcemi probíhá, stejně jako důvody, na základě kterých by do protektivní sféry kontraktu měly spadat i mimolidské bytosti.

KLASICKÁ INTERPRETACE ZÁVOJE NEVĚDOMOSTI

Klasická interpretace Rawlsovy teorie považuje za nezasloužené vlastnosti – kromě socio-ekonomického statusu – především pohlaví a rasu. Zvažme nejdříve otázku pohlaví. Jsme-li například mužem a chceme-li učinit racionální rozhodnutí ohledně morálních principů týkajících se žen, můžeme do původního stavu „vstoupit“ uvažováním v souladu s určitými omezeními: „Vím, že jsem mužem. Ale co

kdybych „v důsledku přírodních náhod“⁶⁶⁵ neměl pohlavní chromozom Y? Jaké principy morálky bych chtěl, aby byly v takové situaci přijaty?“ Nakolik si jako muži dokážeme představit, jaké by to bylo být ženou, přitom není důležité pro to, abychom dokázali odvodit, jaké morální zásady bychom si v takové situaci přáli přijmout. Vše, co k tomu potřebujeme, je mít o ženách určitá relevantní fakta. Mezi ty patří například preference žen (včetně jejich zájmu necítit bolest), a to, jak by hypotetické morální nebo politické uspořádání tyto preference ovlivnilo.⁶⁶⁶ Zamysleme se proto například nad otázkou genderově podmíněného násilí:

1. V původním stavu zvažujeme přijetí principu, který by mužům dával právo fyzicky trestat své ženy v případě, že na nich nezanechají viditelné stopy.⁶⁶⁷
2. Protože nevíme, zda jsme ve „skutečném světě“ mužem, nebo ženou, musíme porovnat dva scénáře:
 - a) Co bychom přijetím tohoto principu získali, či ztratili jako **muži**?
 - b) Co bychom přijetím tohoto principu získaly, či ztratily jako **ženy**?

Nevíme-li, zda budeme mít v důsledku přírodních náhod pohlavní chromozom Y (a budeme mužem s právem fyzicky trestat svou ženu), nebo zda v důsledku přírodních náhod tento pohlavní chromozom mít nebudeme (a budeme ženou, kterou bude mít její muž právo fyzicky trestat), lze předpokládat, že nepřijmeme princip, který by takové genderově podmíněné násilí legalizoval. Nevíme-li totiž předem, jak nás morální principy, zásady nebo zákony ovlivní, budeme při jejich ustanovování usilovat o co největší spravedlnost pro všechny. Tím je podle Rawlse zajištěna férovost nalezených principů, vedoucích k spravedlivé a rovnostářské společnosti.⁶⁶⁸

Podobným způsobem bychom dospěli i k principům, které by nikoho nediskriminovaly na základě barvy jeho kůže. Mít v důsledku přírodních náhod

⁶⁶⁵ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 21-22.

⁶⁶⁶ ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 145-146.

⁶⁶⁷ Nejvyšší soud Spojených arabských emirátů v roce 2010 rozhodl, že muži toto právo mají. Court in UAE says beating wife, child OK if no marks are left. CNN [online]. 2010 [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <http://edition.cnn.com/2010/WORLD/meast/10/19/uae.court.ruling/index.html>

⁶⁶⁸ Srov. SHERMER, Michael. *The Moral Arc: How science and reason lead humanity toward truth, justice and freedom*. New York: Henry Holt & Company, 2015, s. 265-266.

více nebo méně melaninu v kůži je také zcela nezaslouženou vlastností, která nemůže nikomu automaticky zajišťovat lepší nebo horší postavení (podobně jako pohlavní chromozom Y). Zamysleme se proto například nad otázkou otroctví a pro zjednodušení uvažujme pouze o možnosti „bělošských otrokářů“ a „černošských otroků“. Chceme-li učinit racionální rozhodnutí ohledně morálních principů, jež se týkají této problematiky, musíme opět porovnat dva scénáře (pro lepší ilustraci se přitom můžeme soustředit pouze na možné ztráty):

1. V původním stavu zvažujeme princip, který by podle barvy kůže učinil z bělochů otrokáře a z černochochů jejich otroky.
2. Protože nevíme, jakou máme ve „skutečném světě“ barvu kůže, musíme porovnat dva scénáře:
 - a) Co bychom ztratili, kdybychom byli *běloši* a otroctví bylo *zakázáno*?
 - b) Co bychom ztratili, kdybychom byli *černoši* a otroctví bylo *povoleno*?

To, čeho bychom se museli vzdát, kdybychom byli běloši a otroctví by bylo zakázáno, je samozřejmě nesrovnatelně menší ztrátou oproti tomu, čeho bychom se museli vzdát, kdybychom byli černochochy a otroctví by bylo povoleno. Jako běloši bychom se museli vzdát určitého komfortu, jako černoši bychom se však museli vzdát své svobody a celý život bychom museli prožít v pozici obchodovatelného majetku, jehož jediným účelem je pracovat pro svého pána. Porovnáme-li tyto dva scénáře a pochopíme-li, o jak nesrovnatelné ztráty mezi nimi jde, je zřejmé, jaké racionální rozhodnutí bychom v původním stavu učinili. Nevíme-li totiž, jakou budeme mít ve „skutečném světě“ v důsledku přírodních náhod barvu kůže, nebudeme volit princip, který by na základě této morálně irelevantní vlastnosti učinil z jedněch pány a z druhých jejich otroky. Racionální volbou by bylo zvolit si takový svět, ve kterém by otroctví vůbec neexistovalo.

Považovat pohlaví nebo barvu kůže za morálně relevantní vlastnosti – a nevyločit je tím pádem za závoj nevědomosti – by mohlo vést k principům, které by byly sexistické a rasistické: sexistické principy by upřednostňovaly zájmy jednoho pohlaví před druhým, rasistické principy by přikládaly větší váhu zájmům jedné rasy před druhou. Jaké racionální rozhodnutí bychom však učinili, kdybychom v původním stavu zvažovali právo fyzicky trestat nikoli ženy, ale

příslušníky jiných druhů zvířat v případě, že na nich nezanecháme viditelné stopy? Jaké racionální rozhodnutí bychom učinili ohledně principu, který by nikoli na základě barvy kůže, ale na základě příslušnosti k biologickému druhu učinil z příslušníků jednoho druhu otrokáře a z ostatních jejich otroky? V podpodkapitole 5.5.2 jsme viděli, že myšlenková struktura speciesismu je naprosto stejná jako myšlenková struktura sexismu nebo rasismu: speciesismus považuje biologické rozdíly – jež jsou produktem přírodních náhod stejně jako pohlaví nebo rasa – za morálně relevantní, stejně jako je za morálně relevantní považuje sexismus nebo rasismus, a stejně jako sexismus nebo rasismus dovoluje, aby zájmy příslušníků jedné skupiny převážily zájmy příslušníků jiných skupin.⁶⁶⁹ Protože je ale speciesismus na základě této své podobnosti s rasismem a sexismem ze stejných pozic také zpochybnitelný, je na místě otázka, zda bychom popis původního stavu a závoje nevědomosti neměli v souladu s metodou reflektivní rovnováhy modifikovat tak, aby kromě sexismu a rasismu vylučoval i speciesismus. Návrh takové modifikace předkládám v následující části.

ROZŠÍŘENÁ INTERPRETACE ZÁVOJE NEVĚDOMOSTI

Mít v důsledku přírodních náhod dva stejné nebo dva různé pohlavní chromozomy, či mít více nebo méně melaninu v kůži, jsou faktory, které by nikomu neměly automaticky zajišťovat lepší postavení a nikdo by za ně neměl být ani trestán: nikdo neudělal nic proto, aby se narodil jako muž, žena, běloch nebo černoš. Zvažme nyní inteligenci ve smyslu racionální výbavy. S jakým počtem synapsí v mozku se narodíme také není výsledkem našeho rozhodnutí,⁶⁷⁰ podobně jako to, s jakým se narodíme pohlavím nebo barvou kůže. Podle většiny odborníků přicházíme na svět s určitou mentální výbavou a nemáme šanci ji během svého života nějak převratně změnit: narodíme-li se s vysokým IQ, nijak radikálně „nezhloupneme“, budeme-li se věnovat pouze „pokleslým“ formám zábavy a za celý život nepřečteme jedinou knihu; narodíme-li se s IQ 90, nestane se z nás génius, budeme-li si denně pročítat

⁶⁶⁹ Srov. SINGER, Peter. *Osvobození zvířat*. Op. cit., s. 24.

⁶⁷⁰ Intelligence je „přibližně ze tří čtvrtin (...) vrozená a ze čtvrtiny podmíněna prostředím, ve kterém člověk vyrůstá.“ RABOCH, Jiří a Petr ZVOLSKÝ. *Psychiatrie*. Praha: Galén, 2001, s. 78.

Hegelovu *Fenomenologii ducha*. Inteligenci sice můžeme pěstovat, ale „jen mezi mantinely, které nám stanovila příroda,“⁶⁷¹ tvrdí Václav Fořtík, předseda české Mensy. Stejného názoru je i neuropatolog František Koukolík: „Šedesát až osmdesát procent naší vnitřní výbavy je dáno geneticky, o zbytek se stará výchova, prostředí, učení, zkušenosti, život. Řekněme, že takto příroda člověku nadělí IQ od 110 do 130. Pokud na sobě nebudeme pracovat, zůstane na spodní hranici, pokud se budeme snažit, dostane se na 130, ale výš už ne.“⁶⁷² Přestože tedy můžeme svou inteligenci kultivovat – podobně jako můžeme operativně změnit své pohlaví nebo barvu kůže – a někteří z nás mohou v IQ testech dosahovat lepších výsledků než ostatní, nemůžeme nijak ovlivnit to, s jakou racionální výbavou se v důsledku přírodních náhod narodíme. Podle podmínek argumentu intuitivní rovnosti bychom tedy za nezaslouženou vlastnost, ze které by nikdo neměl automaticky čerpat jakékoli výhody, měli považovat i racionalitu. To znamená, že závoj nevědomosti by měl při hledání morálních principů způsobovat slepost i vůči ní.

Požadavek, aby byla znalost vlastní racionality v původním stavu vyloučena za závoj nevědomosti, podle Rowlandse mnohem lépe koresponduje s jedním z Rawlsových způsobů, jakými charakterizuje původní stav – totiž jako stav, ve kterém mají účastníci znalosti o všech obecných principech psychologie, sociologie, ekonomie a tak podobně, ale „nemají žádné zvláštní informace ani o sobě, ani o své situaci.“⁶⁷³ A znalost toho, zda jsme racionálními aktéry, nebo nikoli, je zřejmým případem konkrétní informace o nás samých. „Pokud někdo neví, že bude racionálním aktérem, pak, pokud má Rawls pravdu, bude v původním stavu nevyhnutelně formulovat principy, které to budou brát v úvahu,“⁶⁷⁴ tvrdí Rowlands s tím, že na neracionální jedince by se mohl vztahovat přinejmenším princip rozdílnosti. To neznamena, že racionální aktéři a neracionální bytosti by nutně museli mít stejná práva (například právo být zvolen do parlamentu), ale nerovnosti

⁶⁷¹ HOMOLOVÁ, Marie. Inteligence je zřejmě vrozená, přesto si zaslouží trénink. *iDNES.cz* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: https://www.idnes.cz/onadnes/vztahy/inteligence-je-zrejme-vrozena-presto-si-zaslouzi-trenink.A070622_130408_zdravi_ptp

⁶⁷² *Ibid.*

⁶⁷³ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 90.

⁶⁷⁴ ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit, s. 151.

mezi nimi by byly přípustné pouze tehdy, pokud by se postavení neracionálních jedinců v důsledku těchto nerovností nezhoršilo pod určitou snesitelnou mez, nýbrž měli by z těchto nerovností naopak nějaké výhody (skutečnost, že nemohou být zvoleni do parlamentu, protože nejsou dostatečně racionální, by byla vyvážena například zárukou, že je nikdo nezneužije k bolestivému a smrtícímu experimentu). Lze se domnívat, že s touto myšlenkou by souhlasil i samotný Rawls. V požadavku, aby byla znalost vlastní racionality v původním stavu vyloučena za závoj nevědomosti, se totiž zrcadlí i jeho vlastní přesvědčení, podle kterého by se lidé v původním stavu domluvili kromě jiného i na pojistkách pro případ, že se narodí znevýhodněni, například postiženi, nebo že se jim v průběhu života něco stane:

„Jakmile však jednou [smluvní strany] zvolí ideální koncepci spravedlnosti, budou se chtít zabezpečit proti možnosti, že jejich schopnosti nejsou plně rozvinuty a že nemohou racionálně prosazovat své zájmy, jak je tomu u dětí, nebo že kvůli nějakému neštěstí či úrazu nemohou činit rozhodnutí k svému prospěchu jako v případech těžce zraněných nebo mentálně postižených osob.“⁶⁷⁵

Nikdo z nás si nemůže být jistý, jak velkou část svého života prožije jako racionální aktér. Kdykoli nás může na přechodu srazit auto a způsobit nám nenávratné poškození mozku, které způsobí, že už nikdy nebudeme dostatečně racionální. Bylo by tedy nerozumné, kdybychom odmítli uznat tyto eventuality a v původním stavu s nimi nepočítali.⁶⁷⁶ Toto je velice důležitý moment, díky kterému je možné Rawlsovu teorii chápat mnohem více jako kantovský model kontraktualismu než jako hobbesovský – přestože totiž smlouvu uzavírají racionální aktéři, neznamená to podle Rawlse, že by pod její ochranu nespádaly i neracionální bytosti neschopné na jejím ustanovení participovat. Interpretovat tedy Rawlse jako autora souzníčího s hobbesovskou myšlenkou, že nedává racionální smysl brát ohledy na někoho, kdo racionální není, znamená tuto skutečnost naprosto ignorovat.⁶⁷⁷

⁶⁷⁵ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 152.

⁶⁷⁶ Srov. ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 150.

⁶⁷⁷ Carruthers nakonec také pod ochranu smlouvy zahrnuje i neracionální jedince lidského druhu, jeho speciesistické vysvětlení je však nepřijatelné, neboť je založeno na morálně zcela irelevantních vlastnostech (viz kapitola 5.5). Stejně tak je nepřijatelný nesoulad mezi jeho morálními principy a našimi morálními intuicemi, přičemž Carruthers své morální principy neupravuje a naše morální intuice nejenže uspokojivě nevysvětluje, ale nepředstavuje ani

Omezit příjemce ochrany poskytované smlouvou pouze na racionální subjekty tak, jak to navrhuje například Peter Carruthers (viz podkapitola 5.3), by tedy bylo v rozporu jak s argumentem intuitivní rovnosti, tak se samotnou Rawlsovou teorií. Rawlsovo přesvědčení, že pod ochranu kontraktu spadají i neracionální bytosti, které nejsou schopné se na principech spravedlnosti dohodnout, ani je dodržovat, otevírá naopak dveře intepretaci, že by pod ni mohly spadat i bytosti jiných živočišných druhů než *Homo sapiens*. Může-li totiž pod ochranu kontraktu spadat například člověk s těžkou mentální retardací, který není schopen na smlouvě aktivně participovat, proč by pod ni nemohl spadat například i mentálně zdravý makak jávský, který toho také není schopen, ale může mu být ublíženo minimálně stejnou měrou? Můžeme-li v původním stavu počítat s eventualitou, že se „v důsledku přírodních náhod“⁶⁷⁸ narodíme jako člověk s těžkou mentální retardací, a přesto je smlouva obsahující určité pojistky proti takové eventualitě legitimní – přestože bychom v takovém případě nebyli racionálními aktéry schopnými se na principech spravedlnosti domluvit, ani je dodržovat –, pak bude smlouva legitimní i v případě, že při jejím ustanovení přijmeme pojistky pro případ, že se „v důsledku přírodních náhod“⁶⁷⁹ nenarodíme jako bytost lidská, ale mimolidská. Představit si, že neznáme „své šance při rozdělování přírodních vloh a schopností, ani svou inteligenci,“⁶⁸⁰ nás totiž nijak neomezuje v tom, představit si, že nejsme členem druhu *Homo sapiens*.

Možná námitka proti této myšlence by mohla znít tak, že je problematické představit si, jak se v původním stavu jako neracionální bytosti snažíme učinit racionální rozhodnutí. Tato námitka je však nepřijatelná ze dvou důvodů. Zaprvé, vyhovět jí by znamenalo, že bychom z ochrany kontraktu museli kromě ostatních zvířat vyloučit i neracionální jedince lidského druhu, což by odporovalo jak většinovým morálním intuicím, tak samotné Rawlsově teorii. Podle té lidé v původním stavu nevědí, zda jsou ve „skutečném světě“ racionální, nebo nikoli, ale

dostatečně silné důvody k jejich odmítnutí (viz podpodkapitola 5.3.3). Rawls naproti tomu vychází z reflektovaných morálních intuic a posléze se k nim vrací ve snaze o koherentní obraz morálky.

⁶⁷⁸ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 21-22.

⁶⁷⁹ Ibid.

