

Oponentský posudek na disertační práci Mgr. Michala Milka *Sentience jako kritérium morálního statusu*

Jakub Jirsa (ÚFAR FF UK)

5.6.2023

Disertační práce Mgr. Michala Milka si klade dva cíle (a) obhájit sentienci (řekněme schopnost cítit bolest) jako relevantní morální kritérium a (b) prověřit normativní morální teorie podle toho, která z nich dokáže poskytnout nejvhodnější normativní rámec pro toto kritérium. Každý cíl je řešen postupně ve třech krocích, první dva jsou negativní a poslední pozitivní. Autor nejprve odmítá příliš široké kritérium (život) a příliš úzké kritérium (rozum či racionalita), aby následně představil sentienci jako vhodné morální kritérium. Ve druhé části nejprve odmítne preferenční utilitarismus Petera Singera a přirozeněprávní teorii Toma Regana, aby se v závěru své práce plně postavil za rawlsovský kontraktualismus, jak ho představuje Mark Rowlands.

I když moje hodnocení bude celkově negativní, tak na začátek hodnocení bych chtěl zdůraznit, že práce je psána velmi kultivovaně a přehledně. Čtenář není nikdy ponechán na holičkách, proč autor postupuje tak, jak postupuje. Struktura práce je jasná a smysluplná, každá kapitola a podkapitola jasně navazuje na předchozí. V textu se nenajdou chyby a překlepy.

Dále bych chtěl říci, že s hodnotami, které autora vedou k praktickým závěrům práce (např. kap. 9.4) nelze než souhlasit. Téma našeho vztahu k jiným druhům je relevantní jak teoreticky, tak prakticky. Pokus najít uspokojivou odpověď na otázku morálního statusu zvířat a odpovídající normativní teorie lze hodnotit jako jednoznačně potřebný, aktuální a dobře zvolený pro disertační práci.

Vlastní výklad práce začíná v druhé kapitole, kde (i) autor nejprve představí koncept morálního statusu. Ve třetí kapitole se následně (ii) věnuje morálním intuicím a zváženým morálním soudům, což se ukáže jako klíčové pro jeho způsob diskuse zvláště se Singerem a Rawlsem. Čtvrtá kapitola se věnuje (iii) Albertu Schweitzerovi a jeho koncepci života jako morálního kritéria, což autor odmítá jako nesmyslně široké vymezení eticky relevantních entit. Kapitola pět se již věnuje složitější otázce, tj. zda nejsou relevantními bytostmi vždy jen lidské bytosti a to (iv) na základě racionality/rozumnosti nebo (v) prostě příslušnosti k lidskému rodu (speciesism). V případě racionality či rozumnosti autor kritizuje novověké autory jako Descartes či Kant, ale i současné autory (zejm. Carruthers). Jeho diskuse o speciesismu se zakládá na Singerových úvahách v *Osvobození zvířat*. Autor není spokojen ani s jednou z těchto možností a přechází k třetí, jím preferované variantě, kterou je sentience. Zde autor detailně představí otázku (vi) bolesti a vědomí. Následně se věnuje další klíčové otázce práce, kterou je (vii) zvířecí vědomí a argumenty pro existenci vědomí zvířat. Závěrem kapitoly šest je tvrzení, že (viii) sentience se jeví jako relevantní kritérium morálního statusu. Od kapitoly sedm dále autor probírá jednotlivé normativní morální teorie: (x) preferenční utilitarismus Petera Singera, který je podle autora v rozporu s našimi intuicemi; (xi) přirozeně právní teorii Toma Regana, která se podle

autora zakládá na nevysvětlené a nevysvětlitelné koncepci „inherentní hodnoty“ a konečně (xii) Rawlsovský kontraktualismus, který (xiii) interpretuje pomocí výkladu Marka Rowlandse.

Bohužel se domnívám, že mnohé z výše uvedených argumentačních kroků a pasáží práce jsou značně problematické a zpochybňují její celkový úspěch.

Obecné poznámky

Otázkou je vlastní přínos první části disertace, jelikož *sentience* (schopnost vnímat a cítit) je obecně přijímána buď jako rozhodující nebo alespoň podstatné kritérium pro morální status, srov. třeba přehledy v (DeGrazia and Millum 2021, 177; Gruen 2021; Jaworska and Tannenbaum 2023), viz i (Dung 2022). Co je tedy vlastním přínosem první části disertace? Není obhajoba etické relevance schopnosti vnímat a cítit vlamováním se do otevřených dveří? Srov. třeba (McMahan 2002), který explicitně tvrdí to samé; srov. i kantiánka (Korsgaard 1996, 153): „Když litujete trpící zvíře, je to proto, že vnímáte důvod. Křik zvířete vyjadřuje bolest a znamená, že existuje důvod, důvod ke změně jeho podmínek. A křik zvířete nemůžete vnímat jako pouhý hluk o nic víc než slova člověka. Jiné zvíře vás může zavazovat úplně stejně jako jiná osoba. ... Takže samozřejmě máme závazky vůči zvířatům.“ Autor tedy obhajuje tezi, která je v současné literatuře již rozšířená. Jeho argumenty nepřinášejí nic nového k současné debatě. Naopak jeho diskuse odlišných přístupů k otázce morálního statutu zvířat je v mnoha dílčích ohledech nedostatečná (viz kritické poznámky níže). Možným vlastním přínosem by mohlo být spojení *sentience* s Rawlsovou teorií spravedlnosti a závojem nevědění; což ale není, jelikož toto je teze v (Rowlands 2009, 158–61), kterého autor nekriticky přijímá na místo svého závěru.

