

UNIVERZITA KARLOVA  
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

**Morální argumenty pro vegetariánství (a veganství)  
ve filosofii Porfyria, Petera Singera a teologii Andrewa  
Linzeyho**

Moral Arguments for Vegetarianism (and Veganism) in the Philosophy of Porphyry,  
Peter Singer, and the Theology of Andrew Linzey



Autor práce: Samuel Csanda

Vedoucí práce: Mgr. Stanislav Synek, PhD.

Bakalářská práce

Praha 2023

**Abstrakt:**

V této práci si kladu za cíl stručně popsat a porovnat přístup tří autorů – Porfyria z Tyru, Petera Singera a Andrewa Linzeyho – k problematice konzumace masa, představit jejich argumenty pro vegetariánství a předvést, jakým způsobem zahrnují zvířata do oblasti morálního jednání. Zvláštní pozornost budu věnovat tomu, jak autoři pracují s představou o legitimitě instrumentální vztahu člověka ke zvířatům, potažmo k celé mimolidské přírodě a jak se tážou po hranici mezi zvířetem a člověkem. Současně s tím se budu zabývat tím, jak se u všech tří autorů stává vnímavost určující charakteristikou živých bytostí, na základě které jsou znovu promyšleny morální závazky vůči zvířatům, a to jak v argumentaci mysticko-filosofické, tak ryze světské i teologické.

**Klíčová slova:** vegetariánství, veganství, zvířecí etika, zvířecí teologie, práva zvířat, Porphyrios, Peter Singer, Andrew Linzey

**Abstract:**

In this paper I aim to briefly describe and compare the approach of three authors – Porphyry of Tyre, Peter Singer and Andrew Linzey – to the issue of meat consumption, present their arguments for vegetarianism and demonstrate how they include animals in the realm of moral action. I will pay particular attention to how the authors work with the notion of the legitimacy of the instrumental relation of humans to animals, and hence to all non-human nature, and how they interrogate the boundary between animal and human. At the same time, I will consider how, in all three authors, sentience becomes a defining characteristic of living beings, based on which moral commitments to animals are rethought, both in mystical-philosophical, purely secular, and theological arguments.

**Key words:** vegetarianism, veganism, animal ethics, animal theology, animal rights, Porphyrios, Peter Singer, Andrew Linzey

### **Čestné prohlášení**

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

V Praze dne:

Podpis autora: .....

## **Poděkování**

Prostor těchto řádků bych chtěl využít k poděkování všem, jejichž podpora mi umožnila dostat se do samého cíle bakalářského studia. Zvláštní díky patří panu doktoru Stanislavu Synkovi za jeho trpělivost, cenné rady a čas, který se mnou strávil během konzultací.

# Obsah

1. ÚVOD.....	6
2. PORFYRIOS .....	7
2.1. ARGUMENTY PROTI VEGETARIÁNSKÉ STRAVĚ.....	8
2.1.1. <i>Stoikové a oikeiósisis</i> .....	8
2.1.2. <i>Epikurejci a spravedlnost</i> .....	10
2.2. STRAVA FILOSOFŮ .....	11
2.3. ROZUMOVOST ZVÍŘAT.....	13
2.4. SPRAVEDLNOST .....	15
2.5. PROBLÉM PORFYRIOVY POZICE .....	18
3. PETER SINGER.....	21
3.1. PREFERENČNÍ UTILITARISMUS A ROVNOST ZÁJMŮ .....	21
3.2. <i>SPECIESISM</i> NEBOLI DRUHOVÁ NADŘAZENOST .....	23
3.2.1. <i>Kořeny druhové nadřazenosti</i> .....	23
3.2.2. <i>Druhová nadřazenost v současnosti</i> .....	27
3.3. MORÁLNÍ STATUS ZVÍŘAT .....	28
3.3.1. <i>Mezní případy</i> .....	28
3.3.2. <i>Zabíjení</i> .....	30
3.4. ZVÍŘATA A LIDSKÁ STRAVA .....	34
3.4.1. <i>Rostlinná strava a zdraví</i> .....	35
4. ANDREW LINZEY .....	38
4.1. MORÁLNÍ ZÁVAZEK VŮČI ZVÍŘATŮM .....	38
4.1.1. <i>Úcta</i> .....	38
4.1.2. <i>Odpovědnost</i> .....	39
4.1.3. <i>Práva zvířat</i> .....	43
4.2. LIDSKÁ JEDINEČNOST A VELKORYSOST .....	45
4.2.1. <i>Mez velkorysosti</i> .....	47
4.2.2. <i>Velkorysost, nebo rovnost zájmů?</i> .....	48
4.3. VEGETARIÁNSTVÍ A BIBLE .....	49
5. ZÁVĚR .....	52
SEZNAM ZKRATEK .....	55
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY .....	56

# 1. Úvod

Cílem této práce bude popsat a srovnat argumentaci vybraných autorů ve vztahu k etické problematice konzumace masa. Jakýmsi společným jmenovatelem budou způsoby, kterými autoři ve své argumentaci zahrnují zvířata do sféry etického jednání. Důvod pro volbu právě těchto autorů leží v pojmu druhové nadřazenosti, který je pro Singera klíčový. Vzhledem k charakteru jeho práce mi bude analýza jeho argumentů zároveň sloužit jako odrazový můstek k uvedení současné problematiky konzumace masa, která podle Singera spočívá na základech řecké a biblické tradice.

Pro srovnání argumentů a bližší zkoumání dané problematiky mi tak připadá vhodné otevřít práci Porfyriovou obhajobou vegetariánství, v níž jsou představeny nejenom argumenty pro zdržení se masité stravy, nýbrž i argumenty těch, kteří vegetariánství odporují. Zároveň se jedná o jedno z mála rozsáhlejších antických svědectví zabývajících se tímto problémem. Porfyriův příspěvek do diskuse není ani pro své stáří neplatný, otevírá totiž v tomto kontextu otázku spravedlnosti a jejího rozšíření na základě vnímavosti a tematizuje spornost hranice mezi zvířetem a člověkem v podobě představení překvapivě aktuálního argumentu z mezních případů.<sup>1</sup> Tento text je zároveň svědectvím, že kontury námitek odpůrců vegetariánské stravy se v některých případech dosud nezměnily.

Dále je terčem Singerovy kritiky křesťanství, pročež se v této práci budu zabývat i Singerovým současníkem, Andrewem Linzeyem, který v křesťanství v kontrastu se Singerem nachází základ pro etické zacházení se zvířaty, přičemž všichni tři tito autoři vedou konfrontaci s argumentem teleologického řádu přírody ve smyslu aristotelské rozumové hierarchie.

Konečně je namístě zmínit, že navzdory tomu, že jak vegetariánství, tak veganství je v současnosti čím dál tím častěji skloňováno v souvislosti s environmentálními dopady masa, se nebudu v této práci environmentální problematice nijak zásadně věnovat, ačkoli se jedná o zásadní aspekt dané problematiky.

---

<sup>2</sup> DOMBROWSKI, Daniel A. *Vegetarianism: The Philosophy Behind the Ethical Diet*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1984. s. 78.

## 2. Porfyrios

Porfyriův spis *O zřeknutí se zabíjení bytostí, které mají duši* je jedním z nejznámějších dochovaných spisů pokrývajících problematiku vegetariánství v antice. Samotný text má podobu dopisu adresovaného Castriciovi Firmovi, Porfyriovu příteli, který se odvrátil od vegetariánské stravy a jehož se tímto dopisem snaží Porfyrios přesvědčit k návratu k vegetariánství, tedy způsobu stravy, který je vhodný pro udržování niterní vytrvalosti a zdraví potřebných k provozování filosofie.<sup>2</sup>

Výsledkem je obdivuhodný kompilát argumentů, historických svědectví a výpůjček z dalších autorů, který předkládá nejenom důvody pro přijetí bezmasé stravy, nýbrž i značně rozsáhlé argumenty protistran, které se Porfyrios pokouší vyvrátit. Společně s osobitým stylem a s častým výskytem nijak neoznačených citací a odkazů na jiné autory je na mnoha místech obtížné se v textu zorientovat a odlišit Porfyriovo stanovisko od argumentů ostatních autorů. V tomto ohledu mi byl při práci nesmírně přínosný novější překlad z pera Gillian Clark(ové) opatřený rozsáhlým poznámkovým aparátem, který spis dle mého značně zpřehledňuje oproti Taylorovu překladu z 19. století. Porfyrios často vychází (ať to již uvádí, či ne) z Pythagory, Platóna, Aristotela a dalších, včetně Plútarcha, který je autorem částečně dochovaného podobně laděného spisu *O pojídání masa*.

Co se samotné struktury textu týče, je spis rozčleněn do čtyř knih. Kniha první představuje některé argumenty pro konzumaci masa, přičemž s odpovědí na ně počká Porfyrios až do třetí knihy. Mimo to představuje první část i filosoficko-spirituální základnu pro vegetariánství, čímž do jisté míry připravuje půdu pro druhou část, která je spíše religionistické povahy – zde se Porfyrios zabývá otázkami zbožnosti a oběti. Jak již bylo řečeno, třetí kniha obsahuje odpovědi na námitky. Právě zde nacházíme klíčový obsah pro tuto práci, totiž úvahy nad spravedlností a zvířecím *logem*. Poslední, čtvrtá kniha, se kromě tématu čistoty věnuje kulturám vzdáleným, a to jak časově, tak geograficky, za účelem podpoření snahy zřetelné napříč celým spisem, kterou je přesvědčit čtenáře o tom, že konzumace masa ani zdaleka tak přirozeným jevem, za který jej lidé běžně měli.

Z důvodu obrovské complexity a záběru spisu tak za výchozí zdroj informací pro účely této práce využiji pouze knihy I a III (a související sekundární literaturu) s případnými přesahy do jiných částí tam, kde to považuji za vhodné. Věřím totiž, že pro srovnání se současnými autory jsou právě tyto dvě části spisu nejvhodnějšími počátečními body.

---

<sup>2</sup> *De abst.*, 1.1.1.-1.2.1.

## 2.1. Argumenty proti vegetariánské stravě

Příprava zvířecích obětí a konzumace masa byly úzce provázány s náboženskou praxí Řeků. Ve vztahu k prvotní oběti šlo o jakési pokračování prvotního rituálu završeného společnou konzumací zabitě oběti. Nedodržování této praxe mohlo být považováno za vážný prohřešek vůči zavedeným náboženským zvyklostem, které byly páteří antické obce, a ohrožení její stability. To zřejmě platilo jak pro společnost řeckou, tak římskou.<sup>3</sup> Vegetariánská komunita se tedy skládala převážně z lidí, kteří z majoritní společnosti vybočovali. Zpravidla se jednalo o přívržence náboženských sekt navazujících na učení orfismu či myslitele, kteří k asketismu a s ním souvisejícímu vegetariánství dospěli skrze nauky filosofických škol.<sup>4</sup>

Součástí Porfyriova dopisu je představení argumentů proti vegetariánské stravě sesbíraných z různých zdrojů. Konkrétně se jedná o výhrady vznesené ze strany stoiků, epikurejců a souhrn argumentů „obyčejných lidí“, jak je formuloval jakýsi Clodius. Na tyto námítky reaguje Porfyrios hlavně ve třetí knize prozkoumáváním konceptu spravedlnosti a v souvislosti s tím i rozumovosti zvířat, které pokládám za nejdůležitější pro srovnání s dalšími autory. Argumentům „obyčejných lidí“ od Clodia záměrně nebudu věnovat větší pozornost, jelikož jim Porfyrios neposkytuje zásadnějšího prostoru.

### 2.1.1. Stoikové a *oikeiōsis*

Stoické argumenty proti vegetariánství vychází ze dvou souvisejících předpokladů: že zvířata nemají rozum; a že morální odpovědnost závisí na rozumu.<sup>5</sup> V kosmologických představách stoiků jsou tři rozumoví činitelé: kosmos jako celek, který je prostoupen *logem*, bohové, lidé. V tomto ohledu tedy není na masité stravě nic špatného, jelikož odpovídá teleologickému pořádku věcí – nerozumové je na světě ve prospěch rozumových bytostí.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> ŠEDINA, Miroslav. „Plútrachova obhajoba vegetariánské životosprávy“. *Reflexe: Filosofický časopis*, sv. 62, 2022, s. 76.

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 77.

<sup>5</sup> SORABJI, Richard. *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1993. s. 112.

<sup>6</sup> GOLDIN, Owen. „Porphyry, Nature, and Community“. *History of Philosophy Quarterly*, sv. 18. č. 4, 2011, s. 360.



Porfyrios sám stoické kosmologické představy nijak neuvádí a věnuje se převážně pojmu osvojení (*oikeosis*)<sup>7</sup>, jež stoikové považují za základ spravedlivého jednání. Říká, že člověku jsou vlastní (*oikeiôn*) pouze rozumové bytosti, z čehož vychází, že vůči zvířatům nemají lidé žádné morální závazky, jelikož zvířata rozum nemají.<sup>8</sup> Upření rozumu zvířatům svůj původ ve stoickém chápání kosmu jako rozumné bytosti, v níž působí aktivní princip *pneuma*, který ji člení, dává jí řád a teleologickou strukturu.<sup>9</sup> Vše živé v kosmu se orientuje podle základního přirozeného instinktu, který živočichy odvrací od škodlivého a vede k tomu, co jim je prospěšné a vlastní, přičemž lidé tento instinkt mohou navíc řídit rozumem, a vést tak život ctnostný, tedy takový, který je tímto rozumem veden.<sup>10</sup> Kromě světa jako celku a bohů, rozpoznávají stoikové jako další rozumové bytosti pouze další lidi.<sup>11</sup> V tomto případě je rozum základem mravní odpovědnosti a zabraňuje „vnímat ostatní živočichy jako autonomní bytosti“, protože to odporuje stoické škále bytí.<sup>12</sup>

Porfyrios automaticky předpokládá, že čtenář jeho dopisu je s tímto vším obeznámen, na první pohled tak tedy není zřejmé, proč nejsou lidé povinni chovat jakékoli ohledy vůči zvířatům. Problém stoické filosofie v Porfyriových očích je tedy ten, že pokud by byla spravedlnost rozšířena z rozumové přírody na ne-rozumovou, tak, aby zahrnovala i zvířata, byl by narušen teleologický pořádek věcí. Žít život lidským způsobem by se tak stalo buď nespravedlivé,<sup>13</sup> protože využívání zvířat ve vlastní prospěch je jednou z jeho charakteristik,<sup>14</sup> nebo by lidé žili jako zvířata.<sup>15</sup>

---

<sup>7</sup> V této práci také jako „spřízněnost“ či „přivlastnění“.

<sup>8</sup> *De abst.*, 3.1.4.

<sup>9</sup> GOLDIN, s. 361.

<sup>10</sup> ŠEDINA, s. 84.

<sup>11</sup> GOLDIN, s. 362.

<sup>12</sup> ŠEDINA, s. 84.

<sup>13</sup> *De abst.*, 1.4.3.

<sup>14</sup> EDWARDS, G. Fay. *The Purpose of Porphyry's Rational Animals: A Dialectical Attack on Stoics in On Abstinence From Animal Food*. In: SORABJI, Richard (ed.). *Aristotle Re-interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*. Londýn: Bloomsbury Academic, 2016, s. 263-289.

<sup>15</sup> *De abst.*, 1.4.4.

### 2.1.2. Epikurejci a spravedlnost

Porfyrios dále odpovídá epikurejcům a představuje jejich pojetí spravedlnosti jako společenské smlouvy, jejímž cílem je zajistit bezpečnost společenství a regulovat jednání v něm tak, aby co nejvíce prospívalo, přičemž tresty zastávají roli odstrašujícího prostředku těm, kteří nejsou s to vidět přínos jednání v souladu se zákonem.<sup>16</sup> Porfyrios opět předpokládá větší obeznámenost s epikurejskými argumenty. Zde se obracím na Sorabjiho, který epikurejské předpoklady lépe vysvětluje. Říká, že podmínkou etického jednání je tedy jednak participace na smlouvě, jednak jeho přínosnost. Oproti stoickému pojetí, které má kosmopolitní implikace, je epikurejská koncepce uzavřenější. Jelikož sahá pouze tak daleko jako hranice konkrétní společenské jednotky, tak nikterak nereguluje způsob, jakým je nakládáno s lidmi, s nimiž smlouva uzavřena nebyla. To samé platí i pro zvířata.<sup>17</sup>

Porfyrios říká, že epikurejci nedoporučují tresty za zabíjení zvířat, protože omezování zvířecích počtů přispívá k zachování bezpečnosti v obci. Zároveň zmiňuje, že se má jednat jinak ve vztahu k zvířatům domestikovaným (užitkovým) a zvířatům divokým. Zatímco zvířata jako koně, voly, ovce a podobná zvířata poskytují s rostoucím počtem člověku užitek, je zde riziko přemnožení, a z toho důvodu by měl být jejich nadbytek regulován. Naproti tomu u zvířat divokých, zejména těch, která člověka mohou ohrozit na životě, nelze takovou hranici odhadnout, a jejich neregulované zabíjení přispívá k celkovému bezpečí obce. Užitečnost či neužitečnost zvířat pro člověka byla kritériem, podle kterého zákonodárci posuzovali vhodnost konzumace těch či oněch druhů.<sup>18</sup>

Porfyriem představeným epikurejcům pak brání ukončení páchání násilí na zvířatech představa, že zvířatům chybí rozum, díky kterému by mohla souhlasit dohodou zaručující, že nebudou zabíjena lidmi a naopak. Dokud jsou však nerozumnými tvory, což znamená, že se nemohou participovat na smlouvě, je vyšší bezpečnosti a štěstí mezi lidmi dosaženo tehdy, bude-li s (pouze) vnímavými tvory nakládáno libovolně. Dozajista bychom mohli mluvit o větší jistotě bezpečí, byla-li by mezi lidmi a zvířaty uzavřena smlouva. Ale jelikož je takový cíl nedosažitelný, nemůže být podle těchto argumentů spravedlnost rozšířena za hranice lidského druhu.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> *De abst.*, 1.7.1.-1.8.5.