⁶⁸⁰ Ibid.

přesto jsou schopni učinit racionální rozhodnutí, které počítá i s možností, že jsou ve „skutečném světě“ neracionální, mentálně postižení jedinci.⁶⁸¹ Zadruhé, tato námitka by byla přijatelná pouze tehdy, pokud by byl původní stav se závojem nevědomosti popisem skutečného místa – což není. Jde pouze o myšlenkový experiment, při kterém zůstáváme racionální (jinak bychom ani nemohli myšlenkový experiment podstoupit), ale o morálce uvažujeme v určitém limitujícím módu. Chceme-li tedy učinit racionální rozhodnutí ohledně morálních principů týkajících se neracionálních bytostí (ať už lidí s těžkým mentálním postižením nebo ostatních zvířat), můžeme do původního stavu „vstoupit“ uvažováním v souladu s určitými omezeními: „Vím, že jsem mentálně zdravým člověkem. Ale co kdybych ,v důsledku přírodních náhod‘⁶⁸² nebyl? Jaké principy morálky bych chtěl, aby byly v takové situaci přijaty?“

Podobně by naše uvažování v souladu s odpovídajícími restrikcemi vypadalo i v případě, že bychom chtěli učinit racionální rozhodnutí ohledně morálních principů, týkajících se například již zmíněných makaků: „Vím, že jsem člověkem. Ale co kdybych byl ,v důsledku přírodních náhod‘⁶⁸³ makakem? Jaké principy morálky bych chtěl, aby byly v takové situaci přijaty?“ Nakolik si jako lidé dokážeme představit, jaké by to bylo být makakem, přitom není důležité k tomu, abychom dokázali odvodit, jaké principy bychom chtěli, aby v takové situaci platily – stejně jako není důležité, nakolik úspěšně si muži za závojem nevědomosti dokážou představit, jaké by to bylo být ženami; nebo nakolik úspěšně si racionální lidé dokážou za závojem nevědomosti představit, jaké by to bylo být lidmi s těžkou mentální retardací. Vše, co k tomuto myšlenkovému experimentu potřebujeme, je mít o makacích určitá relevantní fakta. A protože makakové patří spolu se šimpanzi mezi nejvíce prozkoumané primáty, víme, že kromě vědomí, jehož minimálním projevem je schopnost cítit a vnímat bolest, mají také rozvinuté schopnosti učení a napodobování, což z nich dělá inteligentní adaptabilní primáty, schopné řešit i složitější problémy.⁶⁸⁴

⁶⁸¹ Ibid., s. 152.

⁶⁸² Ibid., s. 21-22.

⁶⁸³ Ibid.

⁶⁸⁴ VANČATA, Václav. *Primatologie, 2. díl: Catarrhina – opice a lidoopi*. Praha: Pedagogická fakulta

Zamysleme se proto například nad otázkou behaviorálních experimentů, při nichž se zkoumá, zda se opice s poškozeným mozkem bojí hadů – při tomto pokusu je makakům nejprve poškozen mozek v oblasti, jejíž poškození u lidí způsobuje sociopatii, a následně se zkoumá, jak dlouho jim bude trvat, než si vezmou jídlo za přítomnosti podnětu vyvolávajícího strach.⁶⁸⁵

1. V původním stavu zvažujeme přijetí principu, který by vědcům (příslušníkům *Homo sapiens*) dával právo makakům poškozovat mozek a následně na nich provádět behaviorální experimenty.
2. Protože nevíme, zda jsme ve „skutečném světě“ člověkem, nebo makakem, musíme porovnat dva scénáře:
 - a) Co bychom přijetím tohoto principu získali, či ztratili jako **lidé**?
 - b) Co bychom přijetím tohoto principu získali, či ztratili jako **makaci**?

Porovnáme-li tyto dva scénáře a pochopíme-li, o jak nesrovnatelné ztráty mezi nimi jde, je zřejmé, jaké racionální rozhodnutí bychom v původním stavu učinili. Protože 1) v původním stavu nevíme, zda jsme ve „skutečném světě“ v důsledku přírodních náhod člověkem nebo opicí; a 2) pro nikoho z nás by jistě nebyla znalost toho, jak dlouho opicím s poškozeným mozkem trvá, než si vezmou jídlo za přítomnosti podnětu vyvolávajícího strach natolik důležitá, abychom přitom riskovali možnost, že se ocitneme na jejím místě; 3) racionální volbou by bylo zvolit si takový svět, ve kterém by podobné experimenty neexistovaly.

Jednalo by se přitom o stejně racionální a stejně spravedlivou volbu jako v ostatních případech, ve kterých závoj nevědomosti způsobuje slepost vůči pohlaví nebo barvě kůže: když jsme při zvažování genderově podmíněného násilí dopředu nevěděli, zda jsme v důsledku přírodních náhod mužem nebo ženou, rozhodli jsme spravedlivě; když jsme při zvažování otroctví dopředu nevěděli, zda jsme v důsledku přírodních náhod bělochem nebo černochem, rozhodli jsme spravedlivě; není důvod domnívat se, že rozhodneme nespravedlivě, pokud při zvažování násilí na zvířatech nebudeme dopředu vědět, zda jsme v důsledku přírodních náhod člověkem nebo jiným zvířetem. Tudíž, mají-li být dohodnuté principy týkající se

UK, 2003.

⁶⁸⁵ RUDEBECK, P. H., M. J. BUCKLEY, M. E. WALTON a M. F. S. RUSHWORTH. A role for the macaque anterior cingulate gyrus in social valuation. *Science (New York, N.Y.)*. 2006, **313**(5791).

ostatních zvířat spravedlivé stejně jako ostatní principy, musí být znalost druhové příslušnosti vyloučena za závoj nevědomosti stejně jako znalost pohlaví nebo barvy kůže:

1. Není na našem rozhodnutí, zda se v důsledku přírodních náhod narodíme jako muž, žena, běloch nebo černoš, proto musíme pohlaví a barvu kůže považovat za nezasloužené vlastnosti.
2. Protože není na našem rozhodnutí ani to, zda se v důsledku přírodních náhod narodíme jako člověk nebo jiné zvíře, musíme druhovou příslušnost považovat za stejně nezaslouženou vlastnost jako pohlaví nebo barvu kůže.
3. Je-li vlastnost nezasloužená v tom smyslu, že se pro ni její nositel nerozhodl, ale v důsledku přírodních náhod se s ní narodil, pak nemá automaticky nárok na jakékoli výhody plynoucí z jejího vlastnictví, ani za ni nesmí být automaticky trestán (*intuitivní argument rovnosti*).
4. Aby principy dohodnuté v původním stavu nikoho na základě nezasloužených vlastností nezvýhodňovaly, ani netrestaly, musí k nim závoj nevědomosti způsobovat slepost (*argument společenské smlouvy*).
5. Tudíž, závoj nevědomosti musí kromě pohlaví a barvy kůže způsobovat slepost i vůči druhové příslušnosti.

Tímto způsobem tedy nejen, že lze protektivní sféru kontraktu rozšířit i na mimolidské bytosti, ale takové rozšíření by bylo zároveň i spravedlivé. Jak by toto rozšíření sféry morálky vypadalo při řešení konkrétních praktických otázek, představím v podkapitole 9.4, ještě předtím se ale budu věnovat poslední možné námitce.

PROČ SENTIENCI NELZE VYLOUČIT ZA ZÁVOJ NEVĚDOMOSTI

Někdo by mohl namítnout, že jakmile začneme sféru morálky rozšiřovat i o zástupce dalších živočišných druhů, pak tomuto rozšíření nebude stát nic v cestě. Tato námitka by mohla mít následující podobu: „Jsme-li ochotni přiznat morální status i ostatním živočišným druhům a zahrnout je pod ochranu kontraktu, proč bychom tak nemohli učinit i s rostlinami nebo všemi objekty světa, včetně těch neživých? Koneckonců, sentience je – stejně jako racionalita nebo příslušnost k určitému biologickému druhu – také nezaslouženou vlastností, neboť nemáme žádnou

kontrolu nad tím, zda jsme či nejsme schopni vnímat bolest.“ Ano, schopnost cítit a vnímat je skutečně nezaslouženou vlastností, závoj nevědomosti by vůči ní ale neměl způsobovat stejnou slepost jako k ostatním nezaslouženým vlastnostem, neboť není morálně irelevantní vlastností – na rozdíl třeba od pohlaví nebo barvy kůže.

Zatímco bychom měli být skutečně slepí vůči tomu, zda před námi při rozdělávání stejných práv na co nejširší systém stejných politických svobod stojí muži, ženy, běloši nebo černoši (neboť jsou si v tomto ohledu všichni stejně rovni), neměli bychom být slepí vůči tomu, zda před námi při máchání skalpelem leží bytost s vědomím schopna cítit bolest, které bychom tím mohli způsobit újmu, nebo organismus (případně objekt) bez vědomí, který bychom mohli maximálně poškodit.⁶⁸⁶ Existují totiž objekty, které mohou být poškozeny, ale újma jim přesto nevznikne. Patří mezi ně entity, které nejsou při vědomí, a tím pádem nejsou schopny vnímat – například kámen, auto nebo kladivo, ale také některé živé organismy, jako například hřib hnědý nebo zygota. Tyto objekty postrádají zájmy (včetně zájmu necítit bolest), o jejichž naplnění bychom je jejich poškozením nebo zničením připravili a způsobili jim tak újmu. Nemáme k nim proto přímé morální závazky, neboť jim nemůže být ublíženo, a v původním stavu proto s takovou možností ani nemusíme počítat. V případě kladiv, aut nebo hřibů to platí po celou dobu jejich existence, v případě lidského plodu pouze do té doby, dokud nedosáhne schopnosti zakoušet subjektivní stav.⁶⁸⁷ Můžeme totiž předpokládat, že plod nemá žádné zájmy předtím, než dosáhne vědomí (obecně se předpokládá, že se tak stane 20 až 24 týdnů od početí).⁶⁸⁸ Poté už mu újma může být způsobena, a pro ukončení těhotenství by proto měly existovat velmi silné a dobré důvody – stejně jako pro újmu působenou jakýmkoli jiným vnímajícím bytostem, ke kterým přímé morální závazky máme, neboť jim může být ublíženo a v původním stavu proto s takovou možností musíme počítat.

⁶⁸⁶ Uvažujeme-li totiž v původním stavu nad principy, které by z jakýchkoli důvodů umožňovaly poškozování ostatních objektů nebo živých organismů, musíme vědět, zda jim tyto principy způsobí pouze poškození, nebo i újmu.

⁶⁸⁷ Srov. COLB, Sherry a Michael DORF. *Beating hearts: abortion and animal rights*. Op. cit., s. 31.

⁶⁸⁸ LAURANCE, Jeremy. *The key question: when is the foetus a sentient being?*. Op. cit.

Následující dva příklady dobře ilustrují, proč je sentience – na rozdíl třeba od racionality – morálně relevantní vlastností, kterou nelze za závoj nevědomosti vyloučit:

1. Jaké morální principy bych chtěl, aby byly přijaty, kdybych byl autem nebo kamenem?

- a) Představit si, že jsem autem nebo kamenem, by znamenalo představit si, že kromě racionality postrádám i sentienci, a nejsem tudíž schopen cokoli cítit nebo vnímat – nejsem schopen mít žádný druh subjektivních zkušeností.
- b) V takovém případě by mi bylo naprosto jedno, co se se mnou bude dít. A bylo by mi to jedno právě proto, že bych postrádal vědomí, jehož minimálním projevem je schopnost zakoušet bolest a potěšení. Skutečnost, že by mě někdo sešrotoval nebo rozřezal, by mi tím pádem nevadila, protože by se mě žádným způsobem netýkala.
- c) Na základě tohoto zjištění bych pak v původním stavu prosazoval takové morální principy, které by zájmy aut a kamenů nemusely vůbec zohledňovat.

2. Jaké morální principy bych chtěl, aby byly přijaty, kdybych byl člověkem nebo psem?

- a) Představit si, že jsem člověk nebo pes, by znamenalo, že v jednom případě nejspíše dosahuji vyššího stupně racionality než ve druhém, pro otázku sentience to však není relevantní. V obou případech bych věděl, že jsem schopen cítit a vnímat – jsem schopen mít určitý druh subjektivních zkušeností.
- b) V takovém případě by mi nebylo jedno, co se se mnou bude dít. A nebylo by mi to jedno právě proto, že bych měl vědomí, jehož minimálním projevem je schopnost zakoušet bolest a potěšení. Skutečnost, že by do mě někdo řezal nebo mě topil, by mi tím pádem vadila, protože by se mě bytostně dotýkala.
- c) Na základě tohoto zjištění bych pak v původním stavu prosazoval takové morální principy, které by zájmy lidí a psů (a dalších vnímavých bytostí) zohledňovaly.

V původním stavu sice nemám žádné zvláštní informace o sobě, ani o své situaci,⁶⁸⁹ mám ale relevantní fakta o světě, proto vím, že všichni savci (včetně lidí a psů) mají

⁶⁸⁹ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 90.

vědomí, jehož minimálním projevem je schopnost cítit a vnímat.⁶⁹⁰ Vím také to, že auta a kameny vědomí nemají, a přestože mohou být poškozeny, újma jim na rozdíl od bytostí s vědomím vzniknout nemůže. Přestože tedy v původním stavu nevím, zda jsem ve „skutečném světě“ v důsledku přírodních náhod člověk nebo pes, stále vím, že mi na rozdíl od auta nebo kamene může být jako vědomé bytosti způsobena újma, protože mám schopnost zakoušet bolest (bez ohledu na mou racionalitu).⁶⁹¹

Schopnost cítit a vnímat tedy stojí na hranici množiny bytostí, kterým může být alespoň trochu ublíženo a v jejichž případě má smysl hovořit o nějakých – byť minimálních – zájmech. Jsem-li vně této množiny, nemám žádné zájmy, které bych mohl v původním stavu hájit. Ani ve „skutečném světě“ mi totiž nemůže být ublíženo. Nezažívám nic nepříjemného, když jsou mé potřeby mařeny, ani nic příjemného, když jsou mé potřeby uspokojeny. V důsledku toho mi nemůže „vadit“, co se mi děje způsobem, jakým by mi to „vadilo“ v případě, že bych tuto hranici překročil.⁶⁹² Teprve poté bych si mohl představit, že nějaké – byť minimální – zájmy mám a že mám v původním stavu co hájit. I ve „skutečném světě“ by mi totiž mohlo být ublíženo, ať už bych byl mentálně zdravým dospělým člověkem, psem, nebo třeba novorozencem, šimpanzem, mentálně postiženým člověkem nebo koněm. Z tohoto důvodu je sentience morálně relevantní vlastností, kterou nelze za závoj nevědomosti vyloučit, ale lze ji naopak považovat za hraniční bod morálky, oddělující ty, kteří nějaké zájmy mají (a racionálním aktérům vůči nim nějaké – byť minimální – závazky mohou vznikat), od těch, kteří žádné zájmy nemají (a racionálním aktérům vůči nim žádné závazky nevznikají).

⁶⁹⁰ Splňují totiž všechny podmínky popsané v podkapitole 6.5: mají nociceptory; centrální nervovou soustavu; vykazují ochranné chování vůči poraněným částem těla; naučené vyhýbání se škodlivým podnětům; behaviorální reakce na anestetika; stejně jako kompromisy mezi vyhýbáním se škodlivým stimulům a jiným chováním podporujícím zdraví. Srov. DEGRAZIA, David. *Sentience and Consciousness as Bases for Attributing Interests and Moral Status: Considering the Evidence and Speculating Slightly Beyond*.

⁶⁹¹ Schopnost cítit bolest není podmíněna racionalitou ani schopností řešit rovnice o několika neznámých, nedostatek určitého stupně racionality ji proto nijak neoslabuje. Ve skutečnosti je tomu spíše naopak: trpící pes může být uvězněn v mnohem větší beznaději než racionální člověk, který může bolesti v určitých případech uniknout (viz podpodkapitola 6.2.2). Srov. BURGAT, Florence. *Svoboda a neklid zvířecího života*. Op. cit., s. 81.

⁶⁹² WARREN, Mary Anne. *Moral status: obligations to persons and other living things*. Op. cit., s. 67.

9.4

ROZŠÍŘENÝ SMLUVNÍ PŘÍSTUP: APLIKACE NA PRAKTICKÉ MORÁLNÍ OTÁZKY

Pojďme nyní aplikovat myšlenku rozšířeného smluvního přístupu tak, jak byla představena v předchozích částech, na dvě zvláště ústřední otázky týkající se našeho vztahu k ostatním zvířatům: 1) otázku jejich chovu a zabíjení pro potravu; a 2) otázku jejich použití při bolestivých experimentech s často fatálními následky.