Samotná argumentace celé práce podle mne trpí několika nedostatky. Prvním z nich je absentující obhajoba relevance morálních intuic. Autor se tohoto tématu dotkne, ale nikde se nevypořádá s argumenty, které morální intuice v současné metaetické debatě zpochybňují. Přitom soulad s intuicemi je pro něj klíčový argumentační krok. Dále se autor nezabývá argumenty, které obhajují *speciesismus* (zejm. v reakci na dílo Petera Singera). V rámci práce tak *speciesismus* není vyloučen a veškeré argumenty, které s vyloučením *speciesismu* jakožto morálně přijatelného stanoviska počítají, je nutné považovat za problematické či nefunkční. Obdobně argumentačně problematické je, že při vyvracení morální irelevance zvířat se autor soustředí pouze na jeden text od Petera Carrutherse, aniž by se náležitým způsobem věnoval jeho dalším textům, které argumentují již jiným způsobem pro stejný závěr (zvířata nemají vědomí jako lidské bytosti a jejich bolest je morálně irelevantní). Stejně tak je problematické nekritické přijímání výkladu Marka Rowlandse bez ohledu na jeho existující kritiky. Rowlandsův text navíc v disertaci figuruje jakožto její vlastní výsledek (viz výše ohledně vlastního přínosu).

Napříč celou disertační prací je patrná silná závislost na obsáhlé kapitole Davida Černého „Morální status zvířat“ in: Müllerová, H., Černý, D., Doležal, A., & Šimáčková, K. (2016). *Kapitoly o právech zvířat: "My a oni" z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva*. Academia. Autor z dané kapitoly přebírá formalizované argumenty, výklad i příklady; kritický odstup od textu je minimální.

Podstatné problémy:

V této sekci uvedu problémy, které chápu jako závažné pro celkovou argumentaci v práci. Jde o problémy, které zpochybňují klíčové kroky v autorově argumentaci a problematizují tak postup celé práce (bez ohledu na možnou správnost jejích výsledků).

- Zásadní problém kapitoly 3 „Morální intuice a zvažované morální soudy“ vidím v tom, že intuice neobhájila proti možné kritice, že jsou zcela irelevantní. Text se náznakem dotkne Singerova případu, kdy pouze odkáže na kritiku preferenčního utilitarismu jako alternativy k morálním intuicím – ale vyloučení jedné alternativy neznamená potvrzení relevance morálních intuic. Stále zůstávají díla a argumenty autorů, kteří relevanci morálních intuic zpochybňují (např. R. Hare, G. Harman, J. Mackie, S. Blackburn nebo klasická kritika intuic a realismu od Sharon Streetové) – samozřejmě není třeba procházet všechny, ale disertace by se měla alespoň typologicky vypořádat s možnými námitkami; srov. jako příklad (Huemer 2005). Dále viz obdobně problematický postup v 7.5, s. 202: skutečnost, že podle autora Singer nedokáže obhájit preferenční utilitarismus, ještě žádným způsobem nedokládá relevanci našich morálních intuic. Pokud mají v práci hrát morální intuice klíčovou roli jednoho z kritérií správnosti či vhodnosti dané normativní teorie, pak musí být obhájeny v kontextu současné diskuse o morálních intuicích a nikoli pouze selektivním odmítnutím alternativního Singerova přístupu.
- Autor tvrdí, že Kant by mohl děti učinit morálními aktéry, jen kdyby ukázal, že mají možnost se jimi stát (s. 70). Ale Kant je přeci přesvědčen, že kojenci, děti *jsou* osobami a podobné úvahy pro něho nemají význam, srov. *Metafyzika morálky* (MdS 6,280-1): „děti jako osoby mají od zplození původní vrozené (nikoliv nabyté) právo na péči rodičů, dokud nejsou schopny se o sebe postarat samy, a toto právo mají přímo ze zákona (lege), tj. aniž by k jeho založení bylo třeba nějakého zvláštního aktu. Potomek je totiž osobou a není možné vytvořit si představu o vzniku bytosti obdařené svobodou prostřednictvím fyzické operace. Z praktického hlediska je tedy zcela správná a dokonce nutná představa, že akt plození považujeme za úkon, jímž jsme přivedli na svět osobu bez jejího souhlasu a z vlastní iniciativy, za kterýžto čin rodičům vzniká povinnost učinit dítě spokojené se svým stavem, nakolik mohou. - Nemohou své dítě zničit, jako by bylo něčím, co sami stvořili (protože bytost obdařená svobodou něčím takovým být nemůže), nebo jako by bylo jejich majetkem, a nemohou ho ani jen tak ponechat náhodě, protože přivedli nejen světskou bytost, ale i občana světa do stavu, který jim nyní nemůže být lhostejný ani jen podle pojmů práva.“ Jelikož Kant uznává děti jako osoby s vlastními právy apod., tak padá podstatná část autorovy argumentace v oddíle „Morální autonomie jako kritérium morálního statusu“.
- Na s. 76 autor interpretuje „Carruthersovo ‚karteziánské‘ přesvědčení, že zvířata nemají vědomé prožitky, nejsou schopna vnímat slast ani bolest, a my k nim proto nemáme žádné přímé povinnosti.“ Tato teze je problematická (a opakuje se i na s. 87); Carruthers je přesvědčen, že zvířata mají bolest, ale jelikož jde o „nonconscious“ bolesti, nejsou morálně relevantní (Carruthers 1989, 268), pozdější text (Carruthers, n.d.) navíc explicitně říká: „Budu předpokládat, že většina zvířat má podobnou mysl jako my. Mají přesvědčení a přání a na základě svých přesvědčení a přání vedou praktické úvahy. (Domnívám se, že to platí i pro některé bezobratlé, včetně včel a skákavek.) Mnoho zvířat cítí bolest a strach a (v některých případech) emoce podobné smutku. (Důkazy podporující tato tvrzení viz Carruthers, 2006, kap. 2.) Stručně řečeno: většina zvířat může trpět. Ještě silněji budu pro tyto účely

předpokládat, že většina zvířat prochází zkušenostmi a pocity, které jsou vědomé, mají stejný druh bohaté fenomenologie a vnitřního ‚cítění‘ jako naše vlastní vědomé duševní stavy.“ I když je všechno toto pravda, tak podle Carrutherse nemají zvířata právo na morální status. Carruthersova teorie je poněkud komplikovanější, než autor tvrdí, ale nečiní ji to neméně odpudivou.