<sup>17</sup> SORABJI, s. 162.

<sup>18</sup> *De abst.*, 1.11.1.-1.12.1.

<sup>19</sup> *De abst.*, 1.12.5.-1.12.6.

Jak stoikové, tak epikurejci se tak podle Porfyria dobrali rozdílnými cestami k témuž závěru: spravedlnost je vlastní pouze živočichům nadaným rozumem, lidem.<sup>20</sup> Ti jsou v právu se zvířaty nakládat tím způsobem, který přinese nejvíce užitku člověku. Jejich využíváním a zabíjením se totiž nedopouští jednání nespravedlivého. Zatímco v případě stoiků je rozum podmínkou spravedlnosti, v případě epikurejců je pouze podmínkou uzavření smlouvy; z tohoto důvodu se epikurejská spravedlnost nevztahuje na všechny lidi. Porfyrios tak bude při dokazování rozumovosti zvířat za účelem jejich zahrnutí do sféry spravedlivého jednání odkazovat na stoiky, nikoli epikurejce.<sup>21</sup>

## 2.2. Strava filosofů

Porfyrios svými argumenty nenabádá k vegetariánství širokou veřejnost. Jedná se o instrukce směřované výhradně k filosofickému způsobu vedení života.<sup>22</sup> Detailnější charakteristiku filosofa pak představuje ve druhé části spisu jako kněze Nejvyššího boha „znalého mnoha věcí... moudrého, umírněného a ve všech ohledech dbajícího na svou ochranu... znalce očisty a dalších rituálů, které ho pojí s bohem“.<sup>23</sup> Filosof se distancuje od všeho, co by v něm mohlo vzbudit vášně, masa nevyjímaje.<sup>24</sup> Jeho askese je důsledkem úplné vlády duše nad tělem.<sup>25</sup>

Spirituální rozměr takto pojatého filosofického života rovněž určuje i jeho cíl – kontemplaci, v níž má dojít ke sjednocení „kontemplujícího s kontemplovaným“,<sup>26</sup> tedy návratu ke skutečně jsoucímu, k intelektu, a žít tak, aby lidské činy a slova byly v souladu s ním. Odpoutávání se od tělesných tužeb a vášní slovy a činy předepisuje Porfyrios jako nástroj očisty sebe sama od vnějších vlivů, které člověka odcizují od jeho intelektuální podstaty.<sup>27</sup> Čistotu pojímá Porfyrios jako stav „nesmíšenosti protikladů, zatímco mísení je znečištěním“.<sup>28</sup> Z toho důvodu je nasnadě předpokládat, že „zabíjení oduševnělých zvířat,

---

<sup>20</sup> SORABJI, s. 8.

<sup>21</sup> EDWARDS, *The Purpose of Porphyry's Rational Animals*, s. 269.

<sup>22</sup> *De abst.*, 1.27.1.

<sup>23</sup> *De abst.*, 2.49.2.-2.49.3. Všechny citace z Porfyria jsou mým překladem překladu Gillian Clark.

<sup>24</sup> *De abst.*, 2.49.1., 2.50.1.

<sup>25</sup> HAUBLEITER, Johannes. *Der Vegetarismus in der Antike*. Berlin: Alfred Töpelmann Verlag, 1935. s. 326.

<sup>26</sup> *De abst.*, 1.29.3.

<sup>27</sup> *De abst.*, 1.29.3.-1.30.7.

<sup>28</sup> *De abst.*, 4.20.1.

čímž jsou zbavena duše, je znečištěním živých stvoření; a ještě větším znečištěním je smíšení vnímavosti živého stvoření s tělem dříve vnímavým, nyní však zbaveným své vnímavosti, tedy s mrtvolou“.<sup>29</sup> Znečištěním se zde myslí něco, co je nepřirozené, zatímco čistota je stav jednoty, přirozenosti, které lze dosáhnout zřeknutím se „složených a protikladných věcí“.<sup>30</sup> Avšak v případě, že se duše setká s vášněmi těla, je riziko těžko smytelné poskvrny vysoké<sup>31</sup> a duši hrozí, že bude nerozumovostí a vášněmi „stažena k smyslovému a odvrácena od své lásky ke skutečně jsoucímu“.<sup>32</sup>

Proč je ale pro Porfyria otázka čistoty tak důležitá? Musíme myslet na to, že Porfyrios kráčí ve šlépějích svého učitele, Plotína. Stejně jako on věří, že tělesné slasti brání správnému vedení duchovního života.<sup>33</sup> Nejvhodnější stravou je tedy pro Porfyria strava duchovní. Ta člověka přibližuje k jeho podstatě, zatímco pokrmy lahodící smyslům odcizují, protože posilují vášně tím, že do duše vnáší to, co jí je cizí.<sup>34</sup>

„Musíme krmit všechno v nás, ale snažit se vykrmit to, co je v nás nejdůležitější. A potravou duše rozumné je to, co udržuje její rozumnost, a to je intelekt. Měla by se tedy živit intelektem a my bychom se měli snažit vykrmovat ji jím, nikoliv vykrmovat své tělo masem. Neboť intelekt zachovává náš věčný život, ale když se tělo vykrmuje, vyhladoví duši po blaženém životě a zvětší smrtelnou část, rozptyluje a brání duši na cestě k nesmrtelnému životu a poskvřňuje duši tím, že ji vtěluje a strhává k tomu, co je jí cizí.“<sup>35</sup>

Porfyrios má za to, že předtím, než naše existence nabrala současnou podobu, byla čistě rozumová, nesloučená. Kořenem všeho zla, tedy i tělesných potřeb, je vtělení duše, její smíšení s tělem, poskvřnění.<sup>36</sup> Z tohoto důvodu jsou lidé nedokonalí a cílem života se stává očista, povýšení existence pod vedením rozumu, který eliminuje tělesné potřeby na nezbytné minimum. Největší očisty má tedy být dosaženo praktikováním zdrženlivosti v těch věcech

---

<sup>29</sup> *De abst.*, 4.20.1.

<sup>30</sup> *De abst.*, 4.20.2.

<sup>31</sup> *De abst.*, 4.20.3.-4.20.4.

<sup>32</sup> *De abst.*, 1.33.3.

<sup>33</sup> GOLDIN, s. 363.

<sup>34</sup> *De abst.*, 1.33.1.-1.33.6.

<sup>35</sup> *De abst.*, 4.20.11.

<sup>36</sup> HAUBLEITER, s. 320.

(a pokrmech), které vzbuzují vášně, včetně myšlenek a pocitů. Jejich všudypřítomnost odpoutání do značné míry komplikuje, potřebným se tak stává směřovat k těm místům a takovému jednání, které jsou prosty přemíry těchto vjemů, a vyhýbat se těm místům, které v člověku vyvolávají vzpomínky na smyslové slasti.<sup>37</sup>

Zdrženlivost a rozvážnost je ke všemu pro Porfyria záležitostí mravnosti. Mravného od nemravného odlišuje vláda nad tělesnými tužbami, či nad dítětem v sobě, kterému jsou takové vášně vlastní. V člověku mravném vládne rozum jako vychovatel, který za všech okolností pevně drží otěže nad žádostmi, zatímco člověk nemravný se ztotožní s dítětem. Zvláště závažné následky má nerozvážnost v záležitostech stravy. Nerozvážný člověk totiž nehledí do budoucna a nebere v potaz, jaký vliv na něj bude zvolený pokrm a jeho velikost mít a zdali jej nebude zatěžovat, jak ve smyslu trávení, tak samotného obstarávání a přípravy či svou chutí, a odpoutávat jej od duchovních záležitostí. S masitou stravou se pojí všechny tyto problémy, zatímco rostlinná strava je její pravý opak – je nenáročná na obstarání a přípravu, je levná, příliš nezatěžuje tělo a ani nepřispívá k obezitě. Především ale vzbuzuje méně vášní tím, že člověka nerozptyluje starostmi, ať s obstaráváním či zdravím, a neoslabuje tak vládu rozumu.<sup>38</sup> O zdraví je totiž dle Porfyria rovněž třeba dbát a nejprospěšnější mu je „nerušený stav duše a mysl upřená ke skutečně jsoucímu“.<sup>39</sup> Tento přínos rostlinné stravy považuje Porfyrios za zcela zjevný.<sup>40</sup>

Povážíme-li, že Porfyriovy důvody pro vegetariánství jsou primárně asketické, pak je zřejmé, že dává přednost jednoduché rostlinné stravě oproti sytému, kořeněnému masu, jehož konzumací dochází ke znečištění duše ve smyslu smísení živého s mrtvým. Vládne-li navíc v mravném člověku rozum nad vášněmi a pokud může být zároveň tato vláda ohrožena tím, že bude tělo zatíženo trávením, pak rozumíme i tomu, proč Porfyrios upřednostňuje jako nezbytnou jednoduchou rostlinnou stravu, kterou tyto potíže provázejí v menší míře, a která tak méně narušuje kontemplaci.

### **2.3. Rozumovost zvířat**

Ve stoické filosofii je rozum podmínkou morální odpovědnosti. Jak lidé, tak zvířata totiž mají obrazivost, ale lidé dokáží jednat v rozporu s ní, protože jejich rozum dokáže

---

<sup>37</sup> *De abst.*, 1.35.1.-1.35.2.

<sup>38</sup> *De abst.*, 1.43.1.-1.46.2.

<sup>39</sup> *De abst.*, 1.53.2.

<sup>40</sup> *De abst.*, 1.48.1.

jednání zadržet a vyhodnotit, zatímco zvířata budou jednat v souladu s ní, jelikož nemají rozum, který by dokázal zvážit vhodnost reakce na danou představu. Zvířata tedy nejsou autonomní, nemohou tak odpovídat za své činy.<sup>41</sup> Z toho vyplývá, že spravedlnost nemůže být rozšířena na mimolidskou přírodu. Porfyrios tento výrok zpochybňuje a rozhodne se dokázat rozumovost všech vnímavých zvířat, a umožnit tak, aby spravedlnost zahrnovala – v souladu se stoickou argumentací – veškeré živočichy. Dokázáním rozumovosti zvířat totiž bude prokázáno, že jsou spřízněna s člověkem. Základem, ze kterého vychází, je stoická distinkce mezi *logem* „vnějším“ (*logos prophorikos*) a *logem* „vnitřním“ (*logos endiathetos*),<sup>42</sup> který plní funkci jakéhosi vyhodnocovacího nástroje.<sup>43</sup>

*Logos prophorikos* označuje verbální vyjádření vnitřního prožitku. Porfyrios argumentuje tím, že u zvířat je přítomen a používá jazykovou analogii. Lidé vládou jazykem svého společenství, zatímco jazyk cizinců, pakliže se mu nenaučili, pro ně není nic jiného než změtí zdánlivě nesmyslných a neuspořádaných zvuků. Zvířata stejně tak jako lidé vyjadřují hlasem svůj vnitřní stav. Lidé, kteří se zvířaty tráví značné množství času, potvrzují širokou škálu výrazových prostředků zvířat a stejně tak běžná lidská interakce, kupříkladu se psy, dosvědčuje, že zvíře rozpozná emoční náboj hlasu svého pána a přiměřeně reaguje; můžeme tedy mluvit o jistém druhu chápání a vyjadřování vnitřního stavu.<sup>44</sup>

Porfyrios dále tvrdí, že odlišnost mezi zvířaty nepochází z rozdílnosti podstat, „nýbrž je otázkou míry stejně tak, jako je rozdílnost mezi bohy a lidmi otázkou jasnosti *logu*“.<sup>45</sup> Zvířata jsou podobná člověku i na duševní rovině. U zvířat se setkáme s vášněmi, pamětí a vnímavostí, přičemž vnímavost některých zvířat je dokonce vyvinutější než lidská.<sup>46</sup> Můžeme tedy usuzovat, že totéž srovnání mezi bohy a lidmi platí i v případě zvířat a lidí. Důkazem, že zvířatům nechybí ani *logos endiathetos*, je moudrost, kterou vykazují povědomím o svých tělesných přednostech a slabinách a jejich využitím, vyhýbáním se člověku či využíváním jeho přítomnosti ve svůj prospěch, sezónní migrací a obecně

---

<sup>41</sup> SORABJI, s. 113.

<sup>42</sup> *De abst.*, 3.1.4.-3.3.2.

<sup>43</sup> SORABJI, s. 113.

<sup>44</sup> *De abst.*, 3.3.1.-3.6.6.

<sup>45</sup> *De abst.*, 3.7.1.

<sup>46</sup> *De abst.*, 3.7.2.-3.8.5.

adaptací na okolní prostředí.<sup>47</sup> Navíc podle Aristotelových a jiných pozorování se zvířata učí svým způsobům nejenom mezi sebou navzájem, ale učí se mnohému i od lidí.<sup>48</sup>

Stejně jako lidé, jsou tedy zvířata obdařena *logem*, byť nedokonalým,<sup>49</sup> od přírody a jejich paměť je nástrojem, díky němuž si jej mohou dále osvojovat.<sup>50</sup> Ti, kteří zaměří svou pozornost na zvířata, pak zcela jistě dosvědčí, že jejich chování není nahodilé.<sup>51</sup> Vzhledem k tomu, že zvířata jsou tedy člověku podobná nejenom na úrovni tělesné, nýbrž i v tom, že dělají věci podobné, dá se říct, že rovněž sledují své záměry, tak není pochyb o tom, že jsou rozumová, ačkoli jejich rozum je omezený. Bylo by však mylné jim rozum upírat pouze proto, že se ve svých způsobech od lidí liší: „zvíře nemůžeme nařknout z ne-rozumovosti, jestliže nechápeme zvířecí jednání jen proto, že nejsme schopni vcítit se do jeho uvažování.“<sup>52</sup> Stejně tak nelze souhlasit s tvrzením, že zvířata byla stvořena k užítku člověka, povážíme-li, že existuje nespočet zvířat, která se člověku přímo hnusí či ho ohrožují na životě.<sup>53</sup>

## 2.4. Spravedlnost

Porfýriova odpověď na námitky týkající se spravedlnosti ve vztahu ke zvířatům vychází z Platónova popisu spravedlnosti jako stavu duše, v němž rozumové vládne nad nerozumovým.<sup>54</sup> Již jsme viděli, že Porfýrios považuje intelekt za lidskou podstatu, jednat spravedlivě tedy znamená jednat v souladu s rozumem, či spíše, nechat jej vykonávat svou práci a řídit tělo i s jeho žádostmi tak, aby bylo možné dosáhnout „výstupu do inteligibilního světa“.<sup>55</sup>

Takto pojatá spravedlnost se zásadně liší od spravedlnosti, jak ji chápou stoikové. Porfýrios ji totiž nechápe výhradně jako jednání ve vztahu k druhým, a to ani když říká,

---

<sup>47</sup> *De abst.*, 3.9.1.-3.9.5.

<sup>48</sup> *De abst.*, 3.6.5.

<sup>49</sup> *De abst.*, 3.18.1.

<sup>50</sup> *De abst.*, 3.10.3.

<sup>51</sup> *De abst.*, 3.10.7.

<sup>52</sup> *De abst.*, 3.11.3.

<sup>53</sup> *De abst.*, 3.20.1.-3.20.4.

<sup>54</sup> *De abst.* 3.26.10., srov. *Resp.* 441e.

<sup>55</sup> Spravedlnosti se Porfýrios věnuje ve svých *Sentencích*. Pro český překlad *Sentencí* viz PORFYRIOS. *Jak vystoupit do inteligibilního světa (Sentence)*. Přeložila Lenka KARFÍKOVÁ. Řecko-české vydání. Praha: OIKOYMENH, 2017.