ŽIVOČIŠNÝ PRŮMYSL

Svět nyní produkuje více jak trojnásobné množství masa než před padesáti lety a křivka jeho produkce stále stoupá: v současné době bývá ročně zabito kolem osmdesáti miliard sentientních bytostí kvůli tři sta čtyřiceti milionům tunám masa.⁶⁹³ Jen na území Evropy se v roce 2009 narodilo více kuřat (1,9 miliardy), než kolik čítala celková populace 144 nejpočetnějších druhů volně žijících ptáků (1,6 miliardy).⁶⁹⁴ Živočišný průmysl má přitom velký dopad nejen na životní prostředí, ale především na životy takzvaných hospodářských zvířat. Chceme-li určit morální principy týkající se živočišného průmyslu, musíme se v souladu se smluvním přístupem „postavit“ do původního stavu, v němž vládne závoj nevědomosti, díky kterému nevíme, zda jsme morálním aktérem nebo morálním příjemcem, a neznáme ani svůj biologický druh, tedy nevíme, zda jsme člověkem nebo jiným zvířetem. Můžeme si však poměrně jednoduchým způsobem spočítat, že patříme do jedné z následujících skupin: buď jsme 1) člověk, který ostatní zvířata může chovat a zabíjet, ale také nemusí; 2) takzvaně hospodářské zvíře, které by člověk v běžných podmínkách pro potravu choval a zabíjel; nebo 3) zvíře, které by člověk v běžných podmínkách pro potravu nechoval ani nezabíjel. Pro otázku živočišného průmyslu jsou relevantní pouze první dvě skupiny. Abychom mohli učinit racionální rozhodnutí ohledně morálních principů týkajících se těchto dvou skupin, musíme zjistit, co mohou jejich členové získat a co ztratit.

⁶⁹³ RITCHIE, Hannah, Pablo ROSADO a Max ROSER. Meat and Dairy Production. *Our World in Data* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <https://ourworldindata.org/meat-production>

⁶⁹⁴ INGER, Richard, Richard GREGORY, James P DUFFY, Iain STOTT, Petr VORÍŠEK a Kevin GASTON. Common European birds are declining rapidly while less abundant species' numbers are rising. *Ecology letters*. 2015, 18(1).

1. V původním stavu zvažujeme princip, který by lidem v běžných podmínkách dovoloval chovat a zabíjet zvířata pro jejich maso, mléko, vejce a tak podobně.
2. Protože nevíme, zda jsme ve „skutečném světě“ člověkem, nebo jiným zvířetem, musíme porovnat dva scénáře:
 - a) Co bychom ztratili, kdybychom byli *lidé* a živočišný průmysl byl *zakázán*?
 - b) Co bychom ztratili, kdybychom byli *zvířata* a živočišný průmysl byl *povolen*?

Nejprve se zamysleme nad tím, co bychom ztratili, kdybychom „v důsledku přírodních náhod“⁶⁹⁵ byli člověkem a živočišný průmysl by byl zakázán. Vybrat si svět, ve kterém by bylo chování a zabíjení zvířat pro potravu v běžných podmínkách zakázáno, by zcela jistě znamenalo vybrat si svět, ve kterém bychom se jako lidé museli určitých věcí vzdát.⁶⁹⁶ Nemuseli bychom se ale vzdávat svého života ani svého zdraví. V původním stavu máme relevantní fakta o světě, a víme proto, že správně rozvržená vegetariánská i veganská strava je vhodná pro všechna životní období (včetně těhotenství, kojení, dětství, dospívání a stáří), je zdravá, nutričně vyvážená a může být zdravotně přínosná v prevenci i v léčbě různých onemocnění.⁶⁹⁷ To, čeho bychom se jako lidé museli vzdát, by zcela jistě byla řada tradičních zvyklostí (jako je například kapr na vánočním stole) a především chuťové prožitky spojené s konzumací masa.⁶⁹⁸ Je pravda, že c huť přináší jisté potěšení a potěšení je nezbytnou součástí života, člověk ho ale může zažít mnoha různými způsoby a rozhodnutí zdržet se konzumace živočišných produktů nepředstavuje rozhodnutí zdržovat se všech ostatních forem potěšení. Analogicky člověk, který nemůže najít někoho, s kým by měl sexuální vztah, není oprávněn někoho znásilnit na základě teorie, že sexuální potěšení je nezbytnou součástí života.⁶⁹⁹

Alternativy k živočišným produktům jsou navíc ve většině případů lepší

⁶⁹⁵ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 21-22.

⁶⁹⁶ V „běžných podmínkách“ proto, že lidé jsou obvykle schopni nejen přežít, ale i prospívat, aniž by museli konzumovat maso, mléko, vejce a tak podobně.

⁶⁹⁷ CRAIG, Winston a Ann Reed MANGELS. Position of the American Dietetic Association: vegetarian diets. *Journal of the American Dietetic Association*. 2009, 109(7).

⁶⁹⁸ Již v podpodkapitole 8.4.1 jsme viděli, že „pokud X je chutné, pak je správné jíst X“ neplatí. Vzdát se masa navíc neznámá vzdát se veškerých kulinářských potěšení, jež lze dosáhnout i bez živočišných produktů – když lidé touží po potěšení z jídla, touží především po koření, soli, tuku nebo cukru.

⁶⁹⁹ Srov. COLB, Sherry a Michael DORF. *Beating hearts: abortion and animal rights*. Op. cit., s. 52.

nejen pro lidské zdraví (konzumace například jen dvou plátků slaniny denně zvyšuje riziko vzniku rakoviny tlustého střeva o 18 %),⁷⁰⁰ ale také pro životní prostředí – Organizace spojených národů (OSN) identifikovala živočišný průmysl jako hlavní důvod globální změny klimatu (více než polovina skleníkových plynů je výsledkem živočišného zemědělství) a dalších forem degradace životního prostředí, včetně odlesňování a znečišťování vod. Celosvětový posun směrem k veganské stravě OSN opakovaně uvádí jako životně důležitý krok k záchraně světa před nejhoršími dopady změny klimatu, palivovou chudobou a v neposlední řadě také hladem⁷⁰¹ – vykrmení zvířat, jež nakonec učiníme naší potravou, vyžaduje velké množství krmiva a krajiny pro jeho pěstování; z ročního množství zrna a sójových bobů potřebných k „výrobě“ masa pro jednoho člověka by se přitom za stejné období uživilo dvacet lidí.⁷⁰² Vzhledem ke škodlivým účinkům na lidské zdraví a ničivému dopadu na životní prostředí se tedy zdá, že pokud by bylo chování a zabíjení zvířat pro potravu v běžných podmínkách zakázáno, největší ztrátou, jakou by lidské bytosti utrpěly, by bylo opuštění určitých forem kulinářských potěšení a tradičních zvyklostí spojených s konzumací masa.

Nyní se zamysleme nad tím, co bychom ztratili, kdybychom „v důsledku přírodních náhod“⁷⁰³ byli zvířetem a živočišný průmysl by byl povolen. Zaměříme se přitom na osm nejpálčivějších problémů současných intenzivních velkochovů a v souladu se smluvním přístupem je zvažme z pohledu takzvaných

⁷⁰⁰ Mezinárodní agentura pro výzkum rakoviny (IARC), jež je součástí Světové zdravotnické organizace (WHO), řadí zpracované maso a nezpracované červené maso mezi karcinogeny na základě dat, která shromáždili autoři více než 800 vydaných vědeckých studií zkoumajících souvislosti mezi konzumací masa a masných výrobků a výskytem rakoviny. IARC Monographs evaluate consumption of red meat and processed meat. *The International Agency for Research on Cancer* [online]. World Health Organisation, 2015 [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: https://www.iarc.who.int/wp-content/uploads/2018/07/pr240_E.pdf

⁷⁰¹ CARUS, Felicity. UN urges global move to meat and dairy-free diet. *The Guardian* [online]. 2010 [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <https://www.theguardian.com/environment/2010/jun/02/un-report-meat-free-diet>

SCHIERMEIER, Quirin. Eat less meat: UN climate-change report calls for change to human diet. *Nature* [online]. 2019 [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <https://www.nature.com/articles/d41586-019-02409-7>

We Need to Talk About Meat. *United Nations* [online]. 2021 [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <https://unfccc.int/blog/we-need-to-talk-about-meat>

⁷⁰² Jen ve Spojených státech amerických je k vykrmení zvířat potřeba tolik zrna a sójových bobů, že by se tím nasýtily více jak miliarda lidí. BEKOFF, Marc. *Na zvířatech záleží: biolog vysvětluje, proč zacházet se zvířaty s respektem a soucitem*. Op. cit., 132.

⁷⁰³ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 21-22.

hospodářských zvířat:⁷⁰⁴

- 1. Nadměrná intenzita chovu.** Z ekonomických důvodů bychom byli chováni na malém prostoru v hustotě, která by pro nás nebyla přirozená, neumožňovala by nám chovat se podle našich instinktů, vedla by mezi námi k agresivitě a usnadňovala by vznik a šíření nemocí. Takový způsob chovu by rovněž znemožňoval, aby nám byla poskytována řádná ošetrovatelská péče – není možné, „aby ošetřovatel prohlédl každé jednotlivé zvíře, natož aby se staral o jejich individuální potřeby.“⁷⁰⁵
- 2. Nevhodné a nepřirozené prostředí.** Intenzivní zemědělství se odehrává převážně v prostorách a podmínkách, které by byly zcela vzdálené našemu přirozenému prostředí – uvnitř budov, při umělém osvětlení, v nepřirozených materiálech (beton, kov), často i bez podestýlky. To by nám odnímalo možnost uspokojovat naše etologické potřeby a trávit čas přirozeným chováním (jako slepice bychom nemohli stavět hnízda nebo popelit, jako prasata bychom nemohli rýt v zemi), což by nám způsobovalo frustraci a nudu, vedoucí opět k agresivitě a takzvanému stereotypnímu chování.
- 3. Nepřirozené uspořádání.** Způsob intenzivního chovu by nerespektoval přirozený způsob našeho života (například tvorbu hejn) a nerespektoval by naše přirozené sociální potřeby. Jako kuřata bychom byli chováni v obrovských počtech na jednom prostoru, avšak přirozené by pro nás bylo žít v menších a stabilních hejnech; jako prasnice bychom byly drženy v individuálních boxech, ačkoli bychom potřebovaly kontakt s ostatními zvířaty.
- 4. Rutinní bolestivé zákroky.** Žít v nepřirozené blízkosti a hustotě by znamenalo, že budeme prožívat nudu a budeme mít tendence chovat se agresivně. Abychom se navzájem nezraňovali, bylo by nám v tom zabraňováno preventivními chirurgickými zákroky: jako selatům by nám byly uřezávány ocásky a uštipovány špičáky; jako skotu by nám byly odstraňovány rohy; jako slepicím by nám byly zkracovány zobáky.

⁷⁰⁴ MÜLLEROVÁ, Hana a Vojtěch STEJSKAL. *Ochrana zvířat v právu*. Op. cit., s. 50-51.

⁷⁰⁵ WEBSTER, John. *Animal welfare: Limping towards Eden: A practical approach to redressing the problem of our dominion over the animals*. Op. cit., s. 103.

5. **Šlechtění, genetické inženýrství a klonování.** Byli bychom podrobováni metodám, jejichž cílem by bylo dosáhnout našich lepších vlastností z hlediska využitelnosti pro člověka (vyšších výnosů, rychlejšího růstu, vyšší kvality produktů a podobně), často však bez ohledu na výhodnost pro nás samotné: jako přešlechtěná zvířata bychom trpěli například chronickými bolestmi (především pokud bychom byli kuřaty chovanými na maso nebo mléčnými plemeny krav), obtížnou reprodukcí (pokud bychom byli krávou plemene belgické modré, nemohli bychom rodit jinak než císařským řezem) a tak podobně.
6. **Oddělování mláďat od matek.** Telata, selata i další mláďata jsou oddělována od svých matek během několika hodin až dnů po porodu. To by pro nás byl velmi stresující zážitek, ať už bychom byli matkou nebo mládětem, které by se příliš brzy a bez pomoci matky muselo potýkat s neznámými podněty a podmínkami.⁷⁰⁶
7. **Nadměrné přepravování.** V globalizovaném světě bychom byli přepravováni i z jednoho kontinentu na druhý, všemi druhy dopravy, v obrovských počtech a naše úmrtnost během přepravy by byla nemalá. Trpěli bychom při ní nedostatkem prostoru a nemožností pohybu, nevhodnou teplotou, žízní, stresem a celkovým vyčerpáním.
8. **Závažné nedostatky při porážení na jatkách.** Vysoké počty porážených zvířat a praktiky používané na jatkách by vedly k závažným nedostatkům při našem usmrcování (například špatné zacházení s námi při čekání na porážku, dlouhé čekací doby, nedostatečné omráčení, nabytí vědomí při vykrvování a podobně), které by nám mohly působit značnou bolest, utrpení a stres.

Jako zvířata bychom se tedy museli vzdát jak svého života, tak i příležitostí k uspokojování většiny potřeb, které k němu neodmyslitelně patří, pokud by bylo chování a zabíjení příslušníků našeho druhu v běžných podmínkách povoleno.

Porovnáme-li tyto dva scénáře a pochopíme-li, o jak nesrovnatelné ztráty mezi nimi jde, je zřejmé, jaké racionální rozhodnutí bychom v původním stavu

⁷⁰⁶ Kvůli bezdůvodnému rozbíjení vztahů matek s mláďaty označuje Stanislav Komárek velkochovy za největší potupení mateřského principu, k jakému kdy v dějinách došlo.

učinili. Protože 1) v původním stavu nevíme, zda jsme ve „skutečném světě“ v důsledku přírodních náhod člověkem nebo takzvaným hospodářským zvířetem; a 2) pro nikoho z nás by jistě nebylo uspokojení zbytných chuťových preferencí (v případě, že jsme člověkem) natolik důležité, abychom přitom riskovali možnost každodenního utrpení, strádání a předčasného úmrtí rukou řezníka (v případě, že jsme takzvaným hospodářským zvířetem); 3) racionální volbou by bylo zvolit si takový svět, ve kterém by živočišný průmysl neexistoval. A je-li toto racionální (a morální) volba v původním stavu, pak, neexistují-li oprávněné námitky vůči smluvnímu přístupu nebo popisu původního stavu, které by tuto volbu zneplatnily, je to morální (a racionální) volba i ve „skutečném světě“.

Otázka welfare

Živočišný průmysl bývá často obhajován tvrzením, že nebýt intenzivních velkochovů, spousta zvířat by se nikdy nenarodila. Tento argument je však naprosto nepřijatelný. Vzhledem k násilí páchanému na takzvaných hospodářských zvířatech a otřesným podmínkám, ve kterých musí žít, je nepopiratelné, že jejich život není žádnou výhrou a smrt nemusí být nutně největším zlem, které je potká. Skutečnost, že „smrt je pro mnoho z těchto zvířat vítaným vysvobozením,⁷⁰⁷“ by nás mohla vést naopak k myšlence, že pokud bychom životní podmínky takzvaných hospodářských zvířat zlepšili, mohli bychom v původním stavu dospět k závěru, že požívání masa je morálně přijatelné, pokud nepochází z intenzivního chovu a se zvířaty se během jejich života zachází dobře. Je nepochybně pravda, že svět, ve kterém by lidé zabíjeli a jedli pouze zvířata chovaná ve vhodných podmínkách (například ve volném výběhu), by byl morálně lepším světem než ten s intenzivními velkochovy. Byl by ale lepší než ten, kde by bylo chování a zabíjení zvířat pro potravu v běžných podmínkách zcela zakázáno? Abychom na tuto otázku dokázali odpovědět, musíme se v souladu se smluvním přístupem vrátit do původního stavu a zvážit, zda by bylo přijatelné zabít a jíst zvířata, pokud by byla chovaná ve vhodných životních podmínkách:

⁷⁰⁷ ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 165.

1. V původním stavu zvažujeme princip, který by lidem dovoloval chovat a zabíjet ostatní zvířata (pro jejich maso, mléko, vejce...), pokud by pro ně byly zajištěny vhodné životní podmínky.
2. Protože nevíme, zda jsme ve „skutečném světě“ člověkem, nebo jiným zvířetem, musíme porovnat dva scénáře:
 - a) Co bychom ztratili, kdybychom byli *lidé* a chov a zabíjení zvířat by bylo *zakázáno* v případě, že by pro ně byly zajištěny vhodné životní podmínky?
 - b) Co bychom ztratili, kdybychom byli *zvířata* a náš chov a zabíjení by bylo *povoleno* v případě, že by pro nás byly zajištěny vhodné životní podmínky?