- Na s. 86 autor píše: „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,‘ shrnuje důsledky nepřímých práv Carruthersovy teorie David Černý.“ Oproti tomu viz Carruthers, *Consciousness*, kap. 9 a 10, cituji shrnutí ze (Carruthers 2005, 16): „Kapitola 9 ‚Sympatie a subjektivita‘ je první ze čtyř kapitol, které se zaměřují na duševní život nelidských zvířat. Tvrdí, že i když mentální stavy většiny ne-lidských zvířat postrádají fenomenální vědomí (jak pravděpodobně vyplývá z mé dispoziční teorie HOT), mohou být přesto vhodnými objekty soucitu a morálního zájmu. Kapitola tento závěr zdůvodňuje tím, že tvrdí, že nejzákladnější formou újmy (takovou, která by mohla odůvodňovat soucit) je frustrace touhy prvního řádu (nefenomenální). V takovém případě, za předpokladu, že zvířata jsou schopna toužit (viz kapitola 12) a někdy se domnívat, že o žádaných objektech nebylo dosaženo jejich cíle, pak soucit s jejich situací může být zcela na místě. Kapitola 10, ‚Utrpení bez subjektivita‘, se opět zabývá stejným tématem - přiměřeností soucitu s nelidskými zvířaty -, ale argumentuje pro podobný závěr zcela odlišným způsobem. V centru pozornosti této kapitoly jsou formy utrpení, jako je bolest, smutek a citové zklamání. Tvrdí, že tyto jevy lze naprosto dobře pochopit v čistě prvořadých (a tedy pro mě nefenomenálních) termínech. A tvrdí, že primární formy utrpení v případě člověka jsou rovněž prvořadé. Ačkoli jsou tedy naše bolesti a zklamání fenomenálně vědomé, nezpůsobují nám utrpení (resp. nejsou primární) na základě toho, že jsou fenomenálně vědomé.“ Interpretace Carrutherse mi v těchto ohledech přijde přinejmenším parciální – a bylo by dobré zohlednit i výše uvedené texty. Není mi jasné, proč si autor za cíl své kritiky vybírá jeden Carruthersův text, který byl (a) zpochybněn mnoha jinými autory a (b) samotný Carruthers následně postupuje jinak a za pomoci jiné argumentace ke stejnému cíli. Autor takto zpochybňuje jen jeden Carruthersův text, pozdější texty (se stejným závěrem) však zůstávají bez povšimnutí.
- Diskusi o specismu (s. 103-111) nelze pokládat za dostatečnou; v jejím závěru se píše: „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.“ Za prvé, argument založený na hledání relevantního kritéria tak, jak požaduje druhá věta výše uvedené citace, je pouze jedním z možných přístupů. Za druhé, a to je důležitější, existují filozofické pokusy o obhajobu specismu, které ale autor zcela opomíjí (tj. takové pokusy, které se snaží předložit legitimní argumenty, viz první věta citace), viz např. (Williams 2009; Kagan 2016; Chappell 1997; Goldman 2001; Holland 1984). Bez diskuse těchto postojů (či alespoň některých z nich) je daná kapitola bezpředmětná, jelikož její závěr vyzívá k něčemu, co již v literatuře dávno existuje. V rámci argumentace práce tedy specismus zůstává nevyvrácen a autor nemůže tvrdit, že kdybychom „upřednostňovali bolest člověka před bolestí nějakého jiného zvířete jen kvůli jejich odlišné druhové příslušnosti, mohli bychom se

dopouštět neospravedlnitelné diskriminace na základě biologických rozdílů“ (s. 176), což je důležitý mezikrok celé jeho argumentace. Ze stejného důvodu nefunguje argumentace na s. 261, 268 a jinde.

- Výklad argumentace Toma Regana v *The case for animals rights* končí kritikou nejasnosti konceptu „inherentní hodnoty“, což je opět velmi dobře zdokumentované téma, mj. v mnohokrát přetiskovaném textu Mary Anne Warren, „A Critique of Regan’s Animal Rights Theory“ (text je v každém druhém sborníku textů k animal ethics, zde nezmiňován); další možné kritiky Toma Regana se v práci neobjevují, viz třeba (Tooley 2011). Celá kapitola o Reganovi je referátem, který se vyhýbá současné diskusi a kritice Reganovy pozice.
- Kapitola 9 disertační práce by asi nejvíce měla být vlastním přínosem autora. Bohužel tak tomu však není – jelikož jak píše sám autor, jeho text se „přidrží“ výkladu v knize Marka Rowlandse *Animal rights: moral theory and practice*. Ačkoli by kapitola 9.3. měla být vyvrcholením autorské práce, jde spíše o parafrázi argumentace a postupu v (Rowlands 2009, chap. 6). Tato parafráze se bohužel vyhýbá jakékoli diskusi s kritiky Rowlandsova přístupu, kteří tvrdí, že jeho argumentace selhává, není přesvědčivá, anebo ve svém výsledku nevede k větší ochraně zvířat, než navrhuje sám Rawls („Certainly it is wrong to be cruel to animals and the destruction of a whole species can be a great evil. The capacity for feelings of pleasure and pain and for the forms of life of which animals are capable clearly imposes duties of compassion and humanity in their case.“ (Rawls 1999, 448)); srov. kritiku Rowlandse v (Svolba 2016; Tanner 2011; Berkey 2017; Liberto 2017; Smith 2020). Takové zanedbání diskuse v odborné literatuře a naprosto nekritické přijetí Rowlandsovi argumentace je v disertaci překvapivé a značně problematické. Nejde o to, že nebyla zmíněna nějaké partikulární kritika Rowlandse, jde o to, že autor namísto vlastního závěru do práce převezme Rowlandsovu argumentaci bez *jakékoli* diskuse s kritiky, kteří ji zpochybňují. To je podle mne na úrovni disertace nepřijatelné.