že neškodit ostatním je spravedlivé jednání. Takové tvrzení je třeba chápat na očištné úrovni, tedy jako způsob, jak krotit vášně při kontemplativním úsilí.<sup>56</sup>

Ve 32. sentenci Porfyrios rozlišuje občanskou a očištnou úroveň spravedlnosti, což podle Edwards(ové) může naznačovat, že stejné jednání může být spravedlivé i nespravedlivé podle toho, v jakém stavu je duše jednajícího. Na obou úrovních spravedlnosti vládne rozum v duši, rozdíl spočívá v míře. Zatímco v duši usilující o očištnu jsou veškeré vášně potlačeny, v duši, v níž je přítomna spravedlnost občanská, plní rozum ve vztahu k vášním moderující funkci. Zkrátka jinak přísluší jednat filosofovi, jinak běžnému člověku. Spravedlivý člověk tak neškodí svým bližním (tedy lidem), ale filosof neškodí nikomu, protože pouze očištná spravedlnost vede ke sjednocení s bohem. Pokud je tomu skutečně tak, znamená to, že Porfyrios pojídání masa nepovažuje ve své podstatě za nespravedlivé pro všechny lidi, ale pouze pro filosofy. Vzpomeňme si na to, že Porfyriův dopis *De abstinentia* je především obhajobou filosofického vegetariánství, nikoli vegetariánství jako takového. Porfyrios sám nijak nekritizuje ty, kteří maso jedí, a doporučuje vegetariánství pouze filosofům.<sup>57</sup> Jako takové se vztahuje ke stavu duše jednajícího, nezáleží tedy na tom, zdali zvířata jsou, či nejsou rozumová nebo vnímavá, neboť by pak veškeré pojídání zvířat bylo nespravedlivé. „Spravedlnost spočívá v sebekázni a neškodnosti vůči všemu, co neškodí... sahá tedy i k oduševnělým tvorům“.<sup>58</sup>

Spravedlivé jednání hodné filosofa je totiž takové, kterým se nejvíce připodobňuje bohu. Musí být v souladu s rozumem, a jako takové má nutně za následek upozadění tělesných záležitostí a kontrolu nad žádostmi. Se zdrženlivostí roste spravedlnost, ale slasti jsou jejím úhlavním nepřitelem, protože prohlubují nuznost člověka pramenící z tíhnutí k věcem, které mu nejsou vlastní a které musí získávat zvnějšku.<sup>59</sup> Porfyriův filosof tak bude praktikovat vegetariánství nikoliv proto, že mu záleží na zvířatech, nýbrž proto, že usiluje o úplnou vnitřní očištnu.

Na občanské úrovni by tak bylo spravedlivé zabíjet a pojídat zvířata, zejména ta, která jsou nebezpečná.<sup>60</sup> Občanská úroveň spravedlnosti umožňuje jednat v omezené míře

---

<sup>56</sup> GOLDIN, Owen. „Porphyry, Nature, and Community“ s. 355-358.

<sup>57</sup> Pro tuto interpretaci Porfyriovy koncepce spravedlnosti viz EDWARDS, *The Purpose of Porphyry's Rational Animals*, s. 269-273.

<sup>58</sup> *De abst.*, 3.26.9.

<sup>59</sup> *De abst.*, 3.26.10.-3.27.4.

<sup>60</sup> *De abst.*, 3.26.3.



v souladu s tělesnou přirozeností, zatímco očistná spravedlnost vede ke sjednocení s božskou přirozeností, které je s tělesnými žádostmi nekompatibilní. Občanská spravedlnost tak může jít ruku v ruce s požíváním masa.<sup>61</sup> Pro filosofa, který by měl být ve své podstatě neškodný vůči všemu živému, by toto jednání bylo nespravedlivé jednak proto, že vůbec zabíjí a jednak proto, že tak činí pouze kvůli tomu, aby se najedl.<sup>62</sup> Lidé zvládnou přirozeně přežívat i bez toho, aby se dopouštěli nespravedlnosti na ostatních, jinak by jim byla od boha dána přirozenost, jež by zakládala nespravedlnost.<sup>63</sup>

Vraťme se k záležitosti spravedlnosti ve vztahu ke zvířatům, jak ji formulovali stoikové. Cílem Porfyriovým i stoickým je žít v souladu s přirozeností, pro obě strany je přirozenost klíčová; stoikové ale „vylučují zvířata z věcí, které nám jsou přirozeně vlastní a odmítají jim přiznat právo na stejné zacházení, jaké si nárokují lidé mezi sebou“.<sup>64</sup> Spravedlnost se totiž, jak již bylo řečeno Porfyriovými protivníky, vztahuje pouze na bytosti rozumové; dále, pokud by byla rozšířena tak, aby zahrnovala i zvířata, musela by taktéž pojmut i rostliny. Podle Porfyria tomu tak není, protože rostliny postrádají vnímavou duši:

„Rostliny postrádají vnímavost, nic pro ně tedy není ani cizí, ani špatné, neznají újmy ani křivdy: neboť vnímavost je základem vši *oikeiosis* i odcizení a následovníci Zenónovi ustavují *oikeosis* jako základ spravedlnosti.“<sup>65</sup>

Pohlédneme-li k tomu i na spravedlnost vystavěnou na rozumu, uvidíme, že je neméně sporná, a to z toho důvodu, že se vztahuje na všechny lidi (ačkoli zdaleka ne ve všech je zřejmá přítomnost intelektu a rozumu) zatímco na zvířata ne, přesto, že bylo v souladu se stoickou argumentací dokázáno, že rozumem do jisté míry disponují:

„Vidíme, že mnozí lidé žijí pouze podle vnímavosti, bez intelektu a logu... jak může být nerozumné myslet si, že mezi námi a nimi je spravedlnost, zatímco mezi námi

---

<sup>61</sup> EDWARDS, *The Purpose of Porphyry's Rational Animals*, s. 272.

<sup>62</sup> *De abst.*, 3.26.4., 3.27.2.

<sup>63</sup> *De abst.*, 3.26.9.

<sup>64</sup> ŠEDINA, s. 83.

<sup>65</sup> *De abst.*, 3.19.2.

a zapřaženým volem, psem žijícím s námi, mezi tvory, kteří nás krmí mlékem a odívají vlnou, žádná není? Jak to, že to zcela neodporuje rozumu?<sup>66</sup>

Stoikové uvádějí, že *oikeiōsis* je základem spravedlnosti, za základ vši *oikeiōsis* však Porfyrios považuje u stoiků vnímavost. Viděli jsme totiž, jak velká míra podobnosti je mezi zvířaty a lidmi, a že zvířata, stejně jako lidé, si osvojují svůj (stoický) *logos*; tímto krokem Porfyrios dokazuje, že ve stoické argumentaci leží základ pro *oikeiōsis* mezi lidmi a zvířaty, která je odvozena z jiné vlastnosti než rozumu, jelikož ten se ukazuje jako nedostačující kritérium: „přirozeností zvířat je vnímat, trápit se, bát se, být zraňována, a tudíž jim může být škozeno.“<sup>67</sup>

Schopnost zvířat cítit a trpět se tedy vynořuje jako důvod pro spravedlivé jednání vůči zvířatům; k rostlinám ale nelze přistupovat stejně. Ty na rozdíl od zvířat totiž nejsou vnímavé, nejsou tedy spřízněny s člověkem. Člověk by však neměl škodit ani jim. Ze své podstaty ale nemůže jinak než naplňovat svoje základní potřeby, má-li přežít. Proto je spravedlivé a nijak neškodné i to, že člověk bez použití násilí sbírá spadlé či odumřelé části rostlin, či výměnou za péči připraví ovci o vlnu či mléko. Pokud se však může vyhnout i takovému jednání, je o to blíže bohu, který je neškodný a žádné potřeby nemá.<sup>68</sup>

## 2.5. Problém Porfyriovy pozice

Ve stručné podobě jsme si představili argumenty stoiků a epikurejců proti vegetariánství a Porfyriovy odpovědi na ně. Značně obtížnější je z této reakce vyvodit konkrétní Porfyriovo stanovisko, nacházíme zde totiž určité rozpory; o to větší, když zasadíme *De abstinentia* do kontextu dalších Porfyriových pojednání.

Vraťme se nejprve k analýze rozumovosti a spravedlnosti. Stoikové i epikurejci upírali zvířatům rozum, z čehož byly vyvozeny následující důsledky:

- a) Mezi člověkem a zvířetem není *oikeiōsis*, což znamená, že zde není žádný základ pro spravedlnost vůči zvířatům;
- b) Zvířata nejsou rozumová, a jako taková se nemohou participovat na společenské smlouvě, ergo největší bezpečnosti lidského společenství bude zajištěno tehdy, nebudou-li na zvířata brány etické ohledy.

---

<sup>66</sup> *De abst.*, 3.19.3.

<sup>67</sup> *De abst.*, 3.19.2.

<sup>68</sup> *De abst.*, 3.26.11.-3.26.13.

Porfyrios se nejprve rozhodne prokázat *oikeiōsis* mezi lidmi a zvířaty, aby se stoicky chápaná spravedlnost vztahovala i na zvířata. Zároveň jsme ale viděli, že spravedlnost chápe naprosto odlišně. Jak tedy interpretovat dvojakost tohoto stanoviska? Na první pohled by se mohlo zdát, že Porfyrios je toho mínění, že zvířata jsou rozumná, přičemž na tomto základě by měla být spravedlnost rozšířena tak, aby zahrnovala i je. Budeme-li však myslet na to, že Porfyriův přístup ke spravedlnosti souvisí se stavem duše, bude nám jeho tvrzení o něco jasnější. Sám uvádí, že pokud prokáže rozumovost zvířat (a tedy jejich spřízněnost s člověkem), bude moci pohnout se spravedlností, a to v souladu s pojetím spravedlnosti stoiků.<sup>69</sup> Využívá tedy stoické argumentace tím způsobem, že jí dává svůj vlastní, tedy ne-stoický obsah. Jednou ze snah třetí knihy se tak stává donutit stoiky uznat, že jejich vlastní pojetí spravedlnosti vede k vegetariánství, protože prokazuje zvířecí rozumovost.<sup>70</sup> Zde však problém nekončí.

Standardní či „konsensuální interpretace“<sup>71</sup> Porfyriových argumentů ho do jisté míry vyobrazuje jako zastávce zvířat na tom základě, že tvrdí, že zvířata jsou rozumná, a proto se na ně vztahuje spravedlnost.<sup>72</sup> Neméně obtížné než určení Porfyriovy pozice ohledně spravedlnosti, je ale současně určit, jak se k otázce rozumu sám staví, navzdory tomu, že určitou formu rozumu u zvířat dokazuje. Předložené důkazy o rozumovosti zvířat totiž dokazují jejich rozumovost v souladu se stoickou argumentací, nicméně tato podobnost je demonstrována na duševních kvalitách afektivního rázu, tj. vnímavosti, paměti a vášní, za které je dle Porfyria odpovědná nerozumová složka duše.<sup>73</sup> Ve světle této interpretace lze dojít k závěru, že Porfyrios sám nevěří v rozumovost zvířat, nýbrž, že argumenty jím předložené jsou pouze „dialektickým útokem“ na stoickou pozici.<sup>74</sup>

Jeho odpovědi na námítky protivníků mají pozoruhodné důsledky. Nařízení neškodit žádnému oduševnělému tvorů totiž naznačuje morální závazek k respektování nároků na spravedlnost všech vnímavých tvorů, a to nezávisle na smlouvách a dohodách, jinak bychom

---

<sup>69</sup> *De abst.*, 3.1.4.

<sup>70</sup> EDWARDS, G. Fay. „Irrational Animals in Porphyry’s Logical Works: A Problem for the Consensus Interpretation of „On Abstinence“. *Phronesis*, sv. 59, č. 1, 2014, s. 41.

<sup>71</sup> EDWARDS, „Irrational Animals in Porphyry’s Logical Works“, s.23.

<sup>72</sup> Tamtéž. Konkrétní příklady včetně Dombrowskiho a Sorabjiho jsou uvedeny v poznámce pod čarou č.1 článku „Irrational Animals“.

<sup>73</sup> EDWARDS, *The Purpose of Porphyry's Rational Animals: A Dialectical Attack on Stoics in On Abstinence From Animal Foods*, s. 287-288.

<sup>74</sup> Tamtéž, s. 263.

spravedlnost upírali nejenom zvířatům, ale i velkému počtu lidí, nehledě na to, že se toto nařízení podle Porfyria týká pouze malé části populace, filosofů. V další části uvidíme, že návrh rozšíření sféry etického jednání na základě vnímavosti tak, aby zahrnovala zvířata, se stejně jako argument z reciprocity smlouvy v obměněné formě vrací o staletí později.

Pokud tedy správně rozumím problému interpretace Porfyriovy pozice, tak zde máme dvě roviny spravedlnosti – občanskou a filosofickou, které souvisejí s konzumací masa rozdílně. Vzhledem k tomu, že Porfyriova argumentace se týká primárně filosofů, tak předkládá důvody pro zdržení se masité stravy určené pouze filosofům, kteří usilují o očistu.

Dále zde máme rovinu společenskou či občanskou, na níž může být takové jednání ospravedlnitelné. Vzhledem k tomu, že úplná spravedlnost zároveň znamená absolutní neškodnost vůči všem oduševnělým tvorům, je tak i jedení zvířat či jejich zabíjení nejspíše rozdílně ospravedlnitelné, a to na základě konkrétní situace a okolností. Zatímco pro filosofa, kterému by požívání masa bránilo v kontemplaci a posilovalo vášnivou složku jeho duše, například u vojáka by pravděpodobně bylo určující to, zdali zvíře zabil proto, že ho ohrožovalo na životě, jestli bylo skutečně zabito pouze proto, aby bylo snědeno, anebo se naopak voják dopouštěl zbytečně krutého jednání.

Z analýzy stoického stanoviska pak spíše vychází, že základem pro spravedlivé jednání vůči zvířatům není u Porfyria racionalita, nýbrž vnímavost zvířat, zejména jejich schopnost trpět.

### 3. Peter Singer

Pro tuto práci bude stěžejním Singerovým dílem *Osvobození zvířat*, které se pohybuje na pomezí populárně naučné a odborné literatury. Jedná se o poměrně snadno přístupné dílo, s čímž se pojí i určitá úskalí jako například místy velmi obecná argumentace či co se týče českého vydání, úplná absence poznámkového aparátu. Z tohoto důvodu budu pracovat i s nejnovějším anglickým vydáním, kde lze nalézt odkazy na příslušnou literaturu. V současnosti vychází předělaná a aktualizovaná verze této publikace s názvem *Animal Liberation Now*. Některé argumenty, které zde představuji, tak proto nemusí již nadále odpovídat Singerovu stanovisku nyní.

#### 3.1. Preferenční utilitarismus a rovnost zájmů

Singer přistupuje k otázce masité stravy, a tedy i násilí páchaného na zvířatech, (převážně) pohledem preferenčního utilitarismu. Zatímco základním východiskem klasického utilitarismu je „minimalizace bolesti a maximalizace slasti“, <sup>75</sup> utilitarismus preferenční diktuje, že při etickém rozhodování je třeba k problému přistupovat z univerzálního pohledu, a tedy brát v potaz preference všech, již se dané rozhodnutí dotkne, aniž by byla jedna strana (například já) upřednostňována zkrátka proto, že jsou rozhodujícímu bližší preference jedné skupiny. Důsledkem zvážení všech možností by tak měla být ta akce, která „nejspíše maximalizuje preference všech zúčastněných“, <sup>76</sup> přičemž by měly být brány v potaz pouze ty preference, o nichž lze říct, že by je zúčastnění chovali i za jasné mysli a v případě, že by byli plně informovaní. <sup>77</sup>

Z této pozice následně derivuje základní princip rovnosti ve smyslu „rovného zvážení zájmů“. <sup>78</sup> Základní, protože poskytuje základní rámec pro další vyhodnocování situace, čímž se princip užitku, respektive preference stává jediným zdrojem mravnosti, jež není a nemůže být ovlivňován žádným dalším principem. <sup>79</sup> Také není v souladu s tím, aby na základě

---

<sup>75</sup> SINGER, Peter. „Utilitarianism and Vegetarianism.“ *Philosophy & Public Affairs*, sv. 9, č. 4, [Wiley], 1980, s. 328.

<sup>76</sup> SINGER, Peter. *Practical Ethics*. 3. vydání. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. s. 12-13.

<sup>77</sup> Tamtéž, s. 14.

<sup>78</sup> Tamtéž, s. 20.

<sup>79</sup> SINGER, Peter, „Utilitarianism and Vegetarianism“, s. 329.

faktických rozdílů mezi vlastnostmi byla zájmům různých skupin přisuzována odlišná míra pozornosti.<sup>80</sup> Přesto však nenařizuje rovné zacházení:

„Základní princip rovnosti nevyžaduje stejný, nebo dokonce identický, přístup, vyžaduje stejné chápání. Stejné chápání různých bytostí může vést k různým přístupům a různým právům.“<sup>81</sup>

Zkrátka se jedná o princip, který má zajišťovat rovnost mezi bytostmi majícími zájmy v celém spektru jejich variací:

„Ať chceme nebo ne, musíme připustit, že se lidé liší různými proporcemi postavy, morálními vlastnostmi a intelektuálními schopnostmi, odlišnou schopností soucitu k druhým a vnímání jejich potřeb, rozličnou schopností účinně komunikovat s ostatními a různou mírou schopnosti pociťovat bolest a slast. Stručně řečeno, kdyby požadavek rovnosti mezi lidmi spočíval na jejich skutečné míře stejnosti, museli bychom od něj ustoupit.“<sup>82</sup>

Tento základní požadavek jsme si představili, ukažme si tedy, jak jej lze uplatnit, či spíše rozšířit tak, aby zahrnoval i zvířata. Toho se Singer snaží dosáhnout odvolávajíc se na otce moderního utilitarismu, Jeremy Benthama, který stanovuje schopnost trpět nebo radovat se jako základní předpoklad zájmu bytosti.<sup>83</sup> Hranicí zájmů se tedy stává hranice vnímání, přičemž váha zájmu každého jednotlivce je totožná. Za předpokladu, že bazálním zájmem všech vnímajících bytostí je netrpět, tak neexistuje žádné morální ospravedlnění pro ignorování tohoto utrpení. Tímto krokem je zvířatům přiřknut morální status a mezi jejich zájmy a zájmy lidí vloženo rovnítko.<sup>84</sup> Z toho nutně vychází, že je nemorální upozadřovat zájmy zvířat výhradně na základě skutečnosti, že se nejedná o příslušníky lidského rodu.<sup>85</sup>

---

<sup>80</sup> SINGER. *Osvobození zvířat*. s. 20.