Abychom mohli učinit racionální rozhodnutí ohledně tohoto návrhu, musíme opět porovnat dva scénáře. V prvním scénáři neexistuje žádná forma živočišného průmyslu, ve druhém scénáři lidé jedí pouze zvířata chovaná ve vhodných podmínkách. Představit si, že jsem „v důsledku přírodních náhod“⁷⁰⁸ lidská bytost a nastane první scénář, by znamenalo představit si, že bych se musel vzdát opět pouze určitých forem kulinářských potěšení a tradičních zvyklostí spojených s konzumací masa (v tomto ohledu se pro lidské bytosti nic nezměnilo). Představit si, že jsem „v důsledku přírodních náhod“⁷⁰⁹ zvíře a platí druhý scénář, by znamenalo představit si, že prožiji nepochybně mnohem lepší život, než kdybych žil v intenzivním velkochovu. I přesto by mi ale žádná farma – bez ohledu na to, do jaké míry by mi dokázala zajistit vhodné životní podmínky – nedokázala nahradit život ve volné přírodě. Skutečnost, že bych neměl hlad a žízeň, netrpěl onemocněním a necítil stres, strach nebo úzkost,⁷¹⁰ by navíc nijak neeliminována skutečnost, že by ke mně lidské bytosti stále přistupovaly – stejně jako v intenzivních chovech – jako k pouhému nástroji a nahraditelnému zdroji, kterému je potřeba zajistit vhodné podmínky především proto, že špatné podmínky by mohly vést k negativním fyziologickým změnám a mohly by negativně ovlivnit výsledný „produkt“. A podmínkou získání mého masa by nakonec tak jako tak bylo mé usmrcení a pokud bych zemřel předčasně, pak bych – bez ohledu na to, v jakých

⁷⁰⁸ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 21-22.

⁷⁰⁹ Ibid.

⁷¹⁰ Což jsou jedny z hlavních zásad podmiňujících welfare zvířat. Srov. POKORNÝ, Zbyněk. Welfare zvířat. *ChovZvířat.cz* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <http://www.chovzvirat.cz/clanek/675-welfare-zvirat/>

jsem žil podmínkách – zakusil nepochybně větší újmu než člověk, který by se musel vzdát uspokojení svých chuťových preferencí a tradičních zvyklostí spojených s konzumací mého masa.

Porovnáme-li tyto dva scénáře a pochopíme-li, o jak nesrovnatelné ztráty mezi nimi jde, je zřejmé, jaké racionální rozhodnutí bychom v původním stavu učinili. Pokud bychom nevěděli, zda budeme konzumentem (člověkem), nebo konzumovaným (zvířetem), bylo by iracionální rozhodnout se pro svět, ve kterém by lidé zvířata jedli, přestože mohou přežít – a prospívat – i bez toho. Pro nikoho z nás by totiž nebylo uspokojení zbytných chuťových preferencí natolik důležité, abychom přitom riskovali možnost, že budeme zvířetem a rukou řezníka zemřeme dříve, než by to bylo opravdu nutné. Bez ohledu na kvalitu života zvířat před jejich zabitím bychom proto opět volili svět, ve kterém by lidé zvířata v běžných podmínkách nechovali ani nekonzumovali. A je-li toto racionální (a morální) volba v původním stavu, pak, neexistují-li oprávněné námitky vůči smluvnímu přístupu nebo popisu původního stavu, které by tuto volbu zneplatnily, je to morální (a racionální) volba i ve „skutečném světě“.

Predátoři a jejich kořist

Zabíjení zvířat pro potravu bývá často obhajováno na základě skutečnosti, že jiná zvířata se navzájem také zabíjejí a pojídají. Tento argument má zhruba následující podobu: „Pokud lev zabije a sežere zebra a morálně se přitom neproviní, proč by mělo být morálně špatné, pokud člověk zabije a sní krávu, prase nebo jehně?“ Je však třeba ho odmítnout hned z několika důvodů. Nejen, že své morální principy neodvozujeme z chování predátorů nebo ostatních zvířat (zatímco kudlanky nábožně po páření sežerou partnerovi hlavu, sexuální kanibalismus mezi lidmi obvykle nepovažujeme za morálně obhajitelný), ale přežití predátorů je přímo závislé na usmrcení jiných zvířat (lidé mají oproti tomu mnoho jiných způsobů obživy a jejich přežití v běžných podmínkách není závislé na chování a zabíjení ostatních zvířat) a v ekosystému mají predátoři svůj přirozený význam (živočišný průmysl je oproti tomu ekologickou katastrofou, hlavním důvodem globální změny

klimatu a dalších forem degradace životního prostředí).⁷¹¹ Kromě toho má zvíře ve volné přírodě možnost predátorovi utéct, sice malou, ale rozhodně větší, než má kráva, prase nebo jehně možnost utéct řezníkovi (v živočišném průmyslu je o času a způsobu smrti zvířete obvykle rozhodnuto ještě dříve, než se vůbec narodí). A konečně, predátor (například lev) není – na rozdíl od nás – morálním aktérem, který by byl schopen své jednání hodnotit ve světle morálních zásad. Jeho jednání proto nelze hodnotit prostřednictvím etických pojmů. Nejedná morálně špatně, když loví a zabíjí zebry. A nejedná tak dokonce ani tehdy, když napadne nebo zabije člověka. Člověk se mu v takovém případě samozřejmě může bránit a je oprávněn proti němu použít sílu (i za předpokladu, že mu tím způsobí újmu), ale je to pouze on, člověk jako morální aktér, který může jednat morálně správně nebo špatně. A právě to ho odlišuje od zvířat, včetně predátorů.

Někdo by mohl navrhnout, že bychom mohli být povinni poskytovat zvířatům pomoc a chránit je před jejich přirozenými predátory obdobně, jako jsme oprávněni bránit sebe v případě, že nás někdo napadne (ať už morální aktér nebo bytost, jež je pouze morálním příjemcem). Ze smluvní pozice však žádným způsobem nevyplývá, že bychom takovou povinnost měli.⁷¹² V původním stavu nevíme, zda jsme „v důsledku přírodních náhod“⁷¹³ člověkem, lvem nebo zebrou, predátorem nebo kořistí. Zvolit morální princip, který by lidem přikazoval pomáhat zvířatům loveným predátory, by bylo iracionálním rozhodnutím s naprosto katastrofálními a kontraproduktivními následky, které by ve výsledku nepomohly vůbec nikomu: 1) pokud bych byl v důsledku přírodních náhod lvem (nebo predátorem obecně), tento morální princip by mě odsoudil k pomalé smrti hladem – pokud by mi totiž morální aktéři bránili lovit, neměl bych co jíst, tím pádem bych se ani nerozmnožoval a můj druh by vymřel; 2) pokud bych byl v důsledku přírodních náhod zebrou (nebo kořistí obecně), tento morální princip by mě odsoudil k témuž – pokud by mě totiž morální aktéři chránili před mým přirozeným nepřítelem, můj druh by se rozmnožil takovým způsobem, že by nevyhnutelným

⁷¹¹ We Need to Talk About Meat. *United Nations* [online]. 2021 [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <https://unfccc.int/blog/we-need-to-talk-about-meat>

⁷¹² Srov. ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 169.

⁷¹³ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 21-22.

důsledkem takového přemnožení byly nemoci a opět hladovění. Ze smluvní pozice – a nejen z ní – tedy vyplývá, že to nejlepší, co pro predátory a jejich kořist můžeme udělat, je nechat je být.

Na závěr této části bych chtěl upozornit na jeden zajímavý aspekt smluvní teorie, díky kterému můžeme za predátory považovat i některé lidské bytosti. Přestože jsme obvykle schopni nejen přežít, ale i prospívat, aniž bychom museli konzumovat maso, někteří z nás toho schopni nejsou. Určité skupiny lidí žijí v takových podmínkách, ve kterých je konzumace masa pro jejich přežití přímo nezbytná. Proto jsem do této chvíle hovořil o zabíjení zvířat pro potravu „v běžných podmínkách“. Inuité například obývají mrazivé a nehostinné oblasti Arktidy, ve kterých je jejich přirozeným zdrojem potravy především syrové maso – tulení, rybí, velrybí, případně maso z ulovených sobů a pižmoňů. A pokud se Inuité a jim podobné skupiny lidí nejsou schopni přestěhovat do pohostinnějších oblastí, musíme je podle smluvního přístupu klasifikovat jako masožravé predátory – tedy jako tvory, jejichž přežití je přímo závislé na usmrcení jiných tvorů kvůli jejich konzumaci.⁷¹⁴ Zvažujeme-li totiž v původním stavu přijetí principu, který by například Inuitům zakazoval využívat takřka jediný přirozený zdroj jejich potravy, a nevíme-li přitom, zda ve „skutečném světě“ sami nejsme obyvateli arktických regionů Grónska či Aljašky, bylo by iracionální takový princip přijmout, neboť bychom tím mohli zpečetit svůj vlastní osud. Zde by někdo mohl namítnout, že pokud bychom v souladu se smluvním přístupem zvážili scénář, ve kterém jsme jedno ze zvířat, která Inuité loví, rozhodli bychom jinak. Tato námitka však byla již jednou vyvrácena: 1) Inuité (a jim podobné skupiny lidí – na rozdíl třeba od Evropanů žijících v běžných podmínkách), jejichž přežití je přímo závislé na usmrcování jiných tvorů, musí být klasifikováni jako masožraví predátoři; a jelikož 2) ze smluvní pozice žádným způsobem nevyplývá, že bychom měli povinnost chránit zvířata před jejich predátory; je nutné opět konstatovat, že 3) to nejlepší, co pro predátory a jejich kořist můžeme udělat, je nechat je být. Ať už jsou predátory lvi, vlci, jaguáři, kosatky, nebo třeba Inuité.

Zdá se, že smluvní přístup je schopen na tyto výjimečné případy lidských

⁷¹⁴ Srov. ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 170.

bytostí reagovat mnohem pružněji než Reganova striktní přirozenoprávní teorie, která žádné výjimky nepřipouští. Skutečnost, že podle smluvního přístupu bychom měli lidi, kteří z jakéhokoli důvodu nejsou schopni přežít bez konzumace masa, klasifikovat jako predátory, přitom nemusí platit jen pro obyvatele mrazivých a nehostinných oblastí Arktidy, ale mohla by se týkat i výjimečných případů, kdy lidé ze zdravotních důvodů musí konzumovat maso a nemohou ho nahradit například vitaminovými doplňky.

Ekonomický argument podruhé

Poslední argument, kterému se v souvislosti s chovem a zabíjením zvířat pro potravu budu věnovat, obhájí živočišný průmysl na základě ekonomických úvah. Zní zhruba takto: „Živočišný průmysl zaměstnává velké množství lidí. Pokud bude zabíjení zvířat pro potravu v běžných podmínkách zakázáno, pak farmáři, majitelé a zaměstnanci velkochovů, jatek, řeznictví (a tak podobně) přijdou o zdroj obživy. Proto bychom měli živočišný průmysl zachovat.“ S tímto argumentem jsme se setkali již v podpodkapitole 8.4.1, ve které jsme se věnovali způsobu, jakým na něj reaguje Tom Regan.⁷¹⁵ Nyní se tento ekonomický argument pokusím vyvrátit ze smluvní pozice.

Pokud bychom měli opět porovnat různé scénáře zvažující pro a proti, nejspíše bychom došli k závěru, že možnost pracovat jako řezník a porážet zvířata (v případě, že se v důsledku přírodních náhod narodíme jako člověk), by pro nás nebyla natolik důležitá (mohli bychom pracovat i na jiném místě), abychom přitom riskovali možnost, že to bude me právě my, kdo bude rukou nějakého řezníka poražen (v případě, že se v důsledku přírodních náhod narodíme jako takzvané hospodářské zvíře).⁷¹⁶ Porovnávat tyto dva scénáře a pochopit, o jak nesrovnatelné ztráty mezi nimi jde, ovšem není potřeba k tomu, abychom ekonomický argument

⁷¹⁵ Podle tohoto amerického filosofa nejen, že všechny podobné argumenty porušují princip respektu, neboť ke zvířatům přistupují jako k pouhým obnovitelným zdrojům bez inherentní hodnoty, ale jsou neplatné i proto, že smrt je nepochybně větší újmou než ztráta zaměstnání nebo neúspěch na trhu.

⁷¹⁶ Lze také předpokládat, že pokud bychom byli v důsledku přírodních náhod zvířetem a někdo nás choval jen kvůli tomu, aby nás zabil a naším masem uspokojil chuťové preference příslušníků svého druhu, nejspíše by nás nezajímalo, že díky naší smrti (a s mrti našich druhů) nepřišel o střechu nad hlavou.

vyvrátili. Obhajovat živočišný průmysl (případně nějakou jinou instituci) na základě již existujícího rozdělení ekonomických zdrojů a vztahů, je totiž ze samotného smluvního hlediska naprosto nelegitimním, a tím pádem také neplatným postupem. Zvažme následující dvě situace, které ilustrují, proč je ekonomický argument s původním stavem neslučitelný:

1. **Šance 1:3.** Já a další tři lidé jsme informováni o tom, že mezi nás bude rozdělen jeden milion korun. Má to ovšem háček. Jeden z nás obdrží 999 997 Kč, zatímco mezi zbylé tři budou „spravedlivě“ rozděleny pouze tři koruny. Ani jeden z nás neví, kdo bude ten šťastný, kterému připadne téměř milion korun.
2. **Šance 1:1.** Já a další tři lidé jsme informováni o tom, že mezi nás bude rozdělen jeden milion korun, ale peníze musíme sami rozdělit na čtyři hromádky ještě před tím, než nám budou přiděleny. A pokud nebudeme vědět, kterou ze čtyř hromádek dostaneme, lze předpokládat, že peníze rozdělíme spravedlivě na čtyři stejné díly.

Rozdíl mezi těmito dvěma situacemi je naprosto zřejmý. Původnímu stavu však odpovídá pouze druhá situace (šance jedna ku jedné), neboť jeho smyslem je teprve rozhodnout o tom, jak budou ekonomické zdroje a vztahy rozděleny, případně jak by měly být rozděleny spravedlivě. Smluvní přístup proto neposkytuje naprosto žádný prostor pro obhajobu živočišného průmyslu (případně jakékoli jiné instituce) již existujícími ekonomickými vztahy či argumentem, že by někdo (například farmáři, majitelé a zaměstnanci velkochovů, jatek, řeznictví a tak podobně) přišel o zdroj obživy v případě, že by byl živočišný průmysl (případně jakákoli jiná instituce) zrušen. Je-li totiž instituce nespravedlivá – a v předchozích částech jsme viděli, že instituce živočišného průmyslu nespravedlivá je –, nelze ji v původním stavu bránit tím, že jedna ze smluvních stran z ní ve „skutečném světě“ již čerpá nějaké výhody. Samotná povaha smluvního přístupu to zkrátka neumožňuje. V opačném případě by smluvní přístup poskytoval prostor například i pro obhajobu otroctví – jeho zrušení mělo také zcela jistě zničující dopad na živobytí plantážníků i jejich rodinných příslušníků, kteří z něj ve „skutečném světě“ již čerpali nějaké výhody. Protože ale otroctví nebylo spravedlivou institucí, bylo morálně správné ho zrušit. A z racionálních úvah v původním stavu vyplývá, že stejný postoj jako

k otroctví bychom měli zaujmout i k živočišnému průmyslu.⁷¹⁷

EXPERIMENTY NA ZVÍŘATECH

Druhou zvláště ústřední otázkou, jež se týká našeho vztahu k ostatním zvířatům, je jejich využívání při vzdělávacích experimentech a zkoušení toxicity nových produktů. V souvislosti s prováděním těchto pokusů se na celém světě použije více než 115 milionů zvířat každý rok⁷¹⁸ a každou vteřinu jich 33 zemře.⁷¹⁹ Jen ve Spojených státech amerických je to oficiálně kolem 20 milionů zvířat ročně (z těchto statistik je však téměř 90 % zvířat používaných v laboratořích vyloučeno), v Evropské unii kolem 12 milionů a v Česku několik set tisíc. Nejvíce jsou k pokusným účelům používáni hlodavci a králíci,⁷²⁰ řada pokusů je ale prováděna také na psech, kočkách nebo primátech. Na těchto zvířatech se testují léky, potravinové doplňky, prostředky pro domácnost, průmyslové chemikálie a tak dále. Protože je ale testování léků na zvířatech z etického hlediska nejkontroverznějším druhem pokusu, budu se zde věnovat především jemu.

Již v podpodkapitole 8.4.3 bylo řečeno, že lidé většinou pokusy na zvířatech odsuzují, pokud jde například o testování kosmetických přípravků, pokud jde ale o testování nových léků, jsou ve svých odsudcích zdrženlivější, případně tvrdí, že v takovém případě je experiment možný, neřkuli nutný (u mnoha lidí jde samozřejmě o nezávažný morální soud v před-reflektivní rovině, který se jako takový ještě nemůže stát výchozím materiálem pro výstavbu normativních teorií – může být ale výchozím materiálem reflexe, splní-li určité podmínky popsané v podkapitole 3.2). Chceme-li určit morální principy, jež se týkají pokusů na zvířatech, v souladu se smluvním přístupem se musíme opět „postavit“ do původního stavu, v němž vládne závoj nevědomosti, díky kterému nevíme, zda

⁷¹⁷ Srov. ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Op. cit., s. 171-172.

⁷¹⁸ Animal Use Statistics. *Humane Society International* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <https://www.hsi.org/news-media/statistics/>

⁷¹⁹ KELCH, Thomas. *Globalization and animal law: Comparative law, international law and international trade*. Op. cit., s. 17-18.