Další problémy

- V kapitole 2.1 autor tvrdí, že přijmout „determinismus by však znamenalo rezignovat na jakoukoli morální odpovědnost“ a „Svobodná vůle je tedy podmínkou etiky i morálky“ (s. 12). Nejsem si jist, že to je takto jednoduché. V poslední době se o morální odpovědnosti debatuje mimo rámec diskuse o determinismu, viz i struktura přehledu na <https://plato.stanford.edu/entries/moral-responsibility/>. Ostatně takto vystavěné teze zcela opomíjí jakoukoli možnost kompatibilismu od stoiků po Hobbese či Huma; v moderní době Ayer, nyní Michael Smith, Harry Frankfurt a další. Autor sice vyjadřuje obecnou tezi, intuici či předpoklad – ale vzhledem k bohaté filozofické debatě k danému tématu je takto zkratkovitě vyjádření přinejmenším nešťastné. Neříkám, že cesta zdravého rozumu, kterou autor volí, je zcela zavádějící. Jen bych byl v tvrzení vzhledem k odbornému kontextu práce opatrnější a pro výše uvedená tvrzení bych uvedl argumentaci, která je ochrání před námitkou, že mohou existovat kompatibilistické teorie, případně teorie o morální odpovědnosti bez ohledu na případný determinismus.
- Dalším podobně radikálním tvrzením je, že „utilitarismus totiž jedincům nepřiznává absolutně žádná práva“ (s. 16), opět je to *prima facie* plausibilní pohled, který je ale komplikován již

Millovou diskusí o právech v eseji *O svobodě* a v moderní době zejména autory jako (Gibbard 1984) či (Brandt 1984). Opět se domnívám, že tato teze zasluhuje argumentaci anebo alespoň výrazné vymezení např. možná pro kontext utilitarismu činu. Viz s. 17, nejde o „utilitarismus ve své obecné formě“ (čímž se asi míní konsekvencialismus), ale striktně o utilitarismus činu.

- Následující poznámka není námitkou jako spíše podnětem k další úvaze. Na s. 31 autor píše: „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 rozmyslet, analyzovat a přiklonit se ke konsekvencialismu“, o několik stran výše bylo řečeno, že platnost etické teorie se poměřuje mj. „podle toho, na kolik (tuto teorii, dopl. JJ) úspěšně dokáže zdůvodnit“ (s. 25). Jednoduché spojení těchto dvou tezí zdánlivě říká, že je třeba preferovat konsekvencialismus (vycházející z neosobní situace a ze zapojení části mozku spojené s vyšším myšlením) oproti deontologické etice (vycházející z aktivit částí mozku spojeného s emocemi).¹ Tento závěr však neplatí. Například Kantova deontologická etika může – podle Greena - dost dobře vycházet z našich emocí, resp. deontologická reakce může být „viditelná“ v těch částech mozku, které asociujeme s emocemi, ale *Kritika praktického rozumu* či *Základy metafyziky mravů* jsou zdůvodněním této etiky a správnosti těchto reakcí; takže případná kritika deontologické etiky (ve smyslu diskuse o platnosti etických teorií, s. 25) se musí týkat tohoto zdůvodnění a nemůže být založena na lokalizaci jistého typu našich reakcí v částech mozku obecně asociovaných s emocemi. Srov. níže diskusi v kapitole 7.4.
- Na s. 44 autor při kritice Alberta Schweitzera píše: „na hypotézách nemůže být založena žádná morální teorie. Nemůžeme totiž očekávat, že by naše domněnky přijali i ostatní lidé“. Skutečně je autorovým argumentem, že důvodem, proč etická teorie nemůže být založená na hypotéze (což je samo o sobě otázkou; asi mělo být řečeno něco ve smyslu ‚na hypotéze bez možnosti jejího ověření‘), je možné nepřijetí ostatními lidmi? Viz např. hypotéza o existenci cítících bytostí mimo planetu zemi – široce přijímaná hypotéza (zatím) mimo možnost ověřitelnosti; tvrzení, že „lásky je nejsilnější silou ve vesmíru“ je opět široce zastávané. Oba tyto příklady jsou hypotézy, které nelze ověřit, ale jsou široce přijímané – proč by to pak nemělo legitimizovat (v rámci autorovy argumentace) i etické teorie založené na hypotézách; tj. autor potřebuje silnější důvod, než přijetí daných hypotéz.
- Poněkud problematický může být příklad komplikovaných organismů jako jsou rostliny, které podle autora vyvrací Schweitzerovu tezi (jiné příklady mohou být vhodnější, zde jde o autorem zmiňované rostliny). Pokud platí, že bolest je morálně relevantním faktorem a „bolest je proto vždy psychologickým stavem, nepříjemnou smyslovou a emocionální zkušeností, která je podmíněna fungující nervovou soustavou“ (s. 45), pak by někteří autoři namítli, že *o něčem takovém jako bolest* můžeme mluvit i v případě rostlin.² Zde mi nejde o

¹ Ponechme stranou možnou skepsi k fMRI a užití rezonance v takto specifickém podniku, třeba v (Eagleman 2012, 73): „Zobrazovací metody užívají zpracované signály z toku krve, které pokrývají desítky milimetrů krychlových mozkové tkáně. V jediném milimetru krychlovém mozkové tkáně se nalézá sto miliónů synaptických spojení mezi neurony. Takže moderní neurozobrazování funguje tak, jako kdyby někdo chtěl po kosmonautovi v kosmické lodi, aby se podíval z okna a posoudil, jak se daří Americe.“

² BALUŠKA, František and MANCUSO, Stefano. Plant neurobiology: from sensory biology, via plant communication, to social plant behavior. *Cognitive Processing* (2009) 10 (Suppl 1):S3–S7. Marta Olivetti Belardinelli and Springer-Verlag 2008. BALUŠKA, František. *Neurobiological View of Plants and Their Body Plan*,

obhajobu Schweitzera, jen upozorňuji na potencionálně problematické příklady (což se opakuje na dalších místech v práci, např. s. 116).