<sup>81</sup> Tamtéž, s. 18.

<sup>82</sup> Tamtéž, s. 19.

<sup>83</sup> BENTHAM, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford: Clarendon Press, 1907, s. 310-311, poznámka č. 1.

<sup>84</sup> SINGER. *Osvobození zvířat*. s. 21-24.

<sup>85</sup> SINGER. „Utilitarianism and Vegetarianism.“ s. 329.

### 3.2. *Speciesism* neboli druhová nadřazenost

Ústředním pojmem Singerovy obrany zvířat je druhová nadřazenost (*speciesism*), jíž klade na stejnou rovinu jako rasismus či sexismus. Jedná se totiž o způsob nadvlády, zneužívání, vykořisťování či útisku ostatních živočichů na základě jejich druhové příslušnosti. To, že tento přístup k živým bytostem je ve společnosti naprosto dominující a převážně nevědomý, je základním stavebním kamenem Singerovy kritiky; ukazuje totiž, že většina společnosti aktivně přispívá ke zvířecímu utrpení tím, že jej podporuje<sup>86</sup> nebo mlčky toleruje. Nicméně lidé nejsou zpravidla bezcitní ani lhostejní k utrpení ostatních. Jak je tedy možné, že se druhově nadřazeného jednání dopouští většina západní společnosti? Odpověď na tuto otázku nachází Singer v rozšířené představě o absenci zvířecí schopnosti trpět.<sup>87</sup>

#### 3.2.1. Kořeny druhové nadřazenosti

Kořeny druhové nadřazenosti ve vztahu k západní společnosti jsou podle Singera dva – judaismus a řecký starověk. K jejich sloučení došlo v křesťanství, pročež se tento přístup v Evropě a uchytil a přetrvával všude, kam křesťanství sahalo, až do doby, než začala být v době osvícenství dosavadní tradice zpochybňována,<sup>88</sup> přičemž ani tato zpochybnění nepřinesla na praktické rovině téměř žádné změny.<sup>89</sup>

Jak tedy souvisí Bible, či přesněji, Starý zákon s druhovou nadřazeností? Odpověď na tuto otázku nalezneme podle Singera v První knize Mojžíšově neboli *Genesis*.<sup>90</sup> Pasáže, se kterými Singer pracuje, jsou *Genesis* 1,24-28 a popisují stvoření člověka jakožto výjimečné bytosti společně se získáním jeho vládcovských privilegií nad dalšími stvořeními. V *Genesis* 1,29-30<sup>91</sup> je nastíněn zlatý věk lidstva, v němž vládlo vegetariánství.<sup>92</sup> Pro názornost uvedu pasáže *Genesis* 1,27-30:

---

<sup>86</sup> SINGER. *Osvobození zvířat*. s. 22-25.

<sup>87</sup> SINGER. *Osvobození zvířat*. s. 25.

<sup>88</sup> Tamtéž, s. 202.

<sup>89</sup> Tamtéž, s. 226.

<sup>90</sup> Tamtéž, s. 202-204.

<sup>91</sup> Zde je namístě zmínit, že Singer *Genesis* 1,30 nezmiňuje, nicméně si myslím, že pro tuto práci je vhodné zahrnout i tuto část textu.

<sup>92</sup> SINGER, *Osvobození zvířat*, s. 202-203.

„Bůh stvořil člověka ke svému obrazu, stvořil ho k obrazu Božímu, stvořil je muže a ženu.<sup>93</sup> Bůh je požehnal a řekl jim: Plodte a množte se a naplňte zemi, podmaňte si ji a panujte nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem a nad vším živým, co se na zemi hýbe.<sup>94</sup> A Bůh řekl: Hle, dal jsem vám každou rostlinu mající semena na povrchu celé země a každý strom, na němž je ovoce mající semena. To budete mít za pokrm.<sup>95</sup> Veškeré zemské zvěři, všemu nebeskému ptactvu a všemu pohybujícímu se na zemi, v čem je živá duše, jsem dal za pokrm každou zelenou rostlinu. A stalo se tak.“<sup>96</sup>

Tato idyličnost však nepřetrvává, jelikož se lidský přístup k zvířatům záhy změní. K této změně dochází v souvislosti s prvotním hříchem a následnou potopu, za jejíž odvrácení složí Noe Bohu oběť, načež je definitivně stvrzena vláda člověka nad všemi ostatními stvořeními.<sup>97</sup> Singer si nicméně zachovává určitou míru kritičnosti a připouští, že některé pasáže mohou vést k interpretaci „nadvlády“ člověk nad zvířaty spíše v tom smyslu, že člověk je za stvoření před Bohem zodpovědný, jelikož bylo člověku svěřeno do péče, pročež se stává lidským úkolem pečovat o blaho stvoření. Přesto je ale podle Singera výmluvnější skutečnost, že je tradičně přijímána interpretace, že „lidský druh je vrcholen stvoření a je mu Bohem povoleno zabíjet a jíst jiné živočichy“,<sup>98</sup> aniž by byla nějak zásadně zpochybňována.<sup>99</sup>

Řecký přístup nebyl jednotný. Víme, že například pythagorejci maso odmítali z důvodu nauky o transmigraci duší<sup>100</sup> a nebyli v této praktice sami. Vegetariánství bylo i tehdy spíše okrajovou záležitostí, která se netýkala výraznější části populace. Ve 4. století před Kristem se můžeme setkat s Aristotelem, postavou, která bude určující pro další duchovní vývoj Evropy, zejména středověkého křesťanství. Právě u tohoto filosofa nachází

---

<sup>93</sup> Gn 1,27. Citace pochází z Českého studijního překladu Bible, který budu v této práci používat.

<sup>94</sup> Gn, 1,28.

<sup>95</sup> Gn 1,29.

<sup>96</sup> Gn 1,30.

<sup>97</sup> Gn, 9,1-3.

<sup>98</sup> SINGER, *Osvobození zvířat*, s. 204.

<sup>99</sup> Tamtéž, s. 204. K některým rozporujícím pasážím v Bibli se pak Singer staví tak, že se nejedná o příkázání, nýbrž o „utopické vize“.

<sup>100</sup> SINGER, *Osvobození zvířat*, s. 204.



Singer další zásadní představu pro formaci druhově nadřazeného postavení, které rozkvetlo v období scholastiky. Týká se teleologické povahy přírody:

„Musíme mít za to, že rostliny jsou určeny pro zvířata a ostatní živočichové pro lidi, krotcí jednak k jiné potřebě, jednak k výživě, z divokých pak, i když ne všichni, tak alespoň většina jich pro výživu a pro jiný užitek, aby se z nich hotovily šaty a jiné nástroje. Jestliže tedy příroda nečiní nic ani nedokonalého, ani bezúčelně, nutně to všechno učinila pro lidi.“<sup>101</sup>

U Aristotela je člověk zároveň zvířetem. Svě nadřazené postavení získává na základě toho, že se jedná o živočicha rozumového.<sup>102</sup> Obdobu tohoto postavení jsme viděli v předchozí kapitole u stoiků, kteří tvrdili, že zvířatům chybí *logos*, protože v jejich filosofii pozbývala morálního postavení a zároveň v stoické kosmologii byla jejich existence chápána jako existence pro potřeby člověka. Inkorporací aristotelské hierarchie do křesťanského učení pak Tomáš Akvinský zvířecí podřízenost pouze stvrdil:<sup>103</sup>

„Když slyšíme: ‚Nezabiješ!‘, neběreme tento výrok o rostlinách, protože nemají smyslu, ani o nerozumových živočiších, protože žádným způsobem se k nám nedruží.“<sup>104</sup>

K otázce zabíjení zvířat se tedy Akvinský staví tak, že se na ně křesťanské přikázání „nezabiješ“ nevztahuje:<sup>105</sup>

„Nikdo nehřeší tím, že užívá nějaké věci k tomu, k čemu jest. V řadě věcí však nedokonalejší jsou pro dokonalejší, jako také přirozenost na cestě rození postupuje od nedokonalých k dokonalým. A odtud je, že jako v zrození člověka nejdříve je živé,

---

<sup>101</sup> *Pol.* 1256b, 20.

<sup>102</sup> SINGER, *Osvobození zvířat*, s. 204-205.

<sup>103</sup> Tamtéž, s. 209.

<sup>104</sup> *ST*, LXIV, 1. Opět se zde objevuje motiv rozumovosti a družnosti či jakési blízkosti, se kterým jsme se setkali již v předchozí kapitole. Zde je na místě podotknout, že tuto pasáž cituje až Andrew Linzey (LINZEY, Andrew. *Teologie zvířat*. Přeložili Jan M. HELLER a Jan ZÁMEČNÍK. Praha: Triton, 2018. s. 32.), nikoli Peter Singer. Vzhledem k pořadí autorů mi však připadá vhodné ji zařadit již sem, jelikož těsně předchází následující pasáží, s níž souvisí.

<sup>105</sup> SINGER, *Osvobození zvířat*, s. 209.

pak živočich, posléze pak člověk, tak také ta, která pouze žije, jako rostliny, jsou obvykle pro živočichy a živočichové jsou pro člověka. A proto, užívá-li člověk rostlin k užítku zvířat a zvířat k užítku lidí, není to nedovolené, jak je také patrné z Filosofova, v I. Polit. Mezi jinými užíváními však se zdá být nejvíce nutné, aby živočichové užívali rostlin za potravu a lidé zvířat, což se nemůže dáti bez usmrcení jich. A proto je dovoleno i rostliny usmrtit k užívání živočichů i živočichy k užívání lidem, podle samého zařízení Božího. Praví se totiž Gen. 1: ‚Hle, dal jsem vám všechny rostliny a všechny stromy, aby byly za pokrm vám i všem živočichům země‘ A Gen. 9 se praví: ‚Vše, co se hýbe a žije, bude vám za pokrm.‘<sup>106</sup>

Společně s představou o nesmrtelnosti lidské (a výhradně lidské) duše, jak ji formovalo křesťanství, se tak kvůli těmto představám dostala zvířata do naprosto podřadného postavení vůči člověku. ‚Křesťanství rozšířilo myšlenku že každý lidský život – a jedině on – je posvátný‘.<sup>107</sup> Jedinou uznávanou námitkou vůči páchání krutosti na zvířatech se stal pouze předpoklad, že by násilí páchané na zvířatech mohlo vést k páchání násilí na lidech, nikoli proto, že by se jednalo o zavrženíhodné jednání.<sup>108</sup>

Vyústění křesťanské tradice a definitivní formaci představy o absenci zvířecí schopnosti trpět nachází Singer v Descartově *Rozpravě o metodě*, v níž je zvířatům přisouzena mechanická podstata.<sup>109</sup> V Descartově dualistickém pojetí světa tak zvířata zaujímají pozici pouhého objektu oproti já, tedy myslícímu subjektu, jež disponuje rozumem.<sup>110</sup> Descartovo ponížení zvířat na pouhé objekty zvířatům odepřelo jakýkoli nárok na ohledy či duši.<sup>111</sup> V neposlední řadě připravil Descartes půdu pro kontroverzní složku novověké vědy – drastické experimenty na zvířatech.<sup>112</sup>

---

<sup>106</sup> ST, LXIV, 1.

<sup>107</sup> SINGER, *Osvobození zvířat*, s. 207.

<sup>108</sup> Tamtéž, s. 208.

<sup>109</sup> Tamtéž, s. 25. Pokud chováme v paměti předpoklad, že základním zájmem vnímajících bytostí je netrpět, tak vidíme, jak tento výrok automaticky zavrhuje zvířecí zájmy.

<sup>111</sup> DESCARTES, René. *Rozprava o metodě*. Přeložila Věra SZATHMÁRYOVÁ-VLČKOVÁ. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1992. s. 39-42.

<sup>111</sup> SINGER, *Practical Ethics*, s. 75-76.

<sup>112</sup> SINGER. *Osvobození zvířat*. s. 215-216.

### 3.2.2. Druhá nadřazenost v současnosti

Dnes už se vědecký přístup k zvířatům zásadně proměnil. V kontextu evoluční teorie tak připouštíme například, že: „nervové systémy zvířat se vyvíjely stejně jako náš a společné dějiny vývoje člověka a ostatních živočichů, především savců, se ve skutečnosti neodchýlily, dokud nebyly hlavní rysy jejich nervových systémů na světě.“<sup>113</sup>

Darwinova evoluční teorie je přijímána téměř jednohlasně a poskytuje pádné důkazy pro to, že lidé jsou zvířecím druhem, čímž je zbavuje jejich privilegovaného postavení, jež jim bylo přisuzováno křesťanstvím. Vidíme dokonce, že Darwin připisuje zvířatům tytéž mentální schopnosti, kterými disponují lidé.<sup>114</sup>

„Viděli jsme, že smysly a intuici, rozdílné emoce a schopnosti jako lásku, paměť, pozornost a zvědavost, imitaci rozum atd., kterými člověk oplývá, lze najít v počátečním, někdy dokonce dobře vyvinutém stadiu, u nižších živočichů.“<sup>115</sup>

Je tedy více než zřejmé, že pokud je schopnost trpět vlastní člověku, musí jí mít i zvířata. Vzhledem k tomu, jak rozsáhlý vliv měla křesťanská tradice na vývoj západní morálky, se však v praxi nezměnilo téměř nic. Ať už mezi vědci, kteří provádějí nesčetné kruté a často naprosto banální pokusy na zvířatech,<sup>116</sup> tak mezi běžnou populací. Od prvního vydání Singerova *Osvobození zvířat* uběhlo již téměř padesát let a svědectví, která předkládá, jsou bohužel i dnes stále aktuální. Ačkoli snahy ochránců zvířat přinesly alespoň dílčí úspěchy, problém přetrvává. Navzdory tomu, že zvířata mají alespoň nějakou právní ochranu a problematika ochrany zvířat se nadále tematizuje, je s nimi často zacházeno jako s věcmi, a to z toho důvodu, že lidské zájmy mají téměř vždy přednost, ačkoli zájmy lidí

---

<sup>113</sup> Tamtéž, s. 27.

<sup>114</sup> Tamtéž, s. 220-221.

<sup>115</sup> DARWIN, Charles. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981. s. 105. Přeloženou pasáž jsem převzal, viz SINGER, *Osvobození zvířat*, s. 221.

<sup>116</sup> Výzkumům a experimentům na zvířatech věnuje Singer celou kapitolu, viz: SINGER, *Osvobození zvířat*, s. 39-105.

jsou převážně zájmy sekundární povahy (např. chuť na maso, ačkoli se bez něj člověk většinou obejde), zatímco zvířecí zájmy na přežití jsou pro zvířata zájmy primárními.<sup>117</sup>

Kromě toho, že konzumace či zdržení se konzumace masa jsou způsobem vyjadřování vlastní kulturní či genderové identity, je prevalence stravy obsahující masitou složku vyšší u lidí, kteří souhlasí s nerovnostním společenským uspořádáním.<sup>118</sup> Zajímavý je způsob, jakým se lidé s touto konfliktní situací vypořádávají. Pokud nezmění své chování například přechodem k vegetariánské či veganské stravě, odstraní paradox tím, že poprou své představy o zvířecí schopnosti trpět, přítomnosti myslí, a obecně o morálním statusu zvířat. Důsledkem toho je časté ztotožnění zvířete s jídlem.<sup>119</sup>

### **3.3. Morální status zvířat**

Článek, na který odkazuji v předchozí podkapitole, považuji za přínosný právě proto, že se dopracovává k podobným, ne-li téměř stejným závěrům jako Singer – totiž, že zvířatům je upírán morální status tím, že jsou zpochybňovány jejich kognitivní schopnosti jako řeč, mysl, vědomí sebe sama či autonomie, ačkoli neposkytuje bližší definici těchto pojmů.<sup>120</sup> Zkrátka, zdá se, že Singerovi připadá, že lidé zpravidla považují zvířata za nemyslicí automaty či ryze instinktivně chovající se živočichy. Cílem této podkapitoly bude rozvinutí problému morálního statusu zvířat a představení argumentace, která absenci tohoto statusu nebo jeho nižší váhu podporuje.

#### **3.3.1. Mezní případy**

Argumentace obhájců postoje, že zvířata nemají žádný nárok na etické zacházení většinou stojí na předpokladu, že lidé mají na základě určitých charakteristik větší právo na život než zvířata. V kapitole o druhové nadřazenosti jsme viděli, že v Descartovi vykrytalizovaná křesťanská tradice dovedla tento předpoklad do krajních mezí tím, že

---

<sup>117</sup> SINGER, *Practical Ethics*, s. 54. Sám zde nicméně podotýká, že existují situace, při kterých by se dalo zabít zvířete pro maso obhájit i z utilitaristického hlediska, jedná se však o situace na hony vzdálené každodenní realitě konzumentů chovné zvěře.