⁷²⁰ Zpráva Komise Radě a Evropskému parlamentu: Sedmá zpráva o statistických údajích týkajících se počtu zvířat používaných pro pokusné a jiné vědecké účely v členských státech Evropské unie. *Europe.eu* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/CS/TXT/PDF/?uri=CELEX:52013DC0859&from=EN>

jsme morálním aktérem nebo bytostí, jež je pouze morálním příjemcem. Neznáme ani svůj biologický druh, tedy nevíme, zda jsme v důsledku přírodních náhod člověkem, nebo naopak zvířetem, na kterém by lidé bolestivé pokusy s často fatálními důsledky prováděli. Abychom mohli učinit racionální rozhodnutí ohledně morálních principů týkajících se lidí a takzvaných pokusných zvířat, musíme opět porovnat dva scénáře:

1. V původním stavu zvažujeme princip, který by lidem dovoloval používat ostatní zvířata k bolestivým pokusům s často fatálními důsledky.
2. Protože nevíme, zda jsme ve „skutečném světě“ člověkem, nebo jiným zvířetem, musíme porovnat dva scénáře:
 - a) Co bychom ztratili, kdybychom byli *lidé* a tyto pokusy byly *zakázány*?
 - b) Co bychom ztratili, kdybychom byli *zvířata* a tyto pokusy byly *povoleny*?

Nejprve se zamysleme nad tím, co bychom ztratili, kdybychom „v důsledku přírodních náhod“⁷²¹ byli člověkem a pokusy na zvířatech by byly zakázány. Vybrat si svět, ve kterém by takové zacházení se zvířaty nebylo povoleno, by znamenalo vybrat si svět, ve kterém by trh možná neprodukoval takové množství nových rtěnek, čisticích prostředků a tak podobně, ale možná také ano – pokud by je lidé testovali jinak než na zvířatech, nic by jim v jejich produkci nebránilo. Tyto produkty však nejsou pro život příliš podstatné a lze předpokládat, že lidé by se bez jejich testování na zvířatech obešli. Důležitější otázka je, co by lidské bytosti ztratily v oblasti lékařského výzkumu, kdyby byly pokusy na zvířatech zakázány? Vybrat si svět, ve kterém by pokusy na zvířatech nebyly povoleny ani za účelem testování nových léčiv a objevení nových léčebných postupů, by znamenalo vybrat si svět, ve kterém by lidé museli místo takzvaných pokusných zvířat pracovat například s lidskými buňkami a tkáněmi v kombinaci se speciálními počítačovými programy, případně se více soustředit na propagaci zdravého životního stylu a v neposlední řadě na prevenci onemocnění.⁷²² Lidé by tedy zcela jistě přišli o možnost provádět

⁷²¹ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 21-22.

⁷²² Představa, že na zvířecím „modelu“ lze uměle simulovat komplexní vlivy, kterým jsou lidé

pokusy na živých organismech (v případě, že by nebyly povoleny pokusy na lidech), které bývají obvykle chápány jako „nutné zlo“. Otázka, kterou bychom si v původním stavu museli položit, tedy zní: „Chtěli bychom podstupovat riziko, že budeme člověkem ohroženým nějakou novou nemocí, na kterou se vědcům kvůli zakázaným pokusům na zvířatech jakožto živých organismech nepodaří najít lék?“ Věřím, že následující odstavec učiní tuto otázku zcela bezpředmětnou.

V původním stavu máme relevantní fakta o světě, proto víme, že pokusy na zvířatech hrály historicky důležitou roli při objasňování řady fyziologických funkcí živých organismů, stejně jako při objevování léčebných nebo chirurgických postupů.⁷²³ Na druhou stranu ale nevíme, kolik prospěšných léků nebylo lidmi nikdy objeveno (respektive užíváno), protože mělo jejich testování na zvířatech zavádějící výsledky, kvůli kterým byl jejich vývoj ukončen. Kdyby však byly brány v potaz pouze výsledky testů na zvířatech, mnoho prospěšných léků by dnes vůbec nebylo dostupných, protože jsou pro ostatní zvířata vysoce toxické (například paracetamol, ibuprofen, acylpyrin či aspirin). A naopak, mnoho léků, které byly na základě pokusů na zvířatech prohlášeny za bezpečné, nakonec způsobovaly vážné nebo dokonce i smrtelné reakce u lidí (například Vioxx, Lipobay, Trasyolol, Acomplia či TGN1412). Jedním příkladem za všechny je Thalidomid, chemická látka, která byla používána po celém světě při léčbě nevolnosti spojené s těhotenstvím. Tato látka nevyvolávala žádné vrozené vady u potomků zvířat v laboratoři, a byla proto považována za bezpečnou. U lidí však způsobovala, že se děti rodily bez ramen a nohou, případně s jinými vážnými vrozenými vadami.

Mezi relevantní fakta o světě, která v původním stavu máme, patří i znalost anatomie a fyziologie. Proto v původním stavu víme, že člověk není obří potkan, a protože se od ostatních zvířat svou anatomií, fyziologií i metabolismem výrazně liší (zatímco se šimpanzem má člověk přes 96 % genů společných,⁷²⁴ s myší stále jen

během celého svého života vystaveni a které ovlivňují jejich zdraví, je naprosto iluzorní. GERICKE, Corina. Vorbeugen ist besser als Heilen. *Ärzte gegen Tierversuche* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <https://www.aerzte-gegen-tierversuche.de/de/tierversuche/praevention/132-vorbeugen-ist-besser-als-heilen>

⁷²³ MÜLLEROVÁ, Hana a Vojtěch STEJSKAL. *Ochrana zvířat v právu*. Op. cit., s. 58.

⁷²⁴ VARKI, Ajit a David NELSON. Genomic Comparisons of Humans and Chimpanzees. *Annual Review Anthropology*. 2007, 36(1).

85 %) ⁷²⁵ mohou se lišit i jeho reakce na různé chemické a farmaceutické látky. To je mimochodem důvod, proč musí být ve „skutečném světě“ každý lék po pokusech na zvířatech nakonec stejně ještě otestován i na lidech. A 90 % potenciálních léčiv, která jsou po otestování na zvířatech prohlášena za bezpečná a účinná, klinickými testy na lidech neprojde. ⁷²⁶ Ze zbývajících 10 % léčiv, která klinickými testy projdou, je poté polovina stažena z prodeje kvůli závažným, často až smrtelným vedlejším účinkům, které se u lidí později projeví ⁷²⁷ (na vedlejší účinky léků testovaných na zvířatech, jež jsou prohlášeny za „bezpečné“, zemře přes 100 000 lidí ročně). ⁷²⁸ Otázka, zda bychom chtěli podstupovat riziko, že budeme člověkem ohroženým nějakou novou nemocí, na kterou se kvůli zakázaným pokusům na zvířatech nepodaří najít lék, se ve světle těchto poznatků jeví jako zcela bezpředmětná. Nejen, že podle Světové zdravotnické organizace (WHO) je pouze 325 léčiv opravdu nezbytných ⁷²⁹ (a drtivá většina ostatních je téměř totožná a trh je produkuje pouze kvůli výdělku), ale riziko, že nám nějaký nový lék spíše ublíží, než pomůže, podstupujeme i bez pokusů na zvířatech.

Nyní se zamysleme nad tím, co bychom ztratili, kdybychom „v důsledku přírodních náhod“ ⁷³⁰ nebyli člověkem, ale zvířetem, na kterém by bylo provádění pokusů povoleno. Zvažme například testy smrtelné dávky LD50, o kterých jsem se zmiňoval již v podpodkapitolách 6.2.2 a 8.4.3 – nyní si však představme, že jsme jedním ze zvířat, které je nuceno tyto testy podstupovat, aby se vědci mohli pokusit odhadnout bezpečnou dávku toxické látky pro člověka. Po násilném omezení na pohybu by nám byla do žaludku zavedena hadička a tou by nám byla testovací látka

⁷²⁵ Why Mouse Matters. *National Human Genome Research Institute* [online]. [cit. 2023-03-21].

Dostupné z: <https://www.genome.gov/10001345/importance-of-mouse-genome>

⁷²⁶ SUN, Duxin. Why 90% of clinical drug development fails and how to improve it?. *Acta Pharmaceutica Sinica B*. 2022, 12(7).

⁷²⁷ GERICKE, Corina. Warum Tierversuche nicht nötig sind. *Ärzte gegen Tierversuche* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <https://www.aerzte-gegen-tierversuche.de/de/tierversuche/tierversuche-allgemein/248-warum-tierversuche-nicht-noetig-sind>

⁷²⁸ BEKOFF, Marc. *Na zvířatech záleží: biolog vysvětluje, proč zacházet se zvířaty s respektem a soucitem*. Op. cit., s. 144.

⁷²⁹ WHO releases first global reference guide on safe and effective use of essential medicines. *World Health Organization* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <https://www.who.int/news/item/04-09-2002-who-releases-first-global-reference-guide-on-safe-and-effective-use-of-essential-medicines>

⁷³⁰ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Op. cit., s. 21-22.

podávána – například herbicid, který je určený k likvidaci nežádoucích rostlin, plevelů nebo invazních rostlin. Při těchto testech bychom enormně trpěli v důsledku křečovitých či jiných záchvatů, svalových křečí, bolestí břišní dutiny, ochrnutí, krvácení z uší, očí, nozder či konečníku. Smrt bychom v takovém případě jistě považovali za vítané vysvobození. Pokud by ale polovina z nás nezemřela, test by se opakoval s použitím vyšší koncentrace testované látky. Naše utrpení by se tudíž stupňovalo.⁷³¹

Pokud bychom v důsledku přírodních náhod byli králíkem a měli to štěstí, že bychom nebyli použiti v testech smrtící dávky, měli bychom zároveň smůlu, protože naše oko by produkovalo mnohem méně slz než oko lidské. Byli bychom tak vhodnými objekty pro testy oční dráždivosti, během kterých bychom byli znehybněni a při plném vědomí by nám byla do oka nakapána tekutina nebo nasypán prášek, který by naše oko nedokázalo vyplavit. Pokud bychom v důsledku přírodních náhod byli makakem, mohli bychom být použiti pro studium psychických a fyziologických aspektů mateřské a sociální deprivace, jež by nám byla způsobena zabráněním kontaktu s naší matkou a ostatními příslušníky našeho druhu. Ihned po narození bychom mohli být naší matce odebráni a vyrůstali bychom opuštěni v komoře z nerezové oceli.⁷³² Jediný společenský kontakt bychom měli s člověkem, který by nám tu a tam přišel odebrat krev či nás podrobit jiným fyziologickým měřením.

Pokud bychom byli použiti pro výzkum léků nebo léčebných metod, byli bychom degradováni na – v lepším případě jednorázový – „modelový organismus“, kterým by vědci uměle vyvolávali lidské choroby, které se u nás běžně neobjevují. Za účelem vyvolání Parkinsonovy choroby by nám byl injekčně aplikován neurotoxin ničící mozkové buňky; rakovina by nám byla vyvolána prostřednictvím genetické manipulace nebo injekčním vstříkáním rakovinných buněk; mozková mrtvice zavedením nitě do mozkové tepny; cukrovka injekčním vstříknutím toxinu,

⁷³¹ BEKOFF, Marc. *Na zvířatech záleží: biolog vysvětluje, proč zacházet se zvířaty s respektem a soucitem*. Op. cit., s. 143.

⁷³² HARLOW, Harry, Robert DODSWORTH, a Margaret HARLOW. Total social isolation in monkeys. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 1965, 54(1), 90-97.

jež zastavuje produkci inzulínu v buňkách slinivky; infarkt zaškrčením srdeční tepny a tak dále.⁷³³ Nelze přitom tvrdit, že by jakýkoli z těchto pokusů sledoval náš prospěch (kdyby vědci léčením takto uměle vyvolaných nemocí jednali v náš prospěch, předtím by nám je nenavozovali). Otázka, kterou bychom si v původním stavu museli položit, tedy zní: „Pokud bychom byli zvířetem schopným cítit potěšení a bolest, chtěli bychom celý svůj život prožít v laboratoři chemického nebo farmaceutického průmyslu, na univerzitě či výzkumném ústavu, kde by na nás lidé prováděli bolestivé a smrtící experimenty?“ Věřím, že odpověď většiny z nás by byla v tomto případě ještě jasnější než v případě chování a zabíjení zvířat pro potravu.

Porovnáme-li tyto dva scénáře a pochopíme-li, o jak nesrovnatelné ztráty mezi nimi jde, je zřejmé, jaké racionální rozhodnutí bychom v původním stavu učinili. Vzhledem k tomu, že pouze 325 léčiv je opravdu nezbytných a i bez pokusů na zvířatech lidé podstupují riziko, že jim nějaký nový lék ublíží, v původním stavu – ve kterém nevíme, zda jsme ve „skutečném světě“ v důsledku přírodních náhod člověkem nebo takzvaným pokusným zvířetem – bychom s velkou pravděpodobností dospěli ke stejnému závěru jako Regan. Totiž, že 1) každý člověk se musí dobrovolně rozhodnout, zda je ochoten tato rizika podstoupit; a že 2) tato rizika nejsou morálně přenositelná na ty, kteří se dobrovolně nerozhodli je podstoupit.⁷³⁴ A je-li toto racionální (a morální) volba v původním stavu, pak, neexistují-li oprávněné námitky vůči smluvnímu přístupu nebo popisu původního stavu, které by tuto volbu zneplatnily, je to morální (a racionální) volba i ve „skutečném světě“.

Nahrazení pokusů na zvířatech alternativními metodami

Není pochyb o tom, že pokusy na zvířatech hrály historicky důležitou roli při rozkrývání poznatků o fungování tělesných funkcí a orgánů, stejně jako při objevování léčebných postupů pro zvládnání řady infekčních chorob i chirurgických postupů.⁷³⁵ Jsou zde ale oprávněné pochyby o tom, zda má lpění na těchto

⁷³³ GERICKE, Corina. *Warum Tierversuche nicht nötig sind*. Op. cit.

⁷³⁴ REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Op. cit., s. 377.

⁷³⁵ MÜLLEROVÁ, Hana a Vojtěch STEJSKÁL. *Ochrana zvířat v právu*. Op. cit., s. 58.

experimentech dnes ještě nějaké vědecké opodstatnění. Podle německé organizace Lékaři proti pokusům na zvířatech (*Ärzte gegen Tierversuche*) existují dva hlavní důvody, proč jsou v některých oblastech výzkumu tyto experimenty stále ještě prováděny. Ani jeden přitom není vědecký. První spočívá v tom, že kvalita vědeckého pracovníka je hodnocena nikoli podle toho, kolika lidem pomohl, ale podle počtu jeho odborných publikací. „V závislosti na množství publikací se odvíjí i výše finančních prostředků pro další výzkum. Tyto prostředky jsou pak investovány do nových pokusů na zvířatech, na jejichž základě následně vznikají nové publikace.“⁷³⁶ Tento systém je absurdním koloběhem a spotřebuje neuvěřitelné množství finančních prostředků, aniž by přitom nějakým zásadním způsobem pomáhal při objevování nových léčebných postupů. Druhý důvod, proč jsou pokusy na zvířatech stále ještě prováděny, spočívá v nedostatku finanční podpory pro výzkum alternativních metod bez využití zvířat a také zdlouhavým schvalovacím procedurám, které zavádění těchto metod do praxe zdržují.⁷³⁷ Evropská unie se například hlásí k myšlence budoucího ukončení pokusů na zvířatech a jejich nahrazení alternativními metodami, zároveň však pokusy na zvířatech obhajuje jako (zatím) nezbytné, a to právě kvůli časové i finanční náročnosti výzkumu alternativních metod.⁷³⁸

Již v souvislosti s živočišným průmyslem jsme však viděli, že prostřednictvím smluvního přístupu nelze obhajovat nespravedlivou a vykořisťující instituci argumentem, že by mohlo být časově nebo finanční náročné ji nahradit institucí spravedlivou.⁷³⁹ Smyslem původního stavu je teprve rozhodnout o tom, jak budou ekonomické zdroje a vztahy rozděleny, případně jak by měly být rozděleny spravedlivě. Chceme-li tedy učinit racionální rozhodnutí ohledně časové a finanční náročnosti výzkumu alternativních metod, které by pokusy na zvířatech nahradily, musíme se v souladu se smluvním přístupem opět „postavit“ do původního stavu

⁷³⁶ GERICKE, Corina. *Warum Tierversuche nicht nötig sind*. Op. cit.

⁷³⁷ Ibid.

⁷³⁸ MÜLLEROVÁ, Hana a Vojtěch STEJSKAL. *Ochrana zvířat v právu*. Op. cit., s. 58.