- Na s. 50 autor píše, že pro antiku „morálně relevantním rozdílem mezi lidmi a ostatními živými bytostmi je rozum a schopnost utvářet si domněnky“. Toto je opět velmi zjednodušující tvrzení, které má dva nedostatky: někteří autoři jako např. Aristotelés přisuzují jisté domněnky či jistou podobu rozumu i některým zvířatům. Naopak výše uvedená distinkce by lidské bytosti neoddělila od bohů (což jsou také živé bytosti). Myslím, že např. pro Aristotela je distinkcí schopnost rozhodovat se (*prohairesis*) nikoli rozum samotný. Ale toto jsou jen drobná upřesnění.
- Není výsledkem oddílu 5.1 implicitní tvrzení, že podle Descarta naopak platí, že zvířata jsou členy morální komunity? Celý argument končí tím, že mnohé zvířecí druhy mají znaky, které je kvalifikují jako (do jisté míry) abstraktně uvažující a užívající jisté (třeba rudimentární) podoby jazyka, tj. podle Descarta se kvalifikují jako morálně relevantní bytosti.
- Na s. 64 autor interpretuje pojem „přírodní“ v druhé formulaci kategorického imperativu v *Základech metafyziky mravů* jako „svět lidských hodnot a mravních účelů“. Aby byl takový výklad možný, tak by autor dané znění KI musel vztáhnout k diskusi o dvou přírodách v *Kritice praktického rozumu* a zároveň se vyrovnat s poměrně obecným přesvědčením, že jde o Kantovu snahu vypořádat se se stoicismem, který v jeho době nabývá na popularitě, viz (Timmermann 2007, 78–79).
- Dále na s. 70 autor říká: „potenciál stát se morálním aktérem z nikoho morálního aktéra nečiní – může z něj ale činit morálního příjemce“ – ani jedna část tohoto tvrzení (negativní ani pozitivní) není v textu vyložena.
- Ve výkladu Hobbese (s. 78 a násl.) by se slušelo vypořádat se – třeba rychle – s názory, že práva zvířat lze do jisté míry obhajovat i v Hobbesovském kontextu, např. (Courtland 2011).
- S. 79: „Carruthers tento Rawlsův myšlenkový experiment přejímá a z principu spravedlnosti ho – podobně jako Mark Rowlands – rozšiřuje na celou teorii morálky.“ Oproti tomu (Carruthers, n.d.) postupuje tak, že paralelně buduje svoji argumentaci z pozice Rawlse i Scanlona, *What We Owe to Each Other* (1998).
- S. 80 zjevně není pravda, že Carruthers nebere vážně své tvrzení, že „moral rules are here conceived to be constructed by rational agents for rational agents“, viz kap. 2.2 Carruthersova textu a ostatně i závěr kapitoly 2.4: „Ačkoli jsou to pouze racionální aktéři, kteří mohou prostřednictvím smluvního procesu udělit morální postavení, a ačkoli úvahy, které by je měly vést k udělení morálního postavení lidem, kteří nejsou racionálními aktéry, jsou nepřímé (nevyplývají přímo ze struktury smluvního procesu, jako je tomu v případě morálního postavení samotných racionálních aktérů), nemá to na výsledek žádný vliv. Ačkoli se úvahy, které ilustrují morální postavení racionálních a neracionálních aktérů, mohou lišit, výsledek je stejný: obě skupiny mají morální postavení a obě by měly mít podobná základní práva a ochranu.“ Výše uvedený princip platí, ale i tak – či právě proto – mají „nerozumné“ lidské bytosti stejný morální status jako rozumné; nelze říci, že Carruthers nebere své tvrzení vážně.

in *Communication in Plants*, edited by F. Baluška et al., 19–36. Berlin: Springer-Verlag, 2006. HALL, Matthew. *Plant Autonomy and Human-Plant Ethics*. *Environmental Ethics*, summer 2009, vol. 31, s. 169-181. HALL, Matthew. *Plants as Persons: A Philosophical Botany*. Albany: State University of New York Press, 2011. KOEHLIN, Florianne. *The Dignity of Plants*. *Landes Bioscience Journals: Plant Signaling & Behavior*, January 2009.