<sup>119</sup> LOUGHNAN, Steve, BROCK Bastian a HASLAM Nick, „The Psychology of Eating Animals“, 2014, s. 105.

<sup>119</sup> Tamtéž, s. 106-107.

<sup>120</sup> SINGER, *Practical Ethics*, s. 64-65.

zvířata ponížila na úroveň strojů, čímž jim byla upřena jakákoliv forma duševních schopností, a že druhově nadřazený postoj přetrvává i v sekularizované společnosti.

Předtím, než se podíváme blíže na tento problém, je vhodné představit takzvaný „argument z mezních případů“, který pracuje se situacemi, v nichž nelze zřetelně načrtnout dělící linii mezi člověkem a zvířetem na základě běžně přijímaných charakteristik. Singer podotýká, že existují určité případy, kdy tato hranice nemůže být vedena na základě mentálních kapacit. Problém nastává především tehdy, když pomyslíme na to, že existují lidé, jejichž mentální kapacity jsou buďto ještě nerozvinuty, kupříkladu novorozenci či kojenci, jakož i lidé těžce mentálně zaostalí či senilní, kterým se v ohledu některých duševních kapacit zvířata mohou rovnat, ne-li je předčit. Problém pro Singera spočívá v tom, že na utrpení, které je páčáno na zvířatech je nahlíženo shovívavěji než na to, kterého se lze dopustit na člověku. Lidé se tak těší pouze pro svou druhovou příslušnost určitým privilegiím oproti zvířatům, která se těmto výhodám, například právní ochraně, mohou těšit jen v omezené míře, ačkoli by podle této argumentace patřily obě skupiny do stejné kategorie.<sup>121</sup>

Zde je potřeba zmínit, že cílem Singerovy argumentace není snížení morálního statusu lidí, ale povýšení morálního statusu všech vnímavých bytostí včetně zvířat na takovou úroveň, která jim poskytne alespoň základní práva.<sup>122</sup> Problém tedy tkví v tom, že morální status zvířat je buďto naprosto eliminován nebo alespoň ponížěn natolik, aby zájmy lidí měly přednost, a to na základě kognitivních schopností nebo druhové příslušnosti jedince. Právě argument z mezních případů slouží Singerovi k tomu, aby poukázal na morální neobhajtelnost těchto stanovisek a představy zvláštní hodnoty lidského života.<sup>123</sup>

Vezměme si za příklad člověka, který je natolik mentálně zaostalý, že nemůžeme mluvit o jakékoli formě sebe-uvědomení a kterého v rozvinutí duševních schopností předčí kupříkladu šimpanz. Druhově nadřazený pohled diktuje, že na základě druhové příslušnosti patří takový člověk přesto mezi „nás“, a proto má morální status, tedy zvláštní právo na život, který je třeba chránit a udržovat za každou cenu. Jenže taková argumentace potřebuje mít pevný základ pro to, co, nebo kdo jsme vlastně „my“ a proč máme nárok na etické zacházení, potažmo na život, zatímco zákonně ustavovaný způsob ke zvířatům se zásadně

---

<sup>121</sup> SINGER, *Osvobození zvířat*, s. 31.

<sup>122</sup> SINGER, *Practical Ethics*, s. 67.

<sup>123</sup> SINGER, Peter. „Speciesism and Moral Status“. *Metaphilosophy*, sv. 40, č. 3-4, Special Issue: Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy, [Wiley], 2009, s. 571.

liší. Pokud z tohoto okruhu nechceme vyřadit i mezní případy, mohli bychom tedy tvrdit, že máme navrch, protože jsme příslušníci rodu *homo sapiens*, nicméně zde není žádný důkaz pro to, že druhová příslušnost sama o sobě nese nějakou přidanou hodnotu nebo důstojnost,<sup>124</sup> neboť druhová příslušnost je vypovídající koneckonců pouze o tom, že my sami jsme zvířata.

Můžeme se také setkat s argumentem, že všichni lidé jsou nadřazeni zvířatům z toho důvodu, že lidské kognitivní schopnosti jsou na vyšší úrovni než ty zvířecí. Za takového předpokladu jsou pak zvířata vyřazena ze sféry etického jednání, protože nedosahují takové úrovně kognitivních schopností, která by z nich činila autonomní bytosti, jak je chápe kantovská etika nebo že nejsou schopna recipročně jednat dle konceptu společenské smlouvy.<sup>125</sup>

V obou případech opět nastává problém, pomyslíme-li na ty, jejichž úroveň kognitivních schopností neodpovídají lidskému „standardu“. Pokud by byla dovedena do důsledku Kantova argumentace, nevztahoval by se důvod pro lidskou nadřazenost na ty, kteří si nemohou uvědomit sebe sama. Totéž by platilo v případě teoretiků společenské smlouvy. Společenská smlouva předpokládá určitou úroveň mentální vyspělosti, která by umožnila jednotlivcům, aby se ní participovali, a tedy získali morální status. Zde opět vidíme, že pokud by morální status byl podmíněn takovým rozsahem kognitivních schopností, nemohl by zahrnovat všechny lidi, a zároveň nezahrnovat alespoň některá zvířata.<sup>126</sup> V kontextu této práce rozhodně stojí za pozornost, že odpůrci vegetariánské stravy z řad epikurejců, jak je představoval Porfyrios, vznášeli námitku ze společenské smlouvy na téměř totožném základě.

### 3.3.2. Zabíjení

Zatímco nárok na zvážení zájmů je poměrně přímo podmíněn schopností trpět, odpověď na otázku, proč by zvířata neměla být zabíjena, je o dost méně jednoznačná. Z preferenčně utilitaristické pozice lze zabíjení, při němž bytost trpěla, snadno odmítnout jako neetické. Co se však bezbolestného zabíjení týče, je celá záležitost o poznání méně přímočará. Abychom pochopili Singerův přístup k problému zabíjení zvířat, musíme mít nejdříve jasno v tom, jak přistupuje k zabíjení jako takovému.

---

<sup>124</sup> Tamtéž, s. 573.

<sup>125</sup> Tamtéž, s. 573-574.

<sup>126</sup> Tamtéž, s. 574.

### 3.3.2.1. *Zabití osoby*

Již jsme viděli, že Singer nepřikládá žádnou zvláštní váhu zabití člověka proto, že by byl zástupcem rodu *homo sapiens*. Jak si tedy obhájit „posvátnost“<sup>127</sup> lidského života, aniž bychom se dopouštěli téže formy diskriminace jako rasisti nebo sexisti?<sup>128</sup> Bez druhové nadřazenosti to dle Singera nelze. Mezní případy jsou příkladem mezí takové pozice. V tomto kontextu se vynořuje nový, vhodnější pojem, jehož užití se neomezuje pouze na lidské bytosti a zároveň v sobě zahrnuje ty charakteristiky, které (většina) lidí má: *osoba* jakožto sebe-vědomá a rozumová bytost. Singer dodává, že sebe-vědomí a rozumovost jsou právě ty atributy, které jsou běžně přisuzovány člověku, navzdory tomu, že definice příslušníka rodu *homo sapiens* je v sobě nezahrnuje.<sup>129</sup> Singerova definice osoby je definicí slovníkovou a ačkoli Singer samotnou otázku rozumu nijak dále nerozebírá, je ze způsobu, jakým přistupuje k určování toho, zdali jsou zvířata osobami, nasnadě předpokládat, že se jedná o schopnost konceptuálního myšlení.<sup>130</sup>

Osoba je zároveň zásadně orientovaná do budoucnosti, protože je zpravidla jedním z jejích hlavních zájmů v životě pokračovat. Její zabití je tedy špatné i z toho důvodu, že znemožní plnění těchto preferencí. Ze stejné pozice je k tomu horší zabít osobu než jakoukoliv jinou bytost právě pro silnou orientaci osoby na budoucnost. Kromě preferencí je ale pro Singera důležitá i otázka vlivu takového aktu na sociální vazby zabitého či na důsledky, například strach, který takový akt vyvolá v ostatních.<sup>131</sup>

Současně s tím je pro Singera důležité vyrovnat se s běžnými koncepcemi zvláštního postavení člověka a jejich přenesení na osobu tam, kde utilitaristická pozice přímo neplatí. Spousta lidí se totiž domnívá, že má právo na svůj život, které nemohou převažovat žádné preference ani slasti ostatních. Singer proto zkoumá i přístup k lidskému právu na život a jeho přenesení z člověka na osobu, přičemž jeho podmínkou musí být buďto dřívější či stále trvající vědomost vlastní kontinuální existence.<sup>132</sup> Tuto úvahu uzavírá přemítáním o principu respektování autonomie druhých, přičemž oba tyto „dodatky“ jsou důležité z toho

---

<sup>127</sup> Singer používá „posvátnost života“ nikoli v náboženském smyslu, nýbrž v tom kontextu, že lidský život má zvláštní hodnotu oproti životům ostatních tvorů.

<sup>128</sup> SINGER, *Practical Ethics*, s. 75.

<sup>129</sup> Tamtéž, s. 74-75.

<sup>130</sup> Tamtéž, s. 96-97.

<sup>133</sup> Tamtéž, s. 76-80. Aplikované pojetí práva na život přebírá Singer od Michaela Tooleyho: viz TOOLEY, Michael. „Abortion and Infanticide“. *Philosophy & Public Affairs*, sv. 2, č. 1, 1972, s. 44.

<sup>132</sup> SINGER, *Practical Ethics*, s. 83.

důvodu, že ačkoli nejsou přímo utilitaristické, jedná se o takové principy, které by pravděpodobně zastávali utilitaristé intuitivně, tedy mimo kalkul.<sup>133</sup>

### 3.3.2.2. *Zabití nelidské osoby*

Při zodpovídání otázky, zdali mohou být zvířata také osobami, tedy zdali jsou „některá ne-lidská zvířata rozumovými, sebe-vědomými bytostmi, které rozlišují sebe samé jako bytosti odlišné od ostatních, s vlastní minulostí a budoucností“,<sup>134</sup> postupuje Singer podobně, jako postupoval Porfyrios při dokazování zvířecího *logu*. Opíraje se o studie zvířecích projevů říká, že zvířata jednak jsou schopna naučit se komplexní symbolické komunikační formě, jakou je například znakový jazyk a že jsou schopna mezi sebou komunikovat, ačkoli zde je sporné, zdali se jiné než lidské formy komunikace dají skutečně za jazyk považovat. Projevy některých zvířat jsou navíc natolik komplexní, že by nebyly uskutečnitelné, jednalo-li by se o pouhé chování. Můžeme tedy usuzovat, že zvířata dokážou konceptuálně přemýšlet a jednat, přičemž znalost či neznalost jazyka není v těchto ohledech určující. Řada experimentů, ale i každodenní lidská zkušenost podle Singera dokazuje, že zvířata mají vědomí sebe sama, sledují svoje cíle a mají alespoň minimální orientaci v čase a prostoru.<sup>135</sup>

Budeme-li tedy považovat zvířata za osoby, stane se jejich zabití špatným. Nicméně určit, do jaké míry je „druhý“ osobou, je úkol nelehký. Singer mezi zvířata s potenciálem být osobou řadí vyšší primáty na základě toho, že se dokážou (alespoň někteří) naučit znakovému jazyku, který zároveň používají k tomu, aby vypovídali o minulých či budoucích událostech, rozpoznávají se v zrcadle nebo jsou schopni vyřešit poměrně obtížné hlavolamy vyžadující logické myšlení a vědomí sebe sama v čase a prostoru nebo vykazují formy složitého sociálního jednání, přičemž všechny tyto fenomény byly pozorovatelné i mimo laboratorní prostředí.<sup>136</sup> Rozpoznávání sebe sama v zrcadle je podle Singera spjato se sebe-vědomím, a tak po boku vyšších primátů jako osob uvádí dále slony, delfíny, některé papoušky či straky. Absence této schopnosti ale neznamená, že daný živočich si není vědom sebe sama, protože jeho dominantním smyslem nemusí být vždy zrak. To platí podle Singera například u psa, který jinak společně s kočkou vykazuje známky časové orientace a inteligence. Inteligencí bývá ke psu běžně přirovnáváno prase, které rovněž dokáže

---

<sup>133</sup> Tamtéž, s. 85.

<sup>134</sup> Tamtéž, s. 94.

<sup>135</sup> Tamtéž, s. 94-100.

<sup>136</sup> Tamtéž, s. 95-98.



plánovat a sledovat své zájmy, právoplatně tedy může být také považováno za osobu. V neposlední řadě se setkáme s podobnými schopnostmi i některých ryb a mezi bezobratlými např. u chobotnice. Pokud tedy jsou kočka a pes osobami, nebo se jim alespoň blíží, platí totéž pravděpodobně i pro další savce.<sup>137</sup> U zvířat, která jsou běžně konzumována, je tedy dobrý důvod pro pochyby o tom, do jaké míry je jejich zabitím a nevhodnými podmínkami, pácháno utrpení. V případě, že si nemůžeme být jisti tím, zdali je zvíře (či člověk) osobou či nikoli a zároveň připouštíme, že zabití osoby je špatné, je lepší se takovému jednání vyhnout, pokud máme tu možnost.<sup>138</sup> Přinejmenším z toho důvodu, že vedlejším důsledkem zabíjení je možnost utrpení, které by bylo skupině, ke které náležel jedinec, způsobeno, či samotné utrpení, které je způsobeno zabíjenému, nebylo-li by (jak je běžné) použito takového prostředku, který by zajistil okamžitou bezbolestnou smrt.<sup>139</sup>

Z předchozího odstavce vyplývá, že máme dobrý důvod domnívat se, jakož i na základě biologických poznatků, že zvířata, která běžně konzumujeme, splňují kritéria pro to, aby mohla být považována za osoby. Jak by to bylo se zvířaty, které za osoby považovat nelze? Jak již bylo řečeno, určit míru, do jaké je daná bytost osobou, lze jen stěží. Singer tuto úvahu otevírá za předpokladu, že bychom měli způsob, jak s jistotou říci, že daná bytost osobu ani nepřipomíná.<sup>140</sup> Výčet takových bytostí Singer neposkytuje. Nicméně za takové jsou zpravidla považováni vnímaví živočichové jako např. měkkýši (s výjimkou hlavonožců), jelikož se nepředpokládá, že jejich fyziologie umožňuje přítomnost sebe-vědomí. Pokud však nejsou osobami, nemají žádné tužby směřující k budoucnosti, žádné zájmy. Kde tedy není vnitřní kontinuita, nemůže být z pozice preferenčního utilitarismu napácháno žádné zlo, jsou-li zabity v bezvědomém stavu, bezbolestně, a následně nahrazeny stejným počtem týchž bytostí. Uvnitř těch bytostí, které si nejsou vědomy sebe sama, Singer nepředpokládá žádnou vnitřní kontinuitu: veškeré tužby tedy zanikají společně s vědomím, přičemž s jeho znovuzískáním takové bytosti nemají předchozí pojetí sebe sama. V utilitaristickém kalkulu by byla vykompenzován zánik zkušenosti smrtí vznikem zkušenosti narozením a z hlediska vědomí by nebyl žádný rozdíl

---

<sup>137</sup> Tamtéž, s. 100-103.

<sup>138</sup> Tamtéž, s. 103.

<sup>139</sup> Tamtéž, s. 105.

<sup>140</sup> Tamtéž, s. 104.

mezi jedincem, který právě zemřel a tím, který nahradil jeho místo svým příchodem na svět,<sup>141</sup> jelikož u ne-osobních bytostí není přítomen „osobní zájem na pokračování života“.<sup>142</sup>

Konečně je na místě podotknout, že význam role preferencí u zvířat, které lze považovat za osoby, považuje Singer za nižší než u člověka. Člověk sám sebe zpravidla pojímá biograficky a je výrazně větší měrou orientován na budoucnost, v čemž se od zvířete zásadně liší. Vytyčuje si totiž komplexní cíle, které se snaží naplňovat. Co do rozsahu této orientace na budoucnost se zvířata, která běžně pojídáme, jako například krávy či prasata, člověku nemohou rovnat. Ačkoli bychom je tedy mohli považovat za osoby, v případě nouze či krajní nezbytnosti tak není jejich zabití a následná konzumace druhově nadřazená.<sup>143</sup>

### 3.4. Zvířata a lidská strava

Vidíme tedy, že způsob, jakým je nakládáno se zvířaty, je pro Singera morálně neobhajitelný, protože vychází ze zvláštního, privilegovaného postavení člověka, přičemž stojí na vratkých základech a ignoruje utrpení zvířat. Zvířecí schopnost trpět a status osoby řady zvířat, která konzumujeme, je vodítkem k tomu, aby jim bylo dopřáno morální postavení, kterého pozbývají. Singerův preferenční utilitarismus tak přímo vede ke změně základních stravovacích návyků, k rostlinné stravě.<sup>144</sup> Oproti masité stravě je totiž její získávání provázeno daleko nižší mírou utrpení. Připomeňme si, že základním zájmem je pro Singera minimalizace utrpení, přičemž tento zájem je nadřazen ostatním, zatímco konzumace masa je zpravidla luxusem, nikoli nezbytností.<sup>145</sup>

Mohla by ale být vznesena námitka, že utilitarismus nezavazuje ke zdrženlivosti v potravinách, které nepocházejí z velkofarem. Nicméně i tradiční způsob chovu zvířatům způsobuje značnou míru utrpení. Nezřídka jsou zmrzačena či podrobena vysoké míře stresu při přepravě, značkována či trpí při separaci mláďete od matky. Nehledě na to, že řada zvířat je (navíc nikoli bezbolestně) zabita, nejsou-li již nadále výnosná či pro ně, jak je tomu například u kohoutů, zkrátka není využití.<sup>146</sup>

---

<sup>141</sup> Tamtéž, s. 111-112.