⁷³⁹ Pokud bychom v důsledku přírodních náhod byli ve „skutečném světě“ zvířetem a prožili bychom celý svůj život v laboratoři, ve které by nás vědci používali k bolestivým experimentům, aniž bychom jim k tomu kdy dali svůj souhlas, naše bolest by jistě nebyla menší jednoduše proto, že vědci potřebují publikovat výsledky své práce a zatím neměli dostatek času nebo finančních prostředků, aby našli alternativní metody.

a porovnat dva scénáře. Pochopíme-li však, o jak nesrovnatelné ztráty mezi nimi jde, je opět zřejmé, jaké racionální rozhodnutí bychom v původním stavu učinili. Protože 1) v původním stavu nevíme, zda jsme ve „skutečném světě“ v důsledku přírodních náhod člověkem nebo takzvaným pokusným zvířetem; a 2) pro nikoho z nás by jistě možnost publikovat výsledky pokusů na zvířatech (v případě, že budeme člověkem-vědcem) nebyla natolik důležitá (obzvláště, pokud bychom mohli publikovat své výsledky i bez pokusů na zvířatech), abychom přitom riskovali možnost, že to budeme právě my, na kom budou bolestivé a smrtící experimenty prováděny (v případě, že budeme takzvaným pokusným zvířetem); 3) racionální volbou by bylo zvolit si takový svět, ve kterém by pokusy na zvířatech neexistovaly, ale existovaly by k nim alternativní metody. Případně by zde byla snaha tyto metody nalézt co nejrychleji a bez ohledu na finanční náročnost – ale z výše uvedených důvodů by pokusy na zvířatech nebyly přípustné ani do doby, dokud by tyto metody nebyly nalezeny. A je-li toto racionální (a morální) volba v původním stavu, pak, neexistují-li oprávněné námitky vůči smluvnímu přístupu nebo popisu původního stavu, které by tuto volbu zneplatnily, je to morální (a racionální) volba i ve „skutečném světě“.

9.5 | ZÁVĚR

V této kapitole jsem obhájl poslední tezi své disertační práce, že **kontraktualistická teorie, je-li správně pochopena, poskytuje přesvědčivý teoretický rámec pro přiznání přímého morálního statusu zvířatům**. Rawlsův smluvní přístup jsem rozšířil z principů spravedlnosti na celou teorii morálky, a prostřednictvím ústředních prvků jeho teorie jsem dospěl k takové verzi kontraktualismu, která do protektivní sféry zahrnuje všechny sentientní bytosti. Důležitou roli přitom hraje provázanost těchto prvků: argument společenské smlouvy je zcela závislý na intuitivním argumentu rovnosti, který určuje popis původního stavu, a teprve popis původního stavu určuje, které principy morálky mohou být přijaty; důsledná aplikace intuitivního argumentu rovnosti přitom vede takovému popisu původního stavu, v jehož důsledku jsou do protektivní sféry kontraktu zahrnuty nejen morální

aktéři (racionální a autonomní lidské bytosti, schopné přijmout morální zásady, podle kterých následně jednají, nebo selhávají), ale také bytosti, jež jsou pouze morálními příjemci (marginální případy lidských bytostí, ale také zvířata).

Takto rozšířené pojetí Rawlsova kontraktualismu jsem poté aplikoval na ústřední morální otázky, jež se týkají našeho vztahu k ostatním zvířatům. Z této aplikace vyplynuly poměrně striktní požadavky, vyžadující vážné přehodnocení našeho vztahu k ostatním sentientním bytostem (věnoval jsem se především živočišnému průmyslu a pokusům na zvířatech, ale smluvní přístup lze použít na kteroukoli oblast lidského počínání). Tyto požadavky jsou podobné těm, které ve svém díle předkládá Tom Regan. Smluvní teorie se však – na rozdíl od Reganovy teorie – neodvolává na ontologicky nejasný koncept inherentní hodnoty (normativní sílu těmto požadavkům dodává samotná myšlenka smlouvy). Kromě toho připouští i určité výjimky, což, podle mého názoru, činí smluvní přístup přijatelnější normativní teorií, než je ta Reganova (a mnohem přijatelnější, než je teorie Petera Singera).

Je pravda, že v ážné přehodnocení našeho vztahu k ostatním sentientním bytostem by mohlo vyžadovat také přehodnocení některých našich morálních intuic. Morálka je však koherentní celek neustále otevřený revizím. Metoda reflektivní rovnováhy umožňuje, aby byly naše zvážené morální soudy modifikovány popisem původního stavu, případně, aby byl popis původního stavu modifikován našimi zváženými morálními soudy. V této kapitole jsem předložil určitý popis původního stavu a načrtl takové scénáře, z jejichž porovnání jasně vyplývá, že neexistuje žádný morálně ospravedlnitelný způsob, jak bytosti schopné cítit a vnímat ze sféry morálky vyloučit. Pod tíhou nových důkazů nebo argumentů, které jsem opomenul – ať už ve prospěch živočišného průmyslu nebo veganství, pokusů na zvířatech nebo alternativních metod bez využití zvířat –, se může porovnání jednotlivých scénářů změnit. Stejně tak se může změnit i popis původního stavu. Nebude-li však předložen mimořádně silný argument, který by zdůvodnil, proč závoj nevědomosti nesmí vůči druhové příslušnosti způsobovat slepost, je nasnadě posoudit, zda by neměla proběhnout změna na úrovni našich zvážených morálních soudů.

10

ZÁVĚR

V první části své disertační práce s názvem *Sentience jako kritérium morálního statusu* jsem si jako cíl určil obhajobu následujících tří tezí:

1. **Biologický život představuje příliš široké kritérium morálního statusu.** Toto biocentrické kritérium je na tak nízké úrovni, že přiznává morální status naprosto všem formám života. Vstup do morální komunity nepodmiňuje ničím jiným než pouhým bytím naživu. Problém však spočívá v tom, že z biologického hlediska jsou naživu i takové organismy, které ze své podstaty nemají absolutně žádné zájmy a nemůže jim být způsobena újma. Lidské bytosti by tak připadl stejný morální status jako například měňavce.
2. **Racionalita (rozum, jazyk, morální autonomie, schopnost reciprocity) představuje příliš úzké kritérium morálního statusu.** Toto antropocentrické kritérium je plně v souladu s preferenčním přístupem k lidským bytostem. Vstup do morální komunity podmiňuje některou z výlučně lidských charakteristik tak, aby se do ní dostaly pouze lidské bytosti. Problém však spočívá v tom, že vlastnostmi, kterými disponují pouze lidské bytosti, nedisponují všechny lidské bytosti. Takto nastavené kritérium tak z morální komunity nevylučuje pouze zvířata, ale také mnoho lidí.
3. **Sentience je přijatelné kritérium morálního statusu.** Schopnost cítit a vnímat je nejmenším společným jmenovatelem všech bytostí (lidí i ostatních zvířat), v jejichž případě má smysl hodnotit naše jednání vůči nim prostřednictvím etických pojmů. Bytosti schopné prožívat alespoň některé z mnoha forem utrpení mají na základě této své schopnosti zájem netrpět. Jakékoli přísnější kritérium by z morálních úvah diskvalifikovalo nejen zvířata, ale i mnoho lidských bytostí.

Druhá a třetí kapitola měla převážně informační charakter. Představil jsem různé způsoby, jakými bývá morální status interpretován a proces, jakým bývá

připisován. Předložil jsem však vlastní návrh toho, jaké formální podmínky musí kritérium morálního statusu splňovat, aby mohlo být považováno za validní: musí být empiricky ověřitelné a zároveň morálně relevantní. Věnoval jsem se také morálním intuicím, jejich úloze v normativních teoriích a vysvětlení metody reflektivní rovnováhy, která hrála v mé práci jednu z klíčových rolí.

V následujících kapitolách jsem se zaměřil na dvě krajní kritéria morálního statusu. Ve čtvrté kapitole jsem prostřednictvím kritiky nauky úcty k životu Alberta Schweitzera obhájil tezi, že **biologický život představuje příliš široké kritérium morálního statusu**, neboť do morální komunity zahrnuje i takové entity, v jejichž případě nemá smysl hodnotit naše jednání vůči nim prostřednictvím etických pojmů. V páté kapitole jsem zpochybnil tvrzení, že racionalita je základem preferenčního přístupu k lidským bytostem a obhájil tezi, že **racionalita (rozum, jazyk, morální autonomie, schopnost reciprocity) představuje příliš úzké kritérium morálního statusu**. Ukázal jsem, že to muto kritériu, přestože je nastaveno v souladu s preferenčním přístupem ke všem lidským bytostem, nevyhovují ani mnohé lidské bytosti. Prostřednictvím argumentu marginálními případy lidských bytostí jsem dokázal, že kritérium morálního statusu musí být odvislé od jiné vlastnosti.

Za přijatelnější kritérium jsem navrhl sentienci: místo toho, zda je entita z biologického hlediska naživu, nebo zda je dostatečně racionální, bychom se měli přesvědčit o tom, zda je schopna cítit a vnímat. Všechny bytosti, schopné zakoušet bolest, mají totiž na základě této schopnosti také zájem netrpět. A souhlasíme-li s tím, že není správné působit druhým bezdůvodně újmou v podobě bolesti, lze předpokládat, že budeme souhlasit také s tezí, že **sentience je přijatelným kritériem morálního statusu**. Jakékoli přísnější kritérium by z morální komunity vyloučilo nejen zvířata, ale i mnoho lidských bytostí. A právě rozsahu morální komunity jsem se věnoval v šesté kapitole. Na základě neuroanatomických a behaviorálních kritérií jsem posuzoval vědecké důkazy sentience u různých druhů zvířat. Na závěr kapitoly jsem se věnoval kompatibilitě kritéria sentience s normativními teoriemi, kterým jsem poté věnoval druhou část své práce. Tím jsem považoval obhajobu třetí teze za ukončenou.

V druhé části své disertační práce jsem si jako cíl určil představit a zhodnotit normativní teorie, které s kritériem sentience pracují, a zároveň obhájit následující tezi:

- **Kontraktualistická teorie, je-li správně pochopena, poskytuje přesvědčivý teoretický rámec pro přiznání přímého morálního statusu zvířatům.**

V sedmé kapitole jsem se věnoval preferenčnímu utilitarismu Petera Singera, který sentienci považuje za postačující podmínku pro vstup do morální komunity, která ve shodě s tímto kritériem obsahuje všechny bytosti schopné trpět. Jeho normativní závěry, které jdou často proti běžným morálním intuicím, jsem vyhodnotil jako nepřijatelné: preferenční utilitarismus, který Singer předkládá, je svou povahou revizionistický a morální intuice nebere vůbec v potaz, zároveň ale nenabízí žádný dostatečně silný argument ve prospěch jeho platnosti.

V osmé kapitole jsem se zaměřil na přirozenoprávní teorii Toma Regana, který sentienci považuje za jedno z důležitých kritérií, díky kterým má bytost svou vlastní hodnotu a na základě té i svá morální práva. Regan pracuje s metodou reflektivní rovnováhy a předkládá poměrně silnou teorii založenou na principu respektu. Normativní závěry jeho teorie jsem vyhodnotil jako přijatelné, ale proces, kterým k nim dospěl, nikoli. Odvolává se totiž na ontologicky problematický koncept inherentní hodnoty.

V deváté kapitole jsem jako možné východisko nabídl upravenou verzi Rawlsova kontraktualismu a obhájl tezi, že **kontraktualistická teorie, je-li správně pochopena, poskytuje přesvědčivý teoretický rámec pro přiznání přímého morálního statusu zvířatům**. Rawlsův smluvní přístup jsem rozšířil z principů spravedlnosti na celou teorii morálky, a prostřednictvím ústředních prvků jeho teorie jsem dospěl k takové verzi kontraktualismu, která do protektivní sféry kontraktu zahrnuje všechny sentientní bytosti, ať už jde o morální aktéry, marginální případy lidských bytostí, nebo ostatní zvířata.

POUŽITÁ LITERATURA

ABBOTT, Bruce a Pietro BADIA. Preference for signaled over unsignaled shock schedules: Ruling out asymmetry and response fixation as factors. *Journal of the Experimental Analysis of Behavior*. 1984, 41(1), 45-52.

ALLEGRI, Francesco. Respect, Inherent Value, Subjects-of-a-Life: Some Reflections on the Key Concepts of Tom Regan's Animal Ethics. *Relations. Beyond Anthropocentrism*. 2019, 7(1-2), 41-60.

ANDERSON, James a Gordon GALLUP. Which primates recognize themselves in mirrors?. *PLoS biology*. 2011, 9(3), e1001024.

ANDERSON, James *et al.* Capuchin monkeys (*Cebus apella*) respond to video images of themselves. *Animal Cognition*. 2009, 12(1), 55–62.

ARISTOTELÉS. *Politika*. Praha: Jan Laichter, 1939.

ARMSTRONG, David. *The Nature of Mind and Other Essays*. Sussex: Harvester Press, 1981. ISBN 0-7108-0027-4.

BADIA, Pietro, Stuart CULBERTSON a John HARSH. Choice of longer or stronger signalled shock over shorter or weaker unsignalled shock. *Journal of the Experimental Analysis of Behavior*. 1973, 19(1), s. 19-25.

BARAGLI, Paolo *et al.* If horses had toes: demonstrating mirror self recognition at group level in *Equus caballus*. *Animal Cognition*. 2021, 24(5), 1099–1108.

BARŠA, Pavel. Teorie spravedlnosti Johna Rawlse. *Politologický časopis*. 1995(4), 339-351.

BEKOFF, Marc. *Encyclopedia of animal rights and animal welfare: Second Edition*. California: Greenwood Press, 2010. ISBN 978-0313352591

BEKOFF, Marc. *Na zvířatech záleží: biolog vysvětluje, proč zacházet se zvířaty s respektem a soucitem*. Praha: Triton, 2009. ISBN 978-80-7387-322-6.

BEKOFF, Marc a Paul SHERMAN. Reflections on animal selves. *Trends in ecology & evolution*. 2004, 19(4), 176-180.

BENTHAM, Jeremy. *An introduction to the principles of morals and legislation*. Mineola: Dover Publications, 2012. ISBN 9780486120423.

BERLIN, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999. ISBN 80-7260-004-4.

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona. Praha: Biblická společnost československá, 1990. ISBN UBS-EPF1990-CET053-60MN

- BLACKMORE, Susan. *Conversations on consciousness: What the best minds think about the brain, free will, and what it means to be human*. New York: Oxford University Press, 2007. ISBN 9780195179590.
- BLOCK, Ned. *Concept of Consciousness*. in: CHALMERS, David. *Philosophy of Mind: Contemporary Readings*. New York: Oxford University Press, 2002, s. 206-218. ISBN 978-0195145816.
- BLOCK, Ned. On a confusion about a function of consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*. 1995, 18, s. 227-287.
- BLOCK, Ned. Two neural correlates of consciousness. *TRENDS in Cognitive Sciences*. 2005, 9, 2, s. 46-52.
- BOURGET, David a David CHALMERS. What do philosophers believe?. *Philosophical studies*. 2014, 170(3), 465-500.
- BRABEC, Martin. Michael Sandel: Spravedlnost: Co je správné dělat. *Mezinárodní vztahy*. 2016, 2, 72-75.
- BRAITWHITE, Victoria. *Do Fish Feel Pain?*. New York: Oxford University Press, 2010. ISBN 978-0-19-955120-0.
- BURGAT, Florence. *Svoboda a neklid zvířecího života*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2018. Myšlení současnosti. ISBN 978-80-246-4056-3.
- BURGIN, Connor, Jocelyn COLELLA, Philip KAHN a Nathan UPHAM. How many species of mammals are there?. *Journal of mammalogy*. 2018, 99(1), 1-14.
- CAVALIERI, Paola. *The animal question: why nonhuman animals deserve human rights*. New York: Oxford University Press, 2001. ISBN 0-19-514380-9.
- CAVIOLA, Lucius, Jim EVERETT a Nadira FABER. The moral standing of animals: Towards a psychology of speciesism. *Journal of personality and social psychology*. 2019, 116(6), 1011-1029.
- CARRUTHERS, Peter. Brute Experience. *Journal of Philosophy*. 1989, 86(5), s. 258-269.
- CARRUTHERS, Peter. Sympathy and Subjectivity. *Australasian Journal of Philosophy*. 1999, 77, 465-482.
- CARRUTHERS, Peter. *The animals issue: Moral Theory in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. ISBN 9780511597961.
- CHALMERS, David John. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press, 1996. ISBN: 0-19-510553-2.
- CHANG, Liangtang *et al.* Spontaneous expression of mirror self-recognition in monkeys after learning precise visual-proprioceptive association for mirror images. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 2017, 114(12), 3258-3263.