- Na s. 91-92 autor píše: „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)“. Myslím, že právě v medicínské etice je toto tvrzení problematické. Např. (Giubilini and Minerva 2013): „autoři ukazují, že (1) jak plody, tak novorozenci nemají stejný morální status jako skutečné osoby, (2) skutečnost, že oba jsou potenciálními osobami, je morálně irelevantní a (3) adopce není vždy v nejlepším zájmu skutečných osob, argumentují, že to, co nazýváme ‚potrat po narození‘ (usmrcení novorozence), by mělo být přípustné ve všech případech, kdy potrat, včetně případů, kdy novorozenec není postižený.“ (Tooley 1972, 37): „Můj přístup bude spočívat ve stanovení a obhajobě základního morálního principu, který specifikuje podmínku, kterou musí organismus splňovat, pokud má mít vážné právo na život. Uvidíme, že tuto podmínku nesplňují lidská embrya a novorozenata (infants), a proto nemají právo na život. Pokud tedy neexistují jiné zásadní námitky proti potratům a infanticidě, jsme nuceni dojít k závěru, že tyto praktiky jsou morálně přijatelné.“ A (Kuhse and Singer 1985, 132): „Pokud má Tooley pravdu, žádné novorozeně nemá právo na život. Kdy normální lidské děti získají určitý minimální stupeň svéprávnosti, je těžké říci - téměř jistě ne v prvním měsíci života, možná ne v prvních třech měsících...“. Upírání morálního statutu jistým skupinám lidských bytostí není záležitostí „málokoho“, ale zdá se to být zcela běžným prvkem současné diskuse (viz ostatně s. 200 práce, kde autor uvádí, že Singer považuje i zdravé novorozence za nahraditelné a bez morálního statutu – což je inkonzistentní s autorovým tvrzením výše).
- Celková interpretace Carrutherse v kap. 5.3 a 5.4 je podle mne ve svém výsledku správná; ano, autor správně odhalil problém v případě argumentace „kluzkým svahem“. Nicméně jsou zde dva problémy, které zpochybňují průběh interpretace. Za prvé, autor ponechává stranou strukturu kritizované argumentace. Podle Carrutherse jsou legitimní morální principy jen ty, které by přijali racionální činitelé rozhodující se zpoza závoje nevědomosti. Argument kluzkého svahu ukazuje, že by mohli mít *racionální* důvod akceptovat principy, na nichž mají všichni lidé stejnou morální pozici. Argument kluzkého svahu je potřeba zapracovat do kontextu rozhodování za závojem nevědomosti (k tomu stačí Rawlsův předpoklad, že za závojem nevědomosti aktéři mají přístup k základním sociologickým a psychologickým poznatkům). Za druhé, domnívám se, že Carruthers používá ne jeden ale dva argumenty pro přiznání rovného morálního statutu všem lidem: (a) argument kluzkého svahu, podle kterého by vyloučení jedné skupiny lidí mohlo časem vést k rozšíření na další problematické či „nežádoucí“ skupiny v rámci posouvání nejasných hranic mezi skupinami a (b) argument společenské soudržnosti, který lze interpretovat bez kluzkého svahu. Srov. s interpretací v (Egonsson 1998, chap. 10).
- S. 117: „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.“ Co by pro tuto tezi znamenalo, kdyby se potvrdilo, že např. některé formy hmyzu mají vědomí, ale necítí bolest? Viz (Klein and Barron 2016) – toto není námitka, autorovy důvody pro dané vymezení sentience jsou zřejmé; jen podnět k další úvaze.
- Poznámka: problémem formalizovaných argumentů na s. 131 a 132 je, že není vykázána nutná souvislost mezi (M) a (B); není-li (M) nutným zdrojem (B), tj. (B) může nastat i z jiných příčin, pak závěry nejsou platné. Tento problém do jisté míry řeší úprava argumentu na s. 134.

- Nejsem si jist, zda příklad na s. 139-140 může fungovat jako zpochybnění Harrisonovy tak jako tak pochybné argumentace. Harrisonův článek se explicitně týká bolesti zvířat (animal pain) a lidé se od zvířat liší právě tím, že bolest cítí (Harrison 1991, 25). Pokud platí, že do kolejiště spadl „člověk“, jak píše autor, tak by jím popsaná reakce byla chybná a nemístná (podle Harrisona nemáme o lidech přemýšlet stejně jako o zvířatech a *vice versa*). Harrison by prostě odpověděl, že chybná aplikace jeho argumentace není jejím vyvrácením.
- Na s. 186-187 dochází podle mne k dvojímu zmatení při výkladu historických podob utilitarismu. Příklady činností, které autor označuje za méně příjemné, ale smyslupnější, jsou pro Benthama prostě případy hedonistického kalkulu: napsání knihy přinese ve výsledku dlouhodobě tolik stálé slasti, že vyváží to, co jsme si odepřeli (taková je podle Benthama skrytá motivace), odnaučení kouřit je prostě krokem ke zdravému a delšímu životu, tj. k větší slasti, viz Benthamova argumentace proti křesťanským asketům v *Introduction* anebo podrobný popis kalkulu v *Psychology of economic man*. Za druhé, Millovo rozlišení mezi vyššími a nižšími slastmi není reakcí na možný konflikt slasti a smysluplnosti; oboje jsou slasti a preferenci mezi nimi v každém případě činí „soudci“, pro které jsou obě možnosti (pivo s utopencem versus Beethovenova hudba) skutečně slastné.
- Relativní drobnost, na s. 188 autor uvádí: „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. Tento princip vychází jak z utilitaristického požadavku nestrannosti morálních aktérů, tak z obecně přijímaného kritéria rovnosti, podle kterého je nepřípustné snižovat něčí preference na základě jeho rasy, pohlaví nebo inteligence.“ Je poněkud nepřesné, že princip rovnosti *vychází* z utilitaristického požadavku nestrannosti; naopak, princip rovnosti či obecnosti je základem, východiskem pro utilitaristické uvažování; princip rovnosti vede k utilitarismu, nikoli naopak, srov. (Singer 1993, 12–13).
- Drobnost, na s. 226-227 se autor věnuje problémům spojeným s morální matematikou a agregací, což jsou zásadní problémy a koncepty, jejichž užití či odmítnutí je třeba vzhledem k probíhajícím diskusím buď obhájit nebo odmítnout pomocí argumentu (či alespoň odkazu na argument).
- Výklad tzv. kantovského kontraktualismu na s. 244 a násl. je přinejmenším zmatečný. Chceme-li v *Základech metafyziky mravů* hledat kontraktualismus, nelze tak činit jen s odkazem na první znění kategorického imperativu, jak tvrdí autor. Kontraktualism vychází především z tzv. čtvrtého znění kategorického imperativu: „jednej podle maxim obecně zákonodárného člena v možné říši účelů“ (4:439). Toto znění je notoricky nejasné, srov. ostatně (Southwood 2010, 51), na kterého autor sice odkazuje, ale píše o něčem jiném. Autorův popis zakládá kontraktualismus na racionalitě principů či jejich autoritě. Kantovský kontraktualismus však užívá spíše pojmy jako vzájemný respekt, srov. Southwood, Darwall aj. Na s. 245 dále autor píše: „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“. Za (a) v práci nebylo ukázáno, proč hovořit o Kantovské etice jako kontraktualistické, naopak autor zdůrazňuje její nekontraktualistické rysy: formálnost racionálních principů. Za (b) ochrana není dobré slovo (opakuje se i dále v textu)- zajištění ochrany není přiznání stejného morálního statusu.