<sup>142</sup> Tamtéž, s. 119.

<sup>143</sup> SINGER, *Practical Ethics*, s. 122.

<sup>144</sup> SINGER, „Utilitarianism and Vegetarianism“, s. 325.

<sup>145</sup> SINGER, *Practical Ethics*, s. 54.

<sup>146</sup> Pro Singerův popis podmínek průmyslového i tradičního chovu zvěře viz kapitolu „Na velkofarmě“ (SINGER, *Osvobození zvířat*, s. 107-176).

### 3.4.1. Rostlinná strava a zdraví

V neposlední řadě je pro Singera důležitá i zdravotní stránka stravy. Když dnes zmíníme, že nadměrná konzumace masa s sebou přináší řadu zdravotních problémů, nikoho tím pravděpodobně nepřekvapíme. Souhlasně s tím Singer tvrdí, že vegetariánská i veganská strava jsou přinejmenším stejně zdravé jako strava obsahující maso a že je vhodné konzumaci masa a živočišných výrobků v souvislosti se zdravím omezit. Tento výrok dále podporuje tvrzením a odkazem na studie či doporučení odborníků na výživu, které to potvrzují.<sup>147</sup>

Je však namístě zmínit, že se s nimi pojí určitá rizika, na která je třeba dbát. V současnosti například roste počet různých náhražek živočišných produktů, jejichž přílišná konzumace rovněž není vhodná, jelikož některé bývají nejenom vysoce zpracované, ale jejich nutriční hodnoty navíc nejsou srovnatelné s jejich živočišnými protějšky; to se týká například některých veganských „sýrů“ na bázi kokosového oleje a škrobu. Stejně tak jsou vegetariáni či vegani náchylnější na deficit některých živin. U veganů je například doporučená suplementace nezbytného vitamínu B<sub>12</sub>,<sup>148</sup> který se ve vyšších množstvích běžně nachází v živočišných potravinách. Tento „nedostatek“ je společně se získáváním bílkovin, na které je maso poměrně bohaté, jedním z nejčastějších terčů při obhajobě masité stravy

---

<sup>149</sup> SINGER, *Osvobození zvířat*, s. 196-198. Odkazy na příslušné studie a doporučení lze nalézt v nejnovějším do češtiny nepřeloženém vydání: SINGER, Peter. *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*. Zvláštní vydání k příležitosti 40. výročí od prvního tisku. New York: Open Road Integrated Media, Inc., 2015, s. 266. Zde Singer odkazuje na následující literaturu: NESTLE, Marion (ed.), *The Surgeon General's Report on Nutrition and Health: Publ. No. (PHS) 88-50210*. Washington, D. C.: U.S. Government Printing Office, 1988; RENSBERGER, Royce. „Curb on U.S. Waste Urged To Help World's Hungry“. *The New York Times*. 1974, (25. října), s. 1. Dostupné z: <https://www.nytimes.com/1974/10/25/archives/front-page-1-no-title-curb-on-waste-in-us-eating-habits-urged-to.html>; PRITKIN Nathan a Patrick M. MCGRADY, *The Pritkin Program for Diet & Exercise*. New York: Bantam Books, 1980. ISBN 978-80-5532-0-134-5; MCDUGALL John a Mary MCDUGALL, *The McDougall Plan for Super Health and Life-long Weight Loss*. Piscataway, New Jersey: New Century Publishers, 1983. ISBN 978-08-3290-289-5. Novější studie naznačují, že strava s žádným či velmi nízkým podílem masité složky je stále zdraví prospěšná, viz např. SATIJA, Ambika a Frank B. Hu. „Plant-based diets and cardiovascular health“. *Trends in Cardiovascular Medicine*, sv. 28, č. 7, 2018, s. 437-441. <https://doi.org/10.1016/j.tcm.2018.02.004> nebo CRAIG, Winston J., „Health effects of vegan diets“. *The American Journal of Clinical Nutrition*, sv. 89, č. 5, 2009, 1627S-1633S. <https://doi.org/10.3945/ajcn.2009.26736N>

<sup>148</sup> Např. CRAIG, 1629S-1630S.

a ihned se k němu vrátím. Nehledíme-li však riziko spojené s absencí suplementace vitamínu B<sub>12</sub> (která navíc není nijak nákladná ani složitá), pak je zřejmé, že vzdáním se masité stravy se běžná populace o nic neochuzuje, jelikož většina zdravotních úskalí spojených s rostlinnou stravou je spjata spíše s životním stylem a volbou potravin než s rostlinnou stravou jako takovou.

Jedním nejběžnějších argumentů podporujících masitou stravu je představa, že je taková strava přirozená. To jsme mohli vidět již u Porfyria, který napříč celým spisem argumentoval proti této pozici. Nedostatek veganské stravy ve formě obtížného získávání dostatku vitamínu B<sub>12</sub> jinak než „přirozenou“ cestou, tedy jídlom, bývá často napadán a předkládán jako důkaz toho, že je veganská strava nevhodná a riziková, protože odporuje přirozenosti. Logika tohoto argumentu je taková, že člověk je přirozeně všežravec, a tak by se měl také stravovat. Vitamínu B<sub>12</sub> se Singer dále více nevěnuje, odkazuje na studie a uvádí následovně:

„Vylučují ho (vitamin B<sub>12</sub>) také mikroorganismy v našich střevech. Dokazují to studie veganů, kteří po dlouhá léta nebrali žádný zvláštní zdroj vitamínu B<sub>12</sub>, a přesto byl jejich krevní obraz... zcela normální... Studie o dětech z veganských rodin ukazují, že se vyvíjejí normálně, když ve stravě přijímají B<sub>12</sub> takto dodatečně, a nemusejí po odstavení jíst živočišné produkty.“<sup>149</sup>

Argument z přirozenosti je v tomto kontextu poněkud chatrný, jelikož maso zvířat, která jsou běžně konzumována, tj. krav, koz, ovcí, vepřů či drůbeže obsahuje „přirozeně“ dostatek B<sub>12</sub> pouze za předpokladu vhodné stravy. Suplementace kobaltem (který je potřeba

---

<sup>149</sup> SINGER, *Osvobození zvířat*, s. 199. Odkaz na studii nalezneme zde: SINGER, Peter. *Animal Liberations*, s. 269. Zmiňovaná studie: ELLIS F. R. a W. M. E. MONTEGRIFFO, „The Health of Vegans,” *Plant Foods for Human Nutrition*, sv. 2, 1971, s. 93-101. Nutno podotknout, že co se týče B<sub>12</sub> produkovaného ve střevech, má se obecně za to, že je takto produkovaný vitamin B<sub>12</sub> nevstřebatelný, jelikož k syntetizaci dochází v tračníku, zatímco k jeho absorpci v tenkém střevě. Viz např. GILLE, Doreen a Alexandra Schmid, „Vitamin B<sub>12</sub> in meat and dairy products“, *Nutrition Reviews*, sv. 73, č. 2, 2015, s. 106-115.

k syntéze B<sub>12</sub> u přežvýkavců<sup>150</sup>) či přímo B<sub>12</sub> tedy není u hospodářských zvířat ničím neobvyklým, jelikož stejně jako pro nás, je pro ně tento vitamin esenciální. K suplementaci dochází především na velkofarmách, ale bývá doporučována i jako preventivní opatření. Toliko k problému suplementace B<sub>12</sub>, která pro Singera nepředstavuje nijak závažný problém.

Než opustíme zdravotní stránku rostlinné stravy, tak ještě pohlédneme na jednu zajímavou pasáž, na kterou mi v kontextu této práce přijde vhodné upozornit, v níž se Singer o masité stravě vyjadřuje podobně jako Porfyrios:

„Maso poskvřňuje naše jídlo... Po jídle zatěžuje naše žaludky, blokuje trávení, dokud je po pár dnech s námahou nevyloučíme. Jíme-li rostliny, dostává se jídlu jiné kvality. Bereme si z půdy potravu, která je pro nás připravena, a nemusíme s ní, když si ji bereme, zápasit. Bez masa, které otupuje naši chuť, zažíváme zvláštní potěšení z čerstvé zeleniny, kterou si bereme rovnou z půdy.“<sup>151</sup>

Vzpomeňme si na to, jak přistupoval Porfyrios k jídlu. Maso vnímal jako stravu nehodnou filosofa z podobných důvodů. Filosofickému životu totiž byla nejprospěšnější taková strava, která nejenom nevzbuzuje vášně, ale zároveň neposkvřňuje duši. Viděli jsme, že téma čistoty je pro Porfyria v tomto ohledu zásadní. Ostatně i zápasení s potravou, kterou si bereme, hrála pro Porfyria důležitou roli, jelikož filosofova povaha rozporuje násilí. Je však zavádějící říkat, že získávání rostlinné stravy nejde ruku v ruce se zápasem svého druhu. Pokud Singer kritizuje industrializaci chovu zvířat, pak nemůže zapomínat na metody industriálního zemědělství, pro které je charakteristické jak násilí na půdě, tak zvířatech žijících v dané oblasti, byť je toto násilí „vedlejším produktem“. Nacházíme zde i značné odlišnosti, kupříkladu už samotné téma morální poskvřny se mezi oběma filosofy liší a vidíme, že pro Singera není nijak zásadní asketismus. Myslím si však, že vzhledem k jinak relativně střízlivé Singerově rétorice je tato pasáž v kontextu srovnání přinejmenším pozoruhodná.

---

<sup>152</sup> KAWASHIMA, T., et al. „Bioavailability of cobalt sources for ruminants. 2. Estimation of the relative value of reagent grade and feed grade cobalt sources from tissue cobalt accumulation and vitamin B<sub>12</sub> concentrations“. *Nutrition research*, sv. 17, č. 6, 1997, s. 957-974.

<sup>151</sup> SINGER, *Osvobození zvířat*, s. 195.

## 4. Andrew Linzey

Andrew Linzey přistupuje k záležitosti z perspektivy křesťanské teologie. Jak jsme viděli u Singera, křesťanská tradice bývá spojována s vykořisťováním zvířat. Linzeyho záměrem se z tohoto důvodu stává „zpochybnit předpoklad, že teologie musí být na straně utiskovatelů“.<sup>152</sup> Vedle toho považuje teologii za potřebnou pro hnutí za práva zvířat, protože v ryze filosofických diskusích spatřuje „riziko úpadku do moralismu a sebespravedlnosti“,<sup>153</sup> pročež se jeho rozprava nevyhne ani kritice Petera Singera.

### 4.1. Morální závazek vůči zvířatům

Morální závazek vůči zvířatům zkoumá Linzey na základě tří složek, úcty, odpovědnosti a práva.

#### 4.1.1. Úcta

Pro analýzu úcty vůči zvířatům se opírá o dílo Alberta Schweitzera a jeho konfrontaci s Karlem Barthem. Za jádro Schweitzerovy etiky považuje Linzey úctu jakožto jediný, univerzální a neomezený princip morálky, který vystavuje na základě identifikace jednotlivého života s životem vůbec, tedy jakési nahlížení toho, že všechny formy života jsou posvátné, jelikož pochází od Boha.<sup>154</sup> Vědom si toho, že v praxi uctívat veškerý život je neproveditelné, dodává Schweitzer, že „při poškozování života mi musí být zřejmé, jak dalece je to nutné... v ničem nesmím jít dále, než je naprosto nevyhnutelné“,<sup>155</sup> přičemž žádná taková nevyhnutelnost nevyvazuje z viny, jelikož Schweitzer neuznává žádnou „relativní etiku“.<sup>156</sup> Nejedná se tak o žádný etický imperativ, nýbrž spíše o hlubokou náboženskou zkušenost.<sup>157</sup>

Barth se k Schweitzerově koncepci úcty staví kriticky ve třech ohledech. Za prvé jej kritizuje z toho důvodu, že ztotožňuje život lidí a zvířat s životem rostlin, které dle Barthova

---

<sup>152</sup> LINZEY, *Teologie zvířat*, s. 13.

<sup>153</sup> Tamtéž, s. 15.

<sup>154</sup> Tamtéž, s. 20-24.

<sup>155</sup> SCHWEITZER, Albert. *Albert Schweitzer – zastánce kritického myšlení a úcty k životu*. Přeložili Otakar Antoň FUNDA, Jaroslav KOHOUT, Jindřiška CHRÁSTKOVÁ, Petr POKORNÝ. Praha: Vyšehrad, 1989, s. 292.

<sup>156</sup> LINZEY, *Teologie zvířat*, s. 22.

<sup>157</sup> Tamtéž, s. 24.

mínění postrádají individualitu. Nelze tak podle něj srovnávat násilí na zvířeti a násilí na rostlině. Dále považuje úctu a odpovědnost vůči zvířatům za druhotnou ve srovnání ve vztahu k lidem, což souvisí s jeho třetím bodem, totiž že Barth chápe učení o vtělení výhradně jako dějiny člověka.<sup>158</sup>

Po zvážení těchto dvou pohledů Linzey přitakává Barthovi v tom, že páčání škody na životě rostlin se sice rostlin nedá srovnávat s páčáním škody na životě člověka a zvířat, nicméně odmítá, že možnost, že by rostliny nemohly být alespoň v nějaké míře individuální. Od zvířat, zejména savců, a člověka je však dle jeho mínění odlišuje nižší míra sebeuvědomění.<sup>159</sup>

Barthovi na druhou stranu vytýká vyzdvihování člověka a opomíjení vztahu, který sdílí všechna stvoření k Bohu jako k počátku. Vtělený Kristus je zároveň *Logos*,<sup>160</sup> skrze nějž vše postává. Při vtělení tak přijal Bůh podstatu veškerého tvorstva, sdílí tedy přirozenost se všemi stvořeními.<sup>161</sup> Božím záměrem je konečně přivést vše „k jednotě v Kristu“.<sup>162</sup> Pokud je tedy *Logos* přítomen ve vši stvořené přírodě, s níž se rovněž sjednotil, lze podle Linzeyho usuzovat, že „stvořený řád má určitou hodnotu, zcela nezávislou na lidském utilitaristickém kalkulu“.<sup>163</sup> Důvodem k prokazování úcty zvířatům se tak stává původ, který s nimi sdílíme.

#### 4.1.2. Odpovědnost

Palčivým problémem katolické teologie je podle Linzeyho popírání odpovědnosti lidí vůči zvířatům. Linzey nachází tento problém podobně jako Singer u Tomáše Akvinského. Rozebírá dokonce tytéž pasáže, na které Singer odkazuje.<sup>164</sup> Akvinský říká, že „zvířata jsou iracionální, jejich přirozenost a Boží prozřetelnost je předurčuje k tomu, aby sloužila lidským cílům, z čehož vyplývá, že sama o sobě nemají morální hodnotu“.<sup>165</sup> Souhlasně se Singerem považuje Linzey toto stanovisko za stále aktuální, alespoň co se

---

<sup>158</sup> Tamtéž, s. 25-26.

<sup>159</sup> Tamtéž, s. 26.

<sup>160</sup> V teologii jako Boží Slovo.

<sup>161</sup> LINZEY, *Teologie zvířat*, s. 27., srv. sv. Jan od Kříže, *Duchovní píseň*, přeložil Vojtěch KOHUT, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 59.

<sup>162</sup> *Ef* 1, 10.

<sup>163</sup> LINZEY, *Teologie zvířat*, s. 29.

<sup>164</sup> Viz kapitolu 3.2.1. této práce „Kořeny druhové nadřazenosti“.

<sup>165</sup> LINZEY, *Teologie zvířat*, s. 32.

katolického prostředí týče.<sup>166</sup> Akvinskému dále vytýká jeho přílišnou orientaci na původně řecké, respektive aristotelské předpoklady o zvířecí nerozumovosti a jejich existence jako existence pro účely člověka.<sup>167</sup>

Za pozornost rozhodně stojí skutečnost, že Linzey rozvádí myšlenku, která zazněla v Singerově *Osvobození zvířat*, totiž že „je možné se přít..., zda ‚nadvláda‘ pro člověka znamená spíše něco jako ‚funkci správce‘, z níž by vyplývalo, že jsou lidé před Bohem zodpovědní za péči a blaho těch, kteří nám byli svěřeni“.<sup>168</sup> Pro Singera tato pochybnost nepředstavovala žádnou větší překážku při kritice biblických kořenů lidské nadřazenosti nad zvířaty, jelikož další pasáže *Genesis* mají celkově vykládat člověka jako vrchol stvoření, kterému je dovoleno zabíjet a jíst zvířata, aniž by byl tento postoj výrazněji zpochybňován.<sup>169</sup> Singer tedy považuje Starý zákon za jeden ze dvou kořenů druhové nadřazenosti. Linzey ale tvrdí, že se jedná pouze o důsledek interpretace Starého zákona scholastikou, která byla značně ovlivněna aristotelskou tradicí. Argumentuje tím, že panování, o kterém hovoří Akvinský, lze stěží považovat za despotismus, což je interpretace, ke které svádí aplikace Aristotelovy hierarchie na Starý zákon. Naopak, jak již bylo naznačeno, tento pojem spíše „vzdvihuje lidskou odpovědnost za Boží stvoření“.<sup>170</sup> Linzey dále upozorňuje na to, že zvolené pasáže v *Genesis* (1,29 a 9,3), na které Akvinský aplikoval Aristotelovo hierarchické schéma, nepodporují ani legitimitu pojidání masa, ani využívání zvířat k lidskému prospěchu. *Genesis* 1,29 lze dokonce interpretovat jako příkaz k vegetariánství.<sup>171</sup>

„A Bůh řekl: Hle, dal jsem vám každou rostlinu mající semena na povrchu celé země a každý strom, na němž je ovoce mající semena. To budete mít za pokrm.“<sup>172</sup>

---

<sup>166</sup> Tamtéž, s. 31.