- CHUDÁRKOVÁ, Petra. Kritika intuicionismu a Huemerův pokus o jeho revizi. *Filozofia*. 2020, 79(9), 776-792.
- COCHRANE, Alasdair. *Animal rights without liberation: Applied ethics and human obligations*. New York: Columbia University Press, 2012. ISBN 9780231158275.
- COECKELBERGH, Mark. *Growing moral relations: critique of moral status ascription*. New York: Palgrave Macmillan, 2012. ISBN 978-1-137-02595-1.
- COLB, Sherry a Michael DORF. *Beating hearts: abortion and animal rights*. New York: Columbia University Press, 2016. ISBN 978-0-231-17514-2.
- CRAIG, Winston a Ann Reed MANGELS. Position of the American Dietetic Association: vegetarian diets. *Journal of the American Dietetic Association*. 2009, 109(7), 1266-1282.
- CUSHMAN, Fiery, Liane YOUNG a Marc HAUSER. The role of conscious reasoning and intuition in moral judgment: testing three principles of harm: Testing three principles of harm. *Psychological Science*. 2006, 17(12), 1082-1089.
- ČERNÝ, David. *Eutanazie a dobrý život*. Praha: Filosofia, 2021. ISBN 978-80-7007-705-4.
- ČERNÝ, David. Morální status zvířat. In: MÜLLEROVÁ, Hana, David ČERNÝ a Adam DOLEŽAL. *Kapitoly o právech zvířat: „my a oni“ z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva*. Praha: Academia, 2016, s. 129-233. ISBN 978-80-200-2601-9.
- DAWKINS, Richard. *The Blind Watchmaker*. Harlow: Penguin Books, 2006.
- DEGRAZIA, David. *Sentience and Consciousness as Bases for Attributing Interests and Moral Status: Considering the Evidence and Speculating Slightly Beyond*. In: JOHNSON, L. Syd M., Andrew FENTON a Adam SHRIVER. *Neuroethics and Nonhuman Animals (Advances in Neuroethics)*. Springer, 2020, s. 17-31. ISBN 978-3-030-31010-3.
- DELFOUR, F a K MARTEN. Mirror image processing in three marine mammal species: killer whales (*Orcinus orca*), false killer whales (*Pseudorca crassidens*) and California sea lions (*Zalophus californianus*). *Behavioural processes*. 2001, 53(3), 181-190.
- DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii: námitky a autorovy odpovědi*. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-084-x.
- DESCARTES, René. *Rozprava o metodě, jak správně vésti svůj rozum a hledati pravdu ve vědách*. Praha: Jan Laichter, 1933
- DESCARTES, René. *The philosophical writings of Descartes*. New York: Cambridge University Press, 1991. ISBN 0-521-24595-8.
- DE WAAL, Franz. *Good natured: Origins of right and wrong in humans and other animals*. London: Harvard University Press, 1996. ISBN 9780674356603.

- DOLEŽAL, Adam. *Vývoj filosofické argumentace ve věci morálního statusu zvířat* in: MÜLLEROVÁ, Hana, David ČERNÝ a Adam DOLEŽAL. *Kapitoly o právech zvířat: „my a oni“ z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva*. Praha: Academia, 2016, s. 39-97. ISBN 978-80-200-2601-9.
- DOMBROWSKI, Daniel A. Vegetarianism and the argument from marginal cases in Porphyry. *Journal of the history of ideas*. 1984, 45(1), 141-143.
- DONÁTH, Vladimír. Patofyziológia epilepsie. *Neurologie pro praxi*. 2002, (2), 64-68.
- DREBORG, Susanne et al. Evolution of vertebrate opioid receptors. *Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)*. 2008, 105(40), 15487-15492.
- DRETSKE, Fred. *Naturalizing the Mind*. Cambridge: A Bradford Book, 1995. ISBN: 0-262-04149-9.
- EDELMAN, David, Bernard BAARS a Anil SETH. Identifying hallmarks of consciousness in non-mammalian species. *Consciousness and cognition*. 2005, 14(1), s. 169–187.
- EISEMANN, C. H. et al. Do insects feel pain? - A biological view. *Experientia*. 1984, 40(2), s. 164-167.
- ELWOOD, Robert W. Pain and Suffering in Invertebrates? *Institute for Laboratory Animal Research (ILAR)*. 2011, 52(2), s. 175-184.
- FINN, Julian, Tom TREGENZA a Mark NORMAN. Defensive tool use in a coconut-carrying octopus. *Current biology*. 2009, 19(23), R1069-70.
- FISCHER, Steven. *A history of language*. London: Reaktion Books, 1999. ISBN 1-86189-051-6.
- FLORIAN, Oldřich. Proč pouze lidská? Potíže s univerzalitou lidských práv. *Právník*. 2018, 157(11), 956-969.
- FOOT, Philippa. The problem of abortion and the doctrine of the double effect. In: *Virtues and Vices*. New York: Oxford University Press, 2002, s. 19-32. ISBN 9780199252862.
- GALLUP, Gordon. Chimpanzees: Self-Recognition. *Science*. 1970, 167(3914), 86-87.
- GAUTHIER, David. *Morals by agreement*. Oxford: Clarendon Press, 1987. ISBN 9780198249924.
- GENTLE, Michael J. Pain issues in poultry. *Applied animal behaviour science*. 2011, 135(3), 252-258.
- GLEERUP, Karina Bech, Pia Haubro ANDERSEN, Lene MUNKSGAARD a Björn FORKMAN. Pain evaluation in dairy cattle. *Applied Animal Behaviour Science*. 2015, 171, s. 25-32.
- GODFREY-SMITH, Peter. *Other Minds: The Octopus, the Sea, and the Deep Origins of Consciousness*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2016. ISBN 9780374712808.

GRAZIANO, Fiorito *et al.* The role of stimulus preexposure in problem solving by Octopus vulgaris. *Animal cognition*. 1998, 1(2), 107-112.

GREENE, Joshua *et al.* An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*. 2001, 293(5537), 2105-2108.

GREENE, Joshua. The Secret Joke of Kant's Soul. In: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter, ed. *Moral psychology: The neuroscience of morality: Emotion, brain disorders, and development*. The MIT Press, 2007, s. 35-79. ISBN 9780262302982.

GREENE, Joshua. Why are VMPFC patients more utilitarian? A dual-process theory of moral judgment explains. *Trends in cognitive sciences*. 2007, 11(8), 322-323.

GUÉNETTE, Sarah Annie, Marie-Chantal GIROUX a Pascal VACHON. Pain Perception and Anaesthesia in Research Frogs. *Experimental Animals*. 2013, 62(2), s. 87-92.

GYUER, Paul. Principles of justice, primary goods and categories of right: Rawls and Kant. *Kantian review*. 2018, 23(4), 581-613.

HARLOW, Harry, Robert DODSWORTH, a Miargaret HARLOW. Total social isolation in monkeys. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 1965, 54(1), 90-97.

HARRISON, Peter. Do Animals Feel Pain?. *Philosophy*. 1991, 66(255), s. 25-40.

HARVEY, Brian, Cecil ELLIS a Monica TATE. Inhibition of the righting reflex in the common bullfrog (*Rana catesbiana*) employing an operant-avoidance procedure. *Bulletin of the Psychonomic Society*. 1976, 7(1), 57-58.

HILL, Thomas. *Humanity as an End in Itself*. *Ethics*. 1980, 91(1), s. 84-99.

HOBBES, Thomas. *Leviathan, aneb, Látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9.

HORÁK, Josef, Igor LINHART a Petr KLUSOŇ. *Úvod do toxikologie a ekologie pro chemiky*. Praha: Vysoká škola chemicko -technologická, 2004. ISBN 80-7080-548-x.

HOROWITZ, Alexandra. Smelling themselves: Dogs investigate their own odours longer when modified in an "olfactory mirror" test. *Behavioural processes*. 2017, 143, 17-24.

HŘÍBEK, Tomáš. *Pojem animální mysli* in: MÜLLEROVÁ, Hana, David ČERNÝ a Adam DOLEŽAL. *Kapitoly o právech zvířat: „my a oni“ z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva*. Praha: Academia, 2016, s. 235-306. ISBN 978-80-200-2601-9.

HUNT, Gavin a Russel GRAY. Direct observations of pandanus-tool manufacture and use by a New Caledonian crow (*Corvus moneduloides*). *Animal cognition*. 2014, 7(2), s. 114-120.

HYSLOP, Alec. *Other minds*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995. ISBN: 0-7923-3245-8.

INGER, Richard, Richard GREGORY, James P DUFFY, Iain STOTT, Petr VOŘÍŠEK a Kevin GASTON. Common European birds are declining rapidly while less abundant species' numbers are rising. *Ecology letters*. 2015, 18(1), 28-36.

JUŘÍKOVÁ, Martina. Jak rozpoznat a hodnotit argument kluzkého svahu. *Pro-Fil*. 2015, 16(1), 44-61.

KAGAN, Shally. Thinking about cases. *Social philosophy & policy*. 2001, 18(2), 44-63.

KAHNEMAN, Daniel a Cass SUNSTEIN. Cognitive Psychology of Moral Intuitions. In: CHANGEUX, Jean-Pierre, Antonio DAMASIO a Wolf SINGER. *Neurobiology of Human Values*. Berlin: Springer, 2005, s. 91-105. ISBN 9783540262534.

KANT, Immanuel, GREGOR, Mary, ed. *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant: Practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

KANT, Immanuel a Nicholas WALKER. *Critique of judgement*. New York: Oxford University Press, 2007. ISBN 978-0-19-280617-8.

KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda, 1996. ISBN 80-205-0507-5.

KANT, Immanuel, Peter HEATH a J. B. SCHNEEWIND. *Lectures on ethics*. New York: Cambridge University Press, 1997. ISBN 0-521-56061-6.

KANT, Immanuel. *The metaphysics of morals*. New York: Cambridge University Press, 1991. ISBN 0-521-30372-9.

KANT, Immanuel, Marina BARABAS a Pavel KOUBA, ed. *Základy metafyziky mravů*. 3., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2014. ISBN 978-80-7298-501-2.

KELCH, Thomas. *Globalization and animal law: Comparative law, international law and international trade*. Kluwer Law International, 2011. ISBN 9041133380.

KIRSCHHOEK, Maxmilian, Helen DITZ a Andreas NIEDER. Behavioral and neuronal representation of numerosity zero in the crow. *The Journal of neuroscience: the official journal of the Society for Neuroscience*. 2021, 41(22), 4889-4896.

KOHDA, Masanori *et al.* Further evidence for the capacity of mirror self-recognition in cleaner fish and the significance of ecologically relevant marks. *PLOS Biology*. 2022, 20(2), e3001529.

KOLÁŘ, Petr a Vladimír SVOBODA. *Logika a etika: úvod do metaetiky*. Praha: Filosofia, 1997. ISBN 80-7007-100-1.

KORSGAARD, Christine. A Kantian Case for Animal Rights. In: *The Ethics of Killing Animals*. Oxford University Press, 2015, s. 154-177. ISBN 9780199396078.

KRETZ, Lisa. Peter Carruthers and Brute Experience; Descartes Revisited. *Essays in Philosophy*, 2004, 5(2), s. 436-447.

- LYNCH, Joseph. Is Animal Pain Conscious?. *Between the Species*. 1994, 10, 1, s. 1-7.
- LYNN, Richard a David BECKER. *The Intelligence of Nations*. London: Ulster Institute for Social Research, 2019. ISBN 9780993000164.
- LYNN, Richard a Tatu VANHANEN. *IQ and Global Inequality*. Augusta: Washington Summit Publishers, 2006. ISBN 9781593680251.
- MATHER, Jennifer. 'Home' choice and modification by juvenile *Octopus vulgaris* (Mollusca: Cephalopoda): specialized intelligence and tool use?. *Journal of zoology*. 1994, 233(3), 359-368.
- MATHER, Jennifer A. Cephalopod consciousness: behavioural evidence. *Consciousness and cognition*. 2008, 17(1), s. 37-48.
- MCMAHON, Taegan *et al.* Amphibians acquire resistance to live and dead fungus overcoming fungal immunosuppression. *Nature*. 2014, 511(7508), 224-227.
- MELZACK, Robert a Patrick D. WALL. *The Challenge of Pain*. London: Penguin Books, 1996. ISBN 0-14-025670-9.
- MILLHR, Ralph, Alvin BERK a Alan SPRINGER. Acquisition and retention of active avoidance in *Xenopus laevis*. *Bulletin of the Psychonomic Society*. 1974, 3(2), 139-141.
- MILKO, Michal. *Berlinovo odvození liberální politiky z hodnotového pluralismu*. 2015. Diplomová práce. Univerzita Jana Evangelisty Purkyně.
- MILKO, Michal. Revoluce v evoluční biologii jako počátek revoluce morální. *ERGOT: Revue pro filosofii a společenské vědy*. 2017, 2, 31-44. Dostupné také z: <https://ergotsite.files.wordpress.com/2017/09/ergot-02-17.pdf>
- MILKO, Michal. Živá, nebo rozumná bytost?. *ERGOT: Revue pro filosofii a společenské vědy*. 2022, 6(11), 60-68. Dostupné také z: https://ergotsite.files.wordpress.com/2022/07/ergot11_2022.pdf
- MULGAN, Tim. *Understanding Utilitarianism*. Stocksfield: Acumen Publishing, 2007. ISBN 978-1-84465-089-7.
- MÜLLEROVÁ, Hana a Vojtěch STEJSKAL. *Ochrana zvířat v právu*. Praha: Academia, 2013. ISBN 978-80-200-2317-9.
- NAGEL, Thomas. What Is It Like to Be a Bat?. *The Philosophical Review*. 1974, 83(4), s. 435-450.
- NARVESON, Jan. *The Libertarian Idea*. Peterborough: Broadview Press, 2001. ISBN 1-55111-421-6
- NATIONAL RESEARCH COUNCIL. *Recognition and Alleviation of Pain in Laboratory Animals*. Washington: National Academies Press, 2009. ISBN 0-309-12835-8.
- NOZICK, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. London: Blackwell, 2001. ISBN 0-631-19780-X.

- OLKOWICZ, Seweryn *et al.* Birds have primate-like numbers of neurons in the forebrain. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 2016, 113(26), 7255-7260.
- PARADIS, Sébastien a Michel CABANAC. Flavor aversion learning induced by lithium chloride in reptiles but not in amphibians. *Behavioural processes*. 2004, 67(1), 11-18.
- PEPPERBERG, Irene. *Alex & Me: How a Scientist and a Parrot Discovered a Hidden World of Animal Intelligence—and Formed a Deep Bond in the Process*. Harper Perennial, 2009. ISBN 9780061673986.
- PLOTNIK, Joshua, Frans DE WAAL a Diana REISS. Self-recognition in an Asian elephant. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 2006, 103(45), 17053-17057.
- POSPÍŠIL, Pavel a Petr ANDJELKOVSKI. Berlinovo pojetí svobody a jeho kritika. In: HAVLÍČEK, Aleš, ed. *Svoboda od antiky po současnost*. Ústí nad Labem: Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem, 2012. ISBN 978-80-7414-444-8.
- PRIOR, Helmut, Ariane SCHWARZ a Onur GÜNTÜRKÜN. Mirror-induced behavior in the magpie (*Pica pica*): evidence of self-recognition. *PLoS biology*. 2008, 6(8), e202.
- RABOCH, Jiří a Petr ZVOLSKÝ. *Psychiatrie*. Praha: Galén, 2001. ISBN 9788072621408.
- RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995. ISBN 80-85605-89-9.
- RAZ, Joseph. *The morality of freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1988. ISBN 9780198248071.
- REGAN, Tom. Fox's Critique of Animal Liberation. *Ethics*. 126-133n. 1., 88(2), 126-133.
- REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Berkeley: University of California Press, 2004. ISBN 978-0-520-24386-6.
- REISS, Diana a Lori MARINO. Mirror self-recognition in the bottlenose dolphin: a case of cognitive convergence. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 2001, 98(10), 5937-5942.
- RICHTER, Jonas, Binyamin HOCHNER a Michael KUBA. Pull or push? Octopuses solve a puzzle problem. *PloS one*. 2016, 11(3), e0152048.
- RITCHIE, Hannah, Pablo ROSADO a Max ROSER. Meat and Dairy Production. *Our World in Data* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <https://ourworldindata.org/meat-production>
- ROSENFELD, Leonora Cohen. *From beast-machine to man-machine: animal soul in French letters from Descartes to La Mettrie*. New York: Octagon Books, 1968.
- ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. New York: Palgrave Macmillan, 2009. ISBN 978-0-230-21944-1.

- RUDEBECK, P. H., M. J. BUCKLEY, M. E. WALTON a M. F. S. RUSHWORTH. A role for the macaque anterior cingulate gyrus in social valuation. *Science (New York, N.Y.)*. 2006, 313(5791), 1310-1312.
- RYDER, Richard. Experiments on Animals. In: GODLOVITCH, Stanley. *Animals, Men and Morals*. Worthing: Littlehampton Book Services, 1971. ISBN 9780575013445.
- RYDER, Richard. Painism: some moral rules for the civilized experimenter. *Cambridge quarterly of healthcare ethics: CQ: the international journal of healthcare ethics committees*. 1999, 8(1), 35-42.
- RYDER, Richard. *Victims of Science: The Use of Animals in Research*. London: National Anti-Vivisection Society, 1983. ISBN 9780905225067.
- SCHWEITZER, Albert a Predrag CICOVACKI. *Albert Schweitzer's ethical vision: a sourcebook*. New York: Oxford University Press, 2009. ISBN 978-0-19-537788-0.
- SCHWEITZER, Albert. *Nauka úcty k životu*. Praha: Supraphon, 1974.
- SCHWEITZER, Albert a Antje Bultmann LEMKE. *Out of my life and thought: an autobiography*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press in association with The Albert Schweitzer Institute for the Humanities, 1998. ISBN 0-8018-6097-0.
- SEARLE, John R. *Mysl, mozek a věda*. Praha: Mladá fronta, 1994. Váhy (Mladá fronta). ISBN 80-204-0509-7.
- SETH, Anil, Bernard BAARS a David EDELMAN. Criteria for consciousness in humans and other mammals. *Consciousness and Cognition*. 2005, 14(1), s. 119-139.
- SHERMER, Michael. *The Moral Arc: How science and reason lead humanity toward truth, justice and freedom*. New York: Henry Holt & Company, 2015. ISBN 9780805096910.
- SINGER, Peter. Ethics and intuitions. *The journal of ethics*. 2005, 9(3-4), 331-352.
- SINGER, Peter. *Osvobození zvířat*. Praha: Práh, 2001. ISBN 80-7252-042-3.
- SINGER, Peter. *Practical ethics*. New York: Cambridge University Press, 2011. ISBN 978-0-521-88141-8.
- SMITH, Jane. A Question of Pain in Invertebrates. *Institute for Laboratory Animal Research (ILAR)*. 1991, 33(1-2), 25-31.
- SNEDDON, Lynne U. Pain in aquatic animals. *The Journal of experimental biology*. 2015, 218(7), s. 967-976.
- SOBOTKA, Milan, Josef MOURAL a Milan ZNOJ. *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. Praha: Filosofia, 1994. ISBN 80-7007-057-9.
- SOKOL, Jan. *Člověk jako osoba*. Praha: Vyšehrad, 2016. ISBN 978-80-7429-682-6.

- SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-253-5.
- SOTOCINAL, Susana *et al.* The Rat Grimace Scale: a partially automated method for quantifying pain in the laboratory rat via facial expressions. *Molecular pain*. 2011, 7, s. 55.
- SOUTHWOOD, Nicholas. *Contractualism and the Foundations of Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2010. ISBN 9780199539659.
- STEINER, Gary. *Anthropocentrism and its discontents: the moral status of animals in the history of western philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2010. ISBN 0-8229-6119-9.
- STEINER, Gary. *Animals and the Moral Community*. New York: Columbia University Press, 2008. ISBN 978-0-231-51260-2.
- STOERIG, Petra a Alan COWEY. Blindsight in man and monkey. *Brain: a journal of neurology*. 1997, 120(3), 535-559.
- SUN, Duxin. Why 90% of clinical drug development fails and how to improve it?. *Acta Pharmaceutica Sinica B*. 2022, 12(7), 3049-3062.
- SWIFT, Adam. *Politická filozofie*. Praha: Portal, 2005. ISBN: 80-7178-859-7.
- TANNER, Julia K. The Argument from Marginal Cases and the Slippery Slope Objection. *Environmental Values*. 2009, 18(1), 51–66.
- TAYLOR, Angus. *Animals and ethics: an overview of the philosophical debate*. Orchard Park, NY: Broadview, 2003. ISBN 1-55111-569-7.
- TAYLOR, Robert. *Reconstructing Rawls: The Kantian foundations of justice as fairness*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2011. ISBN 9780271037714.
- THOMAS, Nigel. *Zombie Killer*. in HAMEROFF, Stuart, Alfred W. Kaszniak a A. C. Scott. *Toward a Science of Consciousness II*. Cambridge: MIT Press, 1998, s. 171-180. ISBN 9780262082624.
- THOMSON, Judith Jarvis. The Trolley Problem. *The Yale law journal*. 1395, 94(6), 1395-1415.
- TINDALE, Christopher W. *Fallacies and argument appraisal*. New York: Cambridge University Press, 2007. ISBN 978-0-521-84208-2.
- TUGENDHAT, Ernst. *Přednášky o etice*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-086-6.
- TYE, Michael. *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. Cambridge: A Bradford Book, 1996. ISBN 0-262-20103-8.
- TYE, Michael. *Tense Bees and Shell-Shocked Crabs: Are Animals Conscious?*. New York: Oxford University Press, 2017. ISBN 978-0-19-027801-4.
- VANČATA, Václav. *Primatologie, 2. díl: Catarrhina - opice a lidoopi*. Praha: Pedagogická fakulta UK, 2003. ISBN 8072901273.

- VARKI, Ajit a David NELSON. Genomic Comparisons of Humans and Chimpanzees. *Annual Review Anthropology*. 2007, 36(1), 191-209.
- VARNER, Gary E. *Personhood, ethics, and animal cognition: Situating animals in hare's two level utilitarianism*. New York: Oxford University Press, 2012. ISBN 9780199758784.
- VLEET, Jacob. *Informal logical fallacies: A brief guide*. Lanham: University Press of America, 2011. e-ISBN 978-0-7618-5434-0.
- WAAL, Franz De. *Complementary Methods and Convergent Evidence in the Study of Primate Social Cognition*. Behaviour. 1991, 118, s. 297-320.
- WALTON, Douglas. The basic slippery slope argument. *Informal logic*. 2015, 35(3), 273–311.
- WANG, Ye, Simona CELEBRINI, Yves TROTTER a Pascal BARONE. Visuo-auditory interactions in the primary visual cortex of the behaving monkey: electrophysiological evidence. *BMC neuroscience*. 2008, 9(1), 79.
- WARREN, Mary Anne. *Moral status: obligations to persons and other living things*. New York: Oxford University Press, 1997. ISBN 0–19–823668–9.
- WEBSTER, John. *Animal welfare: Limping towards Eden: A practical approach to redressing the problem of our dominion over the animals*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2005. ISBN 978-14051-1877-4.
- WILLIAMS, John. A test for dominance of cues during maze learning by toads. *Psychonomic science*. 1967, 9(5), 259-260.
- WOODWARD, James a John ALLMAN. Moral intuition: its neural substrates and normative significance. *Journal of physiology, Paris*. 2007, 101(4-6), 179-202.
- ZAJONC, R. B. Feeling and thinking: Preferences need no inferences. *The American psychologist*. 1980, 35(2), 151-175.
- ZIFF, Paul. *The Simplicity of Other Minds*. The Journal of Philosophy. 1965, 62(20), s. 575-584.

ONLINE

„Sentient“. *Cambridge Dictionary* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/sentient>

„Sentient“. *Macmillan Dictionary* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://www.macmillandictionary.com/dictionary/british/sentient>

„Sentient“. *Merriam-Webster Dictionary* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/sentient>

ANDREWS, Kristin a Susana MONSÓ. Animal Cognition. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/cognition-animal/>

Animal Use Statistics. *Humane Society International* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <https://www.hsi.org/news-media/statistics/>

AVRAMIDES, Anita. Other Minds. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. [cit. 2018-09-03]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/other-minds/>

AYDEDE, Murat. Pain. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. [cit. 2023-03-20]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/pain/>

BĚLOHRAD, Radim. Morální intuice [audio]. *Pro-Fil.* 2010, 11(2), 12 [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://journals.phil.muni.cz/profil/issue/view/1552>

CARRUTHERS, Peter. *Against the Moral Standing of Animals* [online]. [cit. 2018-09-03]. Dostupné z: <http://faculty.philosophy.umd.edu/pcarruthers/The%20Animals%20Issue.pdf>

CARUS, Felicity. UN urges global move to meat and dairy-free diet. *The Guardian* [online]. 2010 [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <https://www.theguardian.com/environment/2010/jun/02/un-report-meat-free-diet>

CAVIOLA, Lucius. Speciesism: How We Privilege Certain Animals Over Others. *Society for Personality and Social Psychology* [online]. 2019 [cit. 2020-01-18]. Dostupné z: <https://spsp.org/news-center/character-context-blog/speciesism-how-we-privilege-certain-animals-over-others>

ČERNÝ, David. Euthanasie a etika – Preferenční utilitarismus Petra Singera. *Časopis zdravotnického práva a bioetiky* [online]. 2012, 2(3) [cit. 2019-11-04]. Dostupné z: <http://medlawjournal.ilaw.cas.cz/index.php/medlawjournal/article/view/36>

CHALMERS, David. *Facing Up to the Problem of Consciousness* [online]. [cit. 2019-11-04]. Dostupné z: <http://cogprints.org/316/1/consciousness.html>

CHERNISS, Joshua a Henry HARDY. Isaiah Berlin. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. [cit. 2019-11-04]. Dostupné z:

<https://plato.stanford.edu/entries/berlin/>
CLOUD, John. Would You Kill One Person to Save Five? New Research on a Classic Debate. *TIME* [online]. 2011 [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://healthland.time.com/2011/12/05/would-you-kill-one-person-to-save-five-new-research-on-a-classic-debate/>

Court in UAE says beating wife, child OK if no marks are left. *CNN* [online]. 2010 [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <http://edition.cnn.com/2010/WORLD/meast/10/19/uae.court.ruling/index.html>

CUDD, Ann a Seena EFTEKHARI. Contractarianism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/contractarianism/>

DARWIN, Charles. *The descent of man, and selection in relation to sex* [online]. 1. vydání. London: John Murray, 1871 [cit. 2018-09-03]. Dostupné z: <http://darwin-online.org.uk/content/frameset?pageseq=1&itemID=F937.1&viewtype=text>

DARWIN, Charles. *The descent of man, and selection in relation to sex* [online]. 2. vydání. London: John Murray, 1882 [cit. 2018-09-03]. Dostupné z: <http://darwin-online.org.uk/content/frameset?itemID=F955&viewtype=text&pageseq=1>

GERICKE, Corina. Vorbeugen ist besser als Heilen. *Ärzte gegen Tierversuche* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <https://www.aerzte-gegen-tierversuche.de/de/tierversuche/praevention/132-vorbeugen-ist-besser-als-heilen>

GERICKE, Corina. Warum Tierversuche nicht nötig sind. *Ärzte gegen Tierversuche* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <https://www.aerzte-gegen-tierversuche.de/de/tierversuche/tierversuche-allgemein/248-warum-tierversuche-nicht-noetig-sind>

Grimace scales. *National Centre for the Replacement, Refinement and Reduction of Animals in Research* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://nc3rs.org.uk/3rs-resources/grimace-scales>

Guidance document on the recognition, assessment, and use of clinical signs as humane endpoints for experimental animals used in safety evaluation [online]. Paris: OECD, 2000 [cit. 2023-03-22]. Dostupné z: https://ntp.niehs.nih.gov/iccvam/suppdocs/feddocs/oecd/oecd_gd19.pdf

HOMOLOVÁ, Marie. Intelligence je zřejmě vrozená, přesto si zaslouží trénink. *iDNES.cz* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: https://www.idnes.cz/onadnes/vztahy/intelligence-je-zrejme-vrozena-presto-si-zaslouzi-trenink.A070622_130408_zdravi_ptp

HORSKÝ, Jan. The „Dual-process“ Theory of Moral Judgment. *Pro-Fil.* 2010, 11(1) [cit. 2022-08-20]. Dostupné z: <https://journals.phil.muni.cz/profil/article/view/19806/15827>

IARC Monographs evaluate consumption of red meat and processed meat. *The International Agency for Research on Cancer* [online]. World Health Organisation, 2015 [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: https://www.iarc.who.int/wp-content/uploads/2018/07/pr240_E.pdf

IASP Terminology: Pain. *The International Association for the Study of Pain* [online]. [cit. 2018-09-03]. Dostupné z: <https://www.iasp-pain.org/terminology?&navItemNumber=576#Pain>

Il decalogo mafioso di Lo Piccolo. *La Repubblica Palermo* [online]. [cit. 2023-03-24]. Dostupné z: <https://palermo.repubblica.it/multimedia/home/1276214>

JOCH, Roman. T. Hobbes: Leviatan - J. Locke: Druhé pojednání o vládě. *Distance: revue pro kritické myšlení* [online]. 2007, (1). [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://www.distance.cz/>

KEIO UNIVERSITY. Pigeons Show Superior Self-recognition Abilities To Three Year Old Humans. *ScienceDaily* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: www.sciencedaily.com/releases/2008/06/080613145535.htm

LAURANCE, Jeremy. The key question: when is the foetus a sentient being?. *Independent* [online]. [cit. 2018-09-03]. Dostupné z: URL: <https://www.independent.co.uk/life-style/health-and-families/health-news/the-key-question-when-is-the-foetus-a-sentient-being-528676.html>

Manželství zoofilů i pedofilů. Poslanci se hádali o sňatcích homosexuálů, Šlechtová bránila gaye a lesby. *IROZHLAS* [online]. 2019 [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: https://www.irozhlas.cz/zpravy-domov/snatky-homosexuálu-gay-lesba-manzelstvi-partnerstvi-hadka-poslanecka_1903261736_pla

MARINO, Lori a Christina M. COLVIN. Thinking Pigs: A Comparative Review of Cognition, Emotion, and Personality in *Sus domesticus*. *International Journal of Comparative Psychology* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://escholarship.org/uc/item/8sx4s79c>

Odpověď Romana Jocha. *Kontrafikce* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <http://kontrafikce.blogspot.com/2019/04/odpoved-romana-jocha.html>

POKORNÝ, Zbyněk. Welfare zvířat. *ChovZvířat.cz* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <http://www.chovzvirat.cz/clanek/675-welfare-zvirat/>

Principles for ascribing sentience to animals and case study of the evidence for sentience in cephalopods. *Scottish Animal Welfare Commission* [online]. [cit. 2023-03-23]. Dostupné z: <https://www.gov.scot/publications/scottish-animal-welfare-commission-principles-ascribing-sentience-animals-case-study-evidence-sentience-cephalopods/documents/>

Přehled druhů zvířat a jejich spotřeby k pokusným účelům v ČR v roce 2021. *Ministerstvo zemědělství* [online]. [cit. 2023-03-11]. Dostupné z: https://eagri.cz/public/web/file/1497/EPZ_CZ21.pdf

RAHA, Rosamund. Interview with Tom Regan. *The Vegan* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: https://issuu.com/vegan_society/docs/the-vegan-winter-2006

RAPELI, Sampsa. *Practical Utilitarianism and the separateness of persons objection* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://studenttheses.universiteitleiden.nl/access/item%3A2661276/view>

REGAN, Tom. *Animals Are Not Our Tasters: We Are Not Their Kings* [online]. [cit. 2023-03-12]. Dostupné z: <https://www.all-creatures.org/articles/ar-regan-tasters.html>

REGAN, Tom. The Case for Animal Rights [online]. In: SINGER, Peter. *In Defense of Animals*. New York: Basil Blackwell, 1985, s. 13-26. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <http://www.animal-rights-library.com/texts-m/regan03.htm>

ROBERTS, R. A. *et al.* Dosing-induced stress causes hepatocyte apoptosis in rats primed by the rodent nongenotoxic hepatocarcinogen cyproterone acetate. *Toxicology and applied pharmacology*. 1995, 135(2), 192-199.

Sbírka zákonů České republiky. *Ministerstvo vnitra České republiky* [online]. [cit. 2023-03-20]. Dostupné z: <https://aplikace.mvcr.cz/sbirka-zakonu/>

SCHIERMEIER, Quirin. Eat less meat: UN climate-change report calls for change to human diet. *Nature* [online]. 2019 [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <https://www.nature.com/articles/d41586-019-02409-7>

SEBO, Jeff. *A Critique of the Kantian Theory of Indirect Moral Duties to Animals* [online]. [cit. 2018-09-03]. Dostupné z: <https://jeffsebodotnet.files.wordpress.com/2014/10/a-critique-of-the-kantian-theory-of-indirect-duties-to-animals1.pdf>

SINGER, Peter. Should We Trust Our Moral Intuitions?. *Project Syndicate* [online]. 2007 [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://www.project-syndicate.org/commentary/should-we-trust-our-moral-intuitions-2007-03>

SMITH, Joel. Self-Consciousness. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/self-consciousness/>

Solipsism and the Problem of Other Minds. *The Internet Encyclopedia of Philosophy* [online]. [cit. 2018-09-03]. Dostupné z: <https://iep.utm.edu/solipsis/>

TANNER, Julia. *The Argument from Marginal Cases and the Slippery Slope Objection* [online]. [cit. 2018-09-03]. Dostupné z: http://www.environmentandsociety.org/sites/default/files/key_docs/ev181_tanner.pdf

TENENBAUM, David. For first time, monkeys recognize themselves in the mirror, indicating self-awareness. *University of Wisconsin-Madison* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://news.wisc.edu/for-first-time-monkeys-recognize-themselves-in-the-mirror-indicating-self-awareness/>

We Need to Talk About Meat. *United Nations* [online]. 2021 [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <https://unfccc.int/blog/we-need-to-talk-about-meat>

Why Mouse Matters. *National Human Genome Research Institute* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <https://www.genome.gov/10001345/importance-of-mouse-genome>

Why we should give moral consideration to sentient beings, rather than living beings. *Animal Ethics* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://www.animal-ethics.org/give-moral-consideration-sentient-beings-rather-living-beings/>

YOUNG, Ed. Can Dogs Smell Their 'Reflections'?. *The Atlantic* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://www.theatlantic.com/science/archive/2017/08/can-dogs-smell-their-reflections/537219/>

Zpráva Komise Radě a Evropskému parlamentu: Sedmá zpráva o statistických údajích týkajících se počtu zvířat používaných pro pokusné a jiné vědecké účely v členských státech Evropské unie. *Europe.eu* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/CS/TXT/PDF/?uri=CELEX:52013DC0859&from=EN>