- Na s. 247 a 248 v rámci diskuse o kantovském kontraktualismu autor hovoří o „morálních právech a povinnostech“ (bod 3 Carruthersovy argumentace); pokud odstraníme racionální bytosti, o jakých povinnostech má smysl hovořit v případě zvířat? Resp. jak v případě rovného morálního statusu v kontraktualistickém rámci dokážeme u jedné skupiny povinnosti zachovat a u druhé nikoli, aniž by základem pro tento rozdíl bylo třeba eticky pochybné kritérium racionality? Zde se ukazuje rozdíl, který sám autor naznačuje svojí volbou slov: rozdíl mezi „právy a povinnostmi“ na straně jedné a „ochranou“ na straně druhé.
- Domnívám se, že závěr kapitoly 9.1 je *non consequitur*: „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 statusem neracionálních jedinců (ať už zvířat nebo marginálních případů lidských bytostí), hovoříme o jeho hobbesovské verzi, nikoli kantovské.“ Pokud se morálním statusem míní rovný morální status, tak závěr neplatí, protože zde stále spatřuji rozdíl mezi členy s právy a s povinnostmi a členy bez povinností ale pod ochranou.
- Na s. 259-260 autor cituje několik vět, na kterých ukazuje nejednoznačnost a váhání Johna Rawlse ohledně práv zvířat. Bohužel autor nebere v úvahu kontext těchto pasáží, který nenechá čtenáře na pochybách. Po první citované větě „Naše chování vůči zvířatům, jak se obecně soudí, není regulováno těmito principy“ (kde autor zdůrazňuje spojení „jak se obecně soudí“) pokračuje Rawls: „Proč tedy rozlišujeme mezi lidstvem a ostatními živými tvory a domníváme se, že požadavky spravedlnosti platí jenom pro naše vztahy k lidským bytostem? Musíme prozkoumat, co určuje rozsah uplatnitelnosti koncepcí spravedlnosti.“ A druhá citovaná věta „Tím jsou patně vyloučena zvířata. Těší se sice určité ochraně, nemají však postavení lidí.“ předchází těmto větám: „Tento výsledek však nebyl ještě vysvětlen. Musíme ještě vzít v úvahu, které druhy bytostí se těší ochraně spravedlnosti. To nás přivádí k třetí úrovni, na níž vzniká problematika rovnosti.“ Používat pasáže bez kontextu, který signalizuje potřebu dalšího zkoumání, považuji za značně nefér. Srov. ostatně kontext poslední citace (zde v originálu, který je jasnější než překlad): „Last of all, we should recall here the limits of a theory of justice. Not only are many aspects of morality left aside, but no account is given of right conduct in regard to animals and the rest of nature. A conception of justice is but one part of a moral view. While I have not maintained that the capacity for a sense of justice is necessary in order to be owed the duties of justice, it does seem that we are not required to give strict justice anyway to creatures lacking this capacity. But it does not follow that there are no requirements at all in regard to them, nor in our relations with the natural order. Certainly it is wrong to be cruel to animals and the destruction of a whole species can be a great evil. The capacity for feelings of pleasure and pain and for the forms of life of which animals are capable clearly imposes duties of compassion and humanity in their case. I shall not attempt to explain these considered beliefs. They are outside the scope of the theory of justice, and it does not seem possible to extend the contract doctrine so as to include them in a natural way.“ (Rawls 1999, 448) Rozhodně tedy nejde o nerefektované morální intuice, Rawls označuje celý soubor za „considered beliefs“ a opakovaně tvrdí, že teorie spravedlnosti se na zvířata nevztahuje (k tomu podle něj potřebuje jiný metafyzický kontext – v čemž se podle mne ukazuje mladší Rawls, teolog).
- Na s. 266 dochází k zmatení pojmů „intelligence“ (či „racionalita“) jako vlastnost rozumných bytostí a „intelligence“ ve smyslu hodnoty, kterou naměříme např. v IQ testu. Vlastnost intelligence není nezasloužená vlastnost, protože je přirozeně vlastní všem lidským bytostem,

kteří se podílejí na tvorbě morálních principů (k dětem srov. (Rawls 1999, chap. 70); k různě hendikepovaným lidským jedincům bez „inteligence“ srov. (Rawls 1999, chap. 77); ke kritice mezi Rawlsova přístupu v tomto ohledu srov. např. (Nussbaum 2006)).

Hodnocení

Navzdory značným sympatiím k výsledné tezi práce a jejímu apelu na zlepšení zacházení se zvířaty **nemohu práci v současné podobě doporučit k obhajobě**. Práce má sice jasnou strukturu a závěr, ale domnívám se, že do současné debaty nepřináší nic nového. Za druhé, její argumentace je podle mne problematická, protože zachází s nepodloženými premisami ohledně intuic a speciesismu. Za třetí pokládám za problematické, jak selektivně autor zachází s jednotlivými interpretacemi – na jedné straně celý jeden názor (Carruthers) zpochybňuje na základě víceméně jednoho textu, aniž by vzal v úvahu další texty se stejným závěrem a jinou argumentací, na straně druhé naprosto nekriticky přijímá názory jiné (Rowlands).