<sup>167</sup> LINZEY, *Teologie zvířat*, s. 38.

<sup>168</sup> SINGER, *Osvobození zvířat*, s. 204.

<sup>169</sup> Tamtéž, s. 204.

<sup>170</sup> LINZEY, *Teologie zvířat*, s. 39.

<sup>171</sup> Tamtéž, s. 39.

<sup>172</sup> Gn 1,29.



Navíc pasáži *Genesis 9,3*, na kterou se odvolává Akvinský i Singer, v níž stojí: „Všechno živé, co se hýbe, budete mít za pokrm. Jako jsem vám dal zelené rostliny, tak vám dávám všechno,“<sup>173</sup> následuje dle Linzeyho zásadní dodatek:

„Jen maso s jeho životem, s jeho krví, nejezte. Ano, vaši krev, krev vašich životů budu vyhledávat. Budu ji vyhledávat od každého zvířete. I od člověka – to jest od jeho bratra – budu vyhledávat život člověka.“<sup>174</sup>

Důležitost tohoto dodatku má spočívat v symbolickém významu, který Izraelité přisuzovali krvi. „Zabít někoho bylo *totéž*, co zbavit ho krve“, říká Linzey.<sup>175</sup> Člověk si tedy nemůže činit nároky na život zvířete, jelikož všechn život náleží Bohu, jemuž se za každé usmrcení bude zodpovídat.<sup>176</sup> V této pasáži navíc klade Linzey zásadní důraz na biblický dobový kontext, jemuž předcházela úpadek stvoření a potopa. Smlouva mezi člověkem a Bohem je ustavení nového svazku, v němž je dovoleno i to, co dříve nebylo, jelikož Bůh nerezignoval na lidstvo navzdory jeho zkaženosti, jelikož za daných podmínek byla nevyhnutelná. Svolení zabítí pro potravu se tedy stalo zásadní změnou ve vztahu ke zvířatům, nezbavila však člověka zodpovědnosti před Bohem.<sup>177</sup> V současnosti, zejména pak v západní společnosti, v níž se se zvířaty zachází spíše jako s věcmi, kde člověk není postaven před nevyhnutelnost zabítí zvířete pro jídlo a může si zvolit alternativu, je pak takové konání o to méně ospravedlnitelnější.<sup>178</sup>

Další zkoumání historických teologických postojů dovádí Linzeyho k duchovnímu z 18. století Humphry Primattovi, obhájci zvířecích práv. Ten se v některých bodech shoduje s Akvinským, Linzey u něj ale nachází několik zásadních myšlenek. Jednak tedy, že „tvorové jakéhokoli druhu mají hodnotu sami o sobě“,<sup>179</sup> dále že mezi lidmi i zvířaty existují určité rozdíly, bolest jim však způsobuje stejnou trýzeň, přičemž v témže kontextu vnáší do

---

<sup>173</sup> *Gn 9,3*.

<sup>174</sup> *Gn 9,4-5*.

<sup>175</sup> LINZEY, *Teologie zvířat*, s. 171.

<sup>176</sup> LINZEY, *Christianity and the Rights of Animals*, s. 142-143.

<sup>177</sup> LINZEY, *Teologie zvířat*, s. 170-171.

<sup>178</sup> LINZEY, *Christianity and the Rights of Animals*, s. 142-143.

<sup>179</sup> LINZEY, *Teologie zvířat*, s. 35.

diskuse otázku spravedlnosti, čímž se zásadně odklání od učení Akvinského.<sup>180</sup> Bolest, je dle Primatta špatná a je-li někomu nezaslouženě a bezúčelně způsobována, je tím páchána nespravedlnost.<sup>181</sup> Zatímco Singer pracoval s pojmem druhové nadřazenosti, kterou považoval za stejnou formu diskriminace jako rasismus, představuje Primatt podobně nadřazenost rozumovou:

„Jestliže rozdíly ve vyspělosti rozumu, v barvě pleti, postavení a nabytém bohatství nedávají člověku právo urážet a týrat jiného člověka na základě takových rozdílů, pak ze stejného důvodu člověk nemá žádné právo zneužívat a trápit zvíře jenom proto, že zvíře není nadáno *rozumovou* schopností člověka.“<sup>182</sup>

Právě důraz na rozum a jeho těsné sepětí s lidskou duší je dle Linzeyho určující složkou křesťanského přístupu k zvířatům, jelikož vyzdvihuje pouze člověka, a to na úkor zbytku stvoření. Nerozumová duše je tradičně považována za smrtelnou, zatímco lidská za racionální a věčnou, pročež si zaslouží být stavěna do popředí a kultivována, aniž by byl brán ohled na to, že lidé mají nějaké povinnosti vůči zvířatům a měli by s nimi jednat soucitně.<sup>183</sup> Nicméně stanovisko, že zvířata jsou úplně prosta rozumu považuje Linzey za těžko obhajitelné,<sup>184</sup> minimálně kvůli tomu, že se ukazuje, že zvířata nejednají výhradně na základě pudů, nýbrž že projevují znaky inteligentního chování či u nich nalezneme jiné komplexní projevy, které byly pokládány za výlučně lidské, jako například „složitě komunikační techniky“.<sup>185</sup>

Kdyby ale zvířata skutečně neměla rozum, který by umožnil zmírnění jejich utrpení intelektuálním zpracováním toho, co se jim děje a ani by se nemohla těšit posmrtnému životu, který by jim byl odměnou za pozemské strasti, tak by to měl být důvod nikoli pro

---

<sup>180</sup> Tamtéž, s. 36, srv. PRIMATT, Humphry. *Povinnost milosrdenství*. In ČEJKA, Jan (ed.). *Zvířata jsou naši bližní: Výbor z děl světových humanistů a křesťanských myslitelů*. Praha: Práh, 2010, s. 47-48.

<sup>181</sup> PRIMATT, s. 47-48.

<sup>182</sup> PRIMATT, s. 48.

<sup>183</sup> LINZEY, *Teologie zvířat*, s. 39-40.

<sup>184</sup> LINZEY, *Animal Rights: A Christian Assessment of Man's Treatment of Animals*. Londýn: SCM Press Ltd, 1976, s. 11.

<sup>185</sup> LINZEY, *Teologie zvířat*, s. 73.

ospravedlnění trápení zvířat, nýbrž pro soucitné jednání a uznání lidských morálních závazků vůči nim.<sup>186</sup>

#### 4.1.3. Práva zvířat

Linzey vidí stejně jako Singer jádro problému lidské nadřazenosti v předpokladech, že se člověk pro svou výjimečnost těší privilegovanému postavení ve světě a že zvířata nemohou být „považována za legitimní subjekty morálních práv“.<sup>187</sup>

Podobně jako Singer argumentuje Linzey mezními případy, aby poukázal na skutečnost, že tradiční kritéria racionality a osobnosti samy o sobě nejsou dostačující k přiznání morálních práv, jelikož by v souladu s nimi byla omezována práva novorozenců či lidí s mentálním postižením.<sup>188</sup> Stejně jako Singer (a Porfyrios) se dostává k vnímání a schopnosti cítit bolest jako vhodnému základu pro morální závazek vůči zvířatům. Ačkoli uvádí, že vnímavé nemohou být s jistotou rostliny ani hmyz, zároveň uvádí, že tato hranice není pevně stanovená a v mnohém závisí na vědeckých poznacích. Rostliny a hmyz tak vylučuje z toho důvodu, že předpokládá, že pouze reagují na stimuly.<sup>189</sup>

Linzey, dále tvrdí, že pokud existují nějaká práva, tak jediný, kdo si je může nárokovat, je Bůh.<sup>190</sup> Křesťanská etika navíc zdůrazňuje, že práva předchází povinností a jsou člověku dána od Boha. Ve své podstatě tak jsou nezczitelná a nerozlučitelně spjatá s oprávněnými bytostmi.<sup>191</sup> Z tohoto hlediska získává veškerá příroda sama o sobě hodnotu, ačkoli mají různé formy života v ní rozdílnou míru sebeuvědomění. Biblický materiál navíc zdůrazňuje, že zvířata sdílí s lidmi svůj úděl, „jsou stvořena tentýž den, dostávají stejné požehnání, jsou předmětem jak Hospodinova žehnání, tak proklínání, lidé i zvířata mají být vykoupeni.“<sup>192</sup> Linzey současně podotýká, že mezi jednotlivými druhy bytostí existují hodnotové, jakož i morální rozdíly.<sup>193</sup>

---

<sup>186</sup> LINZEY, *Animal Rights*, s. 12.

<sup>187</sup> LINZEY, Andrew. *Animal Rights*, s. 20.

<sup>188</sup> LINZEY, *Teologie zvířat*, s. 42.

<sup>189</sup> LINZEY, *Animal Rights*, s. 27.

<sup>190</sup> LINZEY, *Teologie zvířat*, s. 45.

<sup>191</sup> BARTH, Karl. *Základy dogmatiky: přednášky Karla Bartha, řádného profesora university v Basileji, konané v letním semestru 1946 na universitě v Bonnu*. Přeložili Josef B. JESCHKE a Josef B. SOUČEK, Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1952, s. 61.

<sup>192</sup> LINZEY, Andrew. *Christianity and the Rights of Animals*. New York: Crossroad, 1989, s. 8.

<sup>193</sup> LINZEY, *Teologie zvířat*, s. 46.

#### 4.1.3.1. *Theos-práva*

Zkoumání otázky zvířecích práv vede Linzeyho představení koncepce Božích práv (theos-práv) zvířat,<sup>194</sup> která stvrzují lidský morální závazek vůči mimolidské přírodě. V tomto kontextu se stává nezbytným předpokladem upuštění od antropocentrismu, a naopak přijetí teocentrického pohledu na svět. Základní proměnou ve vztahu ke zvířatům se tak stává přijetí stanoviska, že stvoření je tu nikoli pro člověka, nýbrž pro Boha, a to nehledě na výjimečnost člověka v kontextu stvoření.<sup>195</sup> Linzey pokračuje: „Bůh... v zásadě nemůže být lhostejný nebo nepřátelský k dílu stvoření.“<sup>196</sup> Je totiž připoután k tomu, co sám stvořil. V sepětí jak s člověkem, tak se zvířaty v tom smyslu, že je zde pro stvoření, ale stvoření je zde zároveň pro něj. Toto tvrzení nabývá smyslu tehdy, považíme-li, že Boží přirozeností je láska. O tvory pečuje a žehná jim, přičemž bez jeho požehnání nemohou být vůbec tvory. Lhostejnost vůči tomu, co stvořil, by znamenala, že je Bůh lhostejný vůči vlastnímu bytí.<sup>197</sup>

Toto „bytí pro“ stvoření je neustálým přítakáváním stvoření, bez nějž by přestalo existovat. Proto považuje Linzey za nepřijatelnou antropocentrickou interpretaci sebevyprázdnění Boha v ukřižovaném Kristu. Vycházíme-li totiž z předpokladu, že „Kristus je zároveň *Logos*, skrze nějž povstávají všechny věci“, pak je nepředstavitelné, že by se týkalo pouze člověka, a nikoli stvoření jako celku.<sup>198</sup>

Teocentrismus, který vychází z těchto předpokladů pak má jeden zásadní důsledek pro proměnu lidského výsadního postavení:

„Úkolem člověka ve stvoření může být dělat právě to, co ostatní tvorové – přinejmenším s vědomou záměrností – dělat nemohou, totiž prokazovat úctu, respekt a těšit se ze stvoření, z něhož se těší Bůh... Je-li Bůh pro ně, nemůžeme být proti nim.“<sup>199</sup>

---

<sup>194</sup> Tamtéž, s. 46.

<sup>195</sup> Tamtéž, s. 47.

<sup>196</sup> Tamtéž, s. 47.

<sup>197</sup> Tamtéž, s. 47.

<sup>198</sup> Tamtéž, s. 47-48.

<sup>199</sup> Tamtéž, s. 48.

Ba co více, jsou-li zvířatům přiznána takto chápaná práva, tedy práva od Boha, je pak respektování těchto práv v zásadě závazné, nemůže být tedy nijak relativizováno.<sup>200</sup> Jejich upření je nespravedlností, jelikož jejich nároky zvířat jsou nároky založené na Bohu.<sup>201</sup> Vtělení Boha chápané v tomto rámci má navíc ještě jeden zásadní důsledek: inkarnací vstupuje Bůh do bídy údělu všeho stvoření, nikoli pouze člověka. Utrpení všech tvorů pak nabývá morálního významu, ačkoli byl tradicí zpochybňován či přímo popírán.<sup>202</sup>

#### 4.2. Lidská jedinečnost a velkorysost

V předchozí kapitole jsme viděli, že Linzeyho teologická argumentace je značně odlišná od argumentů Porfyria či Petera Singera, přesto jsme se ale opět setkali s vnímavostí, argumentem z mezních případů a kritikou instrumentálního přístupu ke zvířatům, potažmo přírodě jako takové. Morální závazek, který vyplývá z Linzeyho argumentace je závaznější a konkrétnější, než s jakým jsme se mohli setkat u Petera Singera, který svou argumentaci záměrně nechtěl stavět na metafyzických argumentech. Oba autoři tak pracují se zásadně odlišným rámcem. Vzhledem k tomu, jaký ohlas však vyvolalo Singerovo dílo, i ke skutečnosti, že jsou s Linzeyem současníci, se Singerův utilitarismus nevyhne prozkoumání a kritice ze strany tohoto teologa.

Základem Linzeyho nesouhlasu se Singerovým paradigmatem rovnosti ve vztahu ke křesťanské etice, je přesvědčení, že rovné posuzování zájmů není uspokojivým *teologickým* výkladem závazku vůči zvířatům. Ta by měla namísto rovného zohledňování být zohledňována více. Linzeyho slovy: „Slabí by měli mít morální prvenství.“<sup>203</sup>

Co se základní argumentační linie týče, Linzey v principu souhlasí se způsobem, jakým Singer rozšiřuje sféru rovného zvážení zájmů na základě vnímavosti. Souhlasně s ním uznává, že obhajoba nadřazenosti se nemůže odvolávat na faktické rozdíly, protože nelze přesně načrtnout hranici mezi člověkem a zvířetem. Poukazuje však na fakt, že teologické argumenty musí vycházet z Božího postoje ke stvoření.<sup>204</sup> Jak jsme již viděli, v křesťanském učení byla dlouho přijímána despotická vláda člověka nad přírodou jako zcela legitimní, a to pro zvláštní postavení či hodnotu člověka v kontextu celého stvoření. Taková vláda je

---

<sup>200</sup> LINZEY, *Christianity and the Rights of Animals*, s. 97.

<sup>201</sup> Tamtéž, s. 50.

<sup>202</sup> Tamtéž, s. 78-81.

<sup>203</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>204</sup> Tamtéž, s. 54.

však dle Linzeyho zcela v rozporu s křesťanskými zásadami. Zároveň ale nesouhlasí se Singerem v ustavení rovnosti zájmů jako základu morálního závazku vůči zvířatům. Linzey tak navrhuje paradigma velkorysosti,<sup>205</sup> které na rozdíl od Singerovy rovnosti nepopírá zvláštní teologickou hodnotu člověka, zároveň ale nezakládá prostor pro zneužívání ostatního tvorstva.<sup>206</sup>

„Právě naprostá zranitelnost a bezmoc zvířat a jim odpovídající naše absolutní vláda nad nimi jsou tím, co nás nutí odpovědět morální velkorysostí. Tvrdím, že ke stvoření máme přistupovat stejně, jako Kristus přistupuje k nám. Hovoříme-li o lidské nadřazenosti, je to náležité jen potud, pokud jí myslíme nejen kristovské panování, ale také kristovskou službu. Nemůže existovat panování bez služby ani služba bez panování. Naše zvláštní hodnota v rámci stvoření tkví v naší zvláštní hodnotě pro druhé.“<sup>207</sup>

Tuto zvláštní hodnotu pro druhé spatřuje Linzey v kněžské roli lidstva, kterou vyvozuje z rozšířené „definice Boží přítomnosti... a vykupitelské moci“.<sup>208</sup> Tradiční autorita kněží je odvozována z Krista, který zastupuje Boha ve vztahu k lidem, pro něž se obětuje. Kněží po vzoru Krista zpřítomňují a zastupují Boží lásku a obětavě a s pokorou slouží.<sup>209</sup> Pokud však Kristova oběť sahá i za hranice lidského druhu, nespočívá pak lidská jedinečnost, jakožto tvorů, jimž byla svěřena vláda nad vším tvorstvem a kteří jako jediní dokáží „pochopit své bytí metafyzicky“,<sup>210</sup> právě v tom, aby o stvoření po vzoru Krista pečoval a zároveň mu sloužil? Linzey souhlasí, říká: „jedinečnost člověka spočívá v jeho schopnosti stát se služebným druhem, vykonávat své lidství jako Boží spoluúčastník a spolupracovník na vykoupení světa.“<sup>211</sup>

---

<sup>205</sup> Tamtéž, s. 56.

<sup>206</sup> Tamtéž, s. 75-76.

<sup>207</sup> Tamtéž, s. 57.

<sup>208</sup> Tamtéž, s. 81-82.

<sup>209</sup> Tamtéž, s. 84.

<sup>210</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Nečasové úvahy*. Přeložili Jan KREJČÍ a Pavel KOUBA. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 165.

<sup>211</sup> LINZEY, *Teologie zvířat*, s. 88.

#### 4.2.1. Mez velkorysosti

Linzey zastává takové stanovisko, které do středu sféry morálního zájmu vkládá dospělé lidi, děti a zvířata. Zároveň připouští, že hierarchická interpretace stvoření v *Genesis* může naznačovat zvláštní spřízněnost mezi člověkem a suchozemskými zvířaty, jelikož jsou stvoření ve stejný, totiž šestý den a jsou nejbližší Bohu. Linzey tedy říká, že lidské povinnosti vůči zvířatům jsou větší než vůči rostlinám, přičemž toto tvrzení opírá o odkaz na časový sled Bible.<sup>212</sup> Linzey tvrdí, že „vládu charakterizuje to, že *po* jejím udělení Bůh nařizuje vegetariánskou stravu“.<sup>213</sup> Nejdříve je tedy člověku udělena vláda nad živočichy:

„Bůh je (muže a ženu) požehnal a řekl jim: Plod'te a množte se a naplňte zemi, podmaňte si ji a panujte nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem a nad vším živým, co se na zemi hýbe.“<sup>214</sup>

Ihned nato přichází již zmíněný příkaz k vegetariánství:

„A Bůh řekl: Hle, dal jsem vám každou rostlinu mající semena na povrchu celé země a každý strom, na němž je ovoce mající semena. To budete mít za pokrm.“<sup>215</sup>

Jako biblické svědectví o zvláštním sejetí mezi člověkem a zvířetem dále předkládá Linzey kapitolu devátou *Genesis*, týkající se smluvního vztahu mezi Bohem a tvory. Tradičně je smlouva interpretována jako zvláštní vztah mezi Bohem a člověkem, protistranou Bohovi je však všechno tvorstvo, nikoli pouze člověk:<sup>216</sup>

„A Bůh řekl Noemu a s ním jeho synům: Hle, já ustanovuji svou smlouvu s vámi a s vaším potomstvem po vás a s každou živou duší, která je s vámi, s ptactvem, s dobyt看kem a s veškerou zemskou zvěří s vámi; ode všech, kdo vyšli z archy, po všechnu zvěř země. Ustanovuji s vámi svou smlouvu, že již nevyhladím všechno

---

<sup>212</sup> Tamtéž, s. 58-59; srv. *Gn* 1.

<sup>213</sup> Tamtéž, s. 59.

<sup>214</sup> *Gn* 1,28.

<sup>215</sup> *Gn* 1,29.

<sup>216</sup> Tamtéž s. 59.

tvorstvo vodami potopy a že už nebude potopa, která by zničila zemi...<sup>217</sup> Když zahalím zemi oblakem a na oblaku se ukáže duha, připomenu si svou smlouvu mezi mnou a vámi i každou živou duší v celém tvorstvu a voda se již nestane potopou, aby zničila všechno tvorstvo. Když bude na oblaku duha, spatřím ji a připomenu si věčnou smlouvu mezi Bohem a každou živou duší v celém tvorstvu, které je na zemi. A Bůh řekl Noemu: Toto je znamení smlouvy, kterou jsem ustanovil mezi sebou a vším tvorstvem, které je na zemi.“<sup>218</sup>

#### 4.2.2. Velkorysost, nebo rovnost zájmů?

Za základ velkorysosti pokládá Linzey těsný mocenský vztah mezi slabým a mocným, pročez vkládá do středu morálních závazků i děti, jelikož tento vztah považuje za analogický ke vládnoucímu a zároveň pečujícímu vztahu mezi člověkem a zvířaty.<sup>219</sup> Současně tvrdí, že řídit tyto vztahy na základě principu rovného zvážení zájmu je scestné, což opírá o následovné:

„Například mně jako otci čtyř báječných dětí připadá myšlenka, že se moje morální závazky zakládají na rovném posuzování zájmů, komická. Kdyby tomu bylo tak, že by byli tatínkové posuzováni stejně jako děti... Měl bych svůj spravedlivý díl spánku, svůj spravedlivý díl něžné milující péče... Ve vztahu rodičů k dětem není každodenním morálním závazkem nic menšího než drahá, velkorysá láska.“<sup>220</sup>

Skoro to zní, jako by Linzey zapomněl, že Singer hovoří o „maximalizaci preferencí všech zúčastněných“<sup>221</sup> a že rozlišuje mezi zájmy primárními a vedlejšími. Rodič sice preferuje mít svůj spánek, ale z různých důvodů je pro něj důležitější preferencí péče o dítě, a tak může v rámci kalkulu učinit kompromis. Nicméně brzy nato Linzey dodává: „kdykoli se dostáváme do pozice moci nad těmi, kdo jsou relativně bezmocní, náš morální závazek velkorysosti úměrně tomu roste.“<sup>222</sup> Problém, který tedy pro Linzeyho představuje

---

<sup>217</sup> Gn 9,8-11.

<sup>218</sup> Gn 9,14-17.

<sup>219</sup> LINZEY, *Teologie zvířat*, s. 61

<sup>220</sup> Tamtéž, s. 61-62.

<sup>221</sup> SINGER, *Practical Ethics*, s. 12-13.

<sup>222</sup> LINZEY, *Teologie zvířat*, s. 63.



Singerovo rovné posuzování zájmů, je ten, že ve vztahu k jiným skupinám než k lidem není rovnost posuzování zájmů vhodným nástrojem k určování vzájemných vztahů, protože nevede k podpoře blaha zvířat, nýbrž pouze omezuje utrpení a bezdůvodné zabíjení.<sup>223</sup>

Zde ale Linzeyho nesouhlas se Singerem nekončí. V rámci preferenčního utilitarismu se lze setkat se situacemi, v nichž mohou zájmy jedné skupiny, převážit zájmy skupiny druhé. Půdou, na níž dochází k této konfrontaci se stává Singerovo zpracování tematiky pokusů na zvířatech, kterou jsem v této práci záměrně neotevíral, jelikož jsem se chtěl zaměřit především na otázky více související s živočišnou stravou. Krátce tedy poreferuji o tom, jak se k pokusům na zvířatech staví Singer.

V kapitole o Singerovi jsem již zmiňoval, že je pro Singera přípustné, aby, vyžadovali to situace, bylo zvíře zabito pro jídlo.<sup>224</sup> Podobným způsobem přistupuje k výzkumům na zvířatech. Na jednu stranu je odsuzuje jako jeden z projevů druhové nadřazenosti, na druhé straně však uznává, že utilitaristický kalkul připouští v některých případech oběti menšího počtu zvířat ve prospěch výrazně většího počtu lidí.<sup>225</sup> Právě zde se zásadně rozcházejí s Linzeyem, pro kterého by byl takový krok nepřipustný, jelikož odmítá prosazování lidských zájmů na úkor ostatních.<sup>226</sup> Velkorysost tak spočívá v tom, že člověk upustí od zájmů, které pro něj mohou být zájmy zcela zásadními a namísto toho dá přednost zájmům slabších, tedy zvířat.<sup>227</sup>

### 4.3. Vegetariánství a Bible

Stejně jako Singer, i Linzey si všímá rozporu v *Genesis*, který se týká konzumace zvířat. Na jedné straně je všemu, „v čem je živá duše... dáno za pokrm každé zelené byliny“,<sup>228</sup> na straně druhé je uzavření smlouvy s Noem provázeno Božím svolením konzumace „všeho živého, co se hýbe“.<sup>229</sup>

---

<sup>223</sup> Tamtéž, s. 64-65.

<sup>224</sup> SINGER, *Practical Ethics*, s. 122. Se zabitím zvířete pro jídlo v krajní nouzi by patrně souhlasil i Linzey, a to na základě *Gn 9,3*.

<sup>225</sup> Tamtéž, s. 58.

<sup>226</sup> LINZEY, *Teologie zvířat*, s. 65-66.

<sup>227</sup> Tamtéž, s. 70.

<sup>228</sup> *Gn 1,30*.

<sup>229</sup> *Gn 9,3*.

Viděli jsme již, že svolení zabíjet interpretuje Linzey jako ústupek lidstvu, který však člověka neopravňuje k absolutní vládě nad zvířaty. Zabíjení tedy bylo dovolené pouze tehdy, bylo-li nevyhnutelné, zajímavé je však i to, že se ve Starém zákoně setkáváme s náznaky očekávání doby, v níž bude stvoření opět pozdviženo, a nebude tedy potřeba násilí ani zabíjení pro potravu.<sup>230</sup>

Zabíjení nemůže být ztotožňováno s Boží vůlí, protože Boží vůlí je pokoj. Ačkoli ale existuje biblický důkaz pro to, že za určitých okolností, je svoleno, Bůh nebude zabíjení tolerovat věčně.<sup>231</sup> Biblickým ideálem je nový věk, v němž bude obnoven řád věcí tak, jak byl nastíněn v první kapitole *Genesis*, ale zabíjení je v přímém rozporu s ním, ačkoli je v krajních situacích dovoleno. Upuštění od konzumace masa, když není nevyhnutelně nutná, je tedy krokem vstříc biblickému ideálu mírumilovnosti. Linzey si je zároveň dobře vědom, že vegetariánství i veganství vedou k přímo či nepřímo k dalšímu utrpení, pročež považuje za důležité chovat na paměti, že stvoření je nedokonalé, a proto nelze lidskou přirozenost či stav přírody považovat za relevantní argumenty, které by podřývaly legitimitu pro-vegetariánské pozice.<sup>232</sup> Člověk by se měl biblickému ideálu přibližovat, jelikož má prostředky k tomu, aby změnil svůj životní styl a argumenty, které podporovaly nevyhnutelnost požívání masa, například pro jeho zdravotní přínosy, dnes již neplatí,<sup>233</sup> ačkoli ještě relativně nedávno platit mohly.<sup>234</sup>

Co se biblických argumentů pro vegetariánství týče, paradoxně je problematickou postavou ideál, totiž Kristus, od něž Linzey odvozuje své paradigma velikorysosti. Evangelia dokládají, že Ježíš alespoň jednou jedl tradičního obětního pesachového beránka a ryby. Co se svátečního beránka týče, Linzey má vůči tomu, zdali lze beránka myslet doslovně určité pochybnosti, větší problém tak pro něj představují svědectví o konzumaci ryb.<sup>235</sup> K tomuto problému se staví z pozice již vzneseného argumentu o Božím svolení zabíjet pro potravu, protože pokládá za přijatelnou představu, že v Palestině prvního století mohla skutečně být taková nouze o vhodné rostlinné alternativy, která by Ježíše donutila pozřít ryby, aby vůbec přežil. S tímto problémem se tedy Linzey vypořádává tak, že připouští, že

---

<sup>230</sup> LINZEY, *Teologie zvířat*, s. 172-173. Linzey zde odkazuje na *Iz* 11,6-9.

<sup>231</sup> Tamtéž, s. 175.

<sup>232</sup> Tamtéž, s. 116-117.

<sup>233</sup> Tamtéž, s. 174-176.

<sup>234</sup> Tamtéž, s. 119-120.

<sup>235</sup> Tamtéž, s. 177.

Ježíš ryby jedl z nutnosti, což zároveň nepovažuje za ospravedlnění konzumace masa v těch případech, kdy lidé mají možnost volby a ani to nijak nesnižuje Ježíšovo učení a autoritu jako morálního vzoru, pro nějž je charakteristické milosrdenství a velkorysost vůči slabým, bezmocným a utlačovaným.<sup>236</sup>

---

<sup>236</sup> Tamtéž, s. 179-180.

## 5. Závěr

V této práci jsem si kladl za cíl souhrnně popsat, prozkoumat a srovnat argumentaci tří vybraných autorů, Porfyria z Tyru, Petera Singera a Andrewa Linzeyho, k problematice konzumace masa a živočišných produktů, s níž úzce souvisí otázky po morálním statusu zvířat a v neposlední řadě vymezení hranice mezi člověkem a zvířetem.

Autoři, s jejichž díly jsem pracoval, vycházejí ze zásadně odlišných pozic, spojuje je však to, že všichni tři se pokouší o rozšíření pole morálního jednání ze světa výhradně lidského na svět vnímavý. Z tohoto důvodu se všichni tři autoři musí vyrovnat s otázkou racionality, tedy vlastnosti, jejíž definice je již od dob Aristotela značně nejistá, ačkoli je v diskusi o morálním statusu zvířat opakovaně skloňována, jakožto výlučně lidská charakteristika, která s sebou nese zvláštní morální hodnotu oproti „pouze“ vnímavé přírodě.

Porfyriova odpověď vychází z analýzy kategorie rozumu stoiků, na jejímž základě vznáší námitku, že rozum, jak mu rozumí stoikové, není vhodným kritériem pro zvláštní postavení člověka, jelikož rozumovou kapacitu ve smyslu alespoň omezeného sebe-vědomí, plánování, složité komunikace a konceptuálního myšlení lze pozorovat i u zvířat a zároveň nemůže být vždy pozorována u člověka, jak je zjevné z argumentace mezními případy. Na základě této úvahy navrhuje jako vhodnou podmínku morálního statusu vnímavost se zvláštním důrazem na schopnost cítit bolest. Současně s tím se vyrovnává s argumentací o instrumentální hodnotě mimolidské přírody pro člověka, která provází diskusi o morálním postavení zvířat dodnes. V těchto dvou bodech se střetávají všichni tři autoři.

Pro Singerovu utilitaristickou argumentaci má vnímavost ústřední význam, jelikož z ní odvozuje základní morální imperativ rovného zvážení zájmů. Na rozdíl od Porfyria, pro nějž bylo pojídání masa a páčání násilí na zvířatech otázkou ctnosti a vycházelo jak z filosofických, tak z mysticko-náboženských předpokladů, je Singerův přístup ryze světský, nedovolávající se jiné autority než teoretického výpočtu užitku, či přesněji řečeno maximalizace preferencí všech zúčastněných. Směrodatným pro další argumentaci mu je předpoklad, že základní preferencí všech vnímavých bytostí je netrpět, z čehož nutně vyplývá, že způsob, jakým je nakládáno se zvířaty při produkci živočišné stravy pro svou bolestivost zásadně zabraňuje plnění tohoto zájmu, a je tedy nemorální.

V této souvislosti představuje pojem *speciesism* neboli druhovou nadřazenost, jež přebíral od Richarda D. Rydera. Analýza kořenů této formy diskriminace dovádí Singera ke starozákonním textům, které společně s Aristotelem naznačenou rozumovou hierarchií a teleologickým řádem přírody, tvořily jádro scholastického učení, jehož důsledkem byla

většinová internalizace druhově nadřazené pozice v západní společnosti. Ačkoli Porfyrios s žádným takovým pojmem jako druhová nadřazenost nepracoval, nese se argumentace obou těchto autorů v podobném duchu. Vypořádávání se s instrumentalizací vztahu ke zvířatům je jednou shodou, za zajímavou shodu považují ale i to, že oba autoři pracují s představou příbuznosti zvířat s člověkem. Porfyrios nachází zvířecí příbuznost s člověkem právě ve vnímavosti, schopnosti trpět a duševních schopnostech, zatímco Singer pracuje s příbuzností evoluční, aby opět odkryl tento předpoklad, který byl po staletí zastřen křesťanskou tradicí, jejímž vyústěním byla redukce zvířat na bezduché stroje. Podobnost mezi zvířetem a člověkem navíc Singer dále podtrhuje rozšířením výhradně lidského pojmu osoby na zvířata na základě vědeckých a laických pozorování komplexního vnitřního života zvířat. Je tedy přinejmenším pozoruhodné, že s tímto předpokladem, paradoxně čerpaje z Aristotela, pracoval již Porfyrios, a přesto je ho potřeba i v současné diskusi zdůrazňovat, jak činí mimo jiné i Linzey.

Poslední z představených autorů, Andrew Linzey, přistupuje k celé záležitosti naprosto odlišným způsobem, totiž teologicky. Nutno podotknout, že v současnosti je křesťanství stále a mnohdy právem nálepkováno jako jeden z hlavních nepřátel hnutí za práva zvířat a environmentálních