Literatura (pokud se na ni neodkazovalo plným bibliografickým odkazem)

- Berkey, Brian. 2017. 'Prospects for an Inclusive Theory of Justice: The Case of Non-Human Animals'. *Journal of Applied Philosophy* 34 (5): 679–95. <https://doi.org/10.1111/japp.12163>.
- Brandt, R. B. 1984. 'Utilitarianism and Moral Rights'. *Canadian Journal of Philosophy* 14 (1): 1–19.
- Carruthers, Peter. 1989. 'Brute Experience'. *The Journal of Philosophy* 86 (5): 258–69. <https://doi.org/10.2307/2027110>.
- . 2005. *Consciousness: Essays from a Higher-Order Perspective*. Oxford: Clarendon Press.
- . n.d. 'Against the Moral Standing of Animals'. <https://faculty.philosophy.umd.edu/pcarruthers/The%20Animals%20Issue.pdf>.
- Chappell, Tim. 1997. 'In Defence of Speciesism'. In *Human Lives: Critical Essays on Consequentialist Bioethics*, edited by David S. Oderberg and Jacqueline A. Laing, 96–108. London: Palgrave Macmillan UK. https://doi.org/10.1007/978-1-349-25098-1_6.
- Courtland, Shane D. 2011. 'Hobbesian Justification for Animal Rights'. *Environmental Philosophy* 8 (2): 23–46. <https://doi.org/10.5840/envirophil20118213>.
- DeGrazia, David, and Joseph Millum, eds. 2021. 'Moral Status'. In *A Theory of Bioethics*, 175–213. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009026710.007>.
- Dung, Leonard. 2022. 'Why the Epistemic Objection Against Using Sentience as Criterion of Moral Status Is Flawed'. *Science and Engineering Ethics* 28 (6): 51. <https://doi.org/10.1007/s11948-022-00408-y>.
- Eagleman, David. 2012. *Incognito: The Secret Lives of the Brain*. New York: Vintage Books.
- Egonsson, Dan. 1998. *Dimensions of Dignity: The Moral Importance of Being Human*. [1st ed.]. Dordrecht ; Kluwer Academic.
- Gibbard, Allan. 1984. 'Utilitarianism and Human Rights'. *Social Philosophy & Policy* 1 (2): 92–102. <https://doi.org/10.1017/S0265052500003897>.
- Giubilini, Alberto, and Francesca Minerva. 2013. 'After-Birth Abortion: Why Should the Baby Live?' *Journal of Medical Ethics* 39 (5): 261–63. <https://doi.org/10.1136/medethics-2011-100411>.
- Goldman, Michael. 2001. 'A Transcendental Defense of Speciesism'. *The Journal of Value Inquiry* 35 (1): 59–69. <https://doi.org/10.1023/A:1010387423499>.
- Gruen, Lori. 2021. 'The Moral Status of Animals'. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Summer 2021. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/moral-animal/>.
- Harrison, Peter. 1991. 'Do Animals Feel Pain?' *Philosophy* 66 (255): 25–40. <https://doi.org/10.1017/S0031819100052827>.

- Holland, Alan J. 1984. 'On Behalf of Moderate Speciesism'. *Journal of Applied Philosophy* 1 (2): 281–91.
- Huemer, Michael. 2005. *Ethical Intuitionism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Jaworska, Agnieszka, and Julie Tannenbaum. 2023. 'The Grounds of Moral Status'. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman, Spring 2023. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/grounds-moral-status/>.
- Kagan, Shelly. 2016. 'What's Wrong with Speciesism? (Society for Applied Philosophy Annual Lecture 2015)'. *Journal of Applied Philosophy* 33 (1): 1–21. <https://doi.org/10.1111/japp.12164>.
- Klein, Colin, and Andrew Barron. 2016. 'Insects Have the Capacity for Subjective Experience'. *Animal Sentience* 1 (9). <https://doi.org/10.51291/2377-7478.1113>.
- Korsgaard, Christine M. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: University Press.
- Kuhse, Helga, and Peter Singer. 1985. *Should the Baby Live?: The Problem of Handicapped Infants*. Studies in Bioethics. Oxford: University Press.
- Liberto, Hallie. 2017. 'Species Membership and the Veil of Ignorance: What Principles of Justice Would the Representatives of All Animals Choose?' *Utilitas* 29 (3): 299–320. <https://doi.org/10.1017/S0953820816000315>.
- McMahan, Jeff. 2002. *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford Ethics Series. Oxford: University Press.
- Nussbaum, Martha C. 2006. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Tanner Lectures on Human Values (Cambridge, Mass.). Cambridge, Mass. ; London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*. Rev. ed. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Rowlands, Mark. 2009. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*. 2nd ed. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Singer, Peter. 1993. *Practical Ethics*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Patrick Taylor. 2020. 'Rawls and Animals: A Defense'. In *John Rawls: Debating the Major Questions*, edited by Jon Mandle and Sarah Roberts-Cady, O. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190859213.003.0025>.
- Southwood, Nicholas. 2010. *Contractualism and the Foundations of Morality*. Oxford: University Press.
- Svolba, David. 2016. 'Is There a Rawlsian Argument for Animal Rights?' *Ethical Theory and Moral Practice* 19 (4): 973–84. <https://doi.org/10.1007/s10677-016-9702-0>.
- Tanner, Julia. 2011. 'Rowlands, Rawlsian Justice and Animal Experimentation'. *Ethical Theory and Moral Practice* 14 (5): 569–87. <https://doi.org/10.1007/s10677-011-9265-z>.
- Timmermann, Jens. 2007. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Cambridge: University Press.
- Tooley, Michael. 1972. 'Abortion and Infanticide'. *Philosophy & Public Affairs* 2 (1): 37–65.
- . 2011. 'Are Nonhuman Animals Persons?' In *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, edited by Tom L. Beauchamp and R. G. Frey, O. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195371963.013.0013>.
- Williams, Bernard. 2009. 'The Human Prejudice'. In *Philosophy as a Humanistic Discipline*, 135–52. Princeton, N.J.: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400827091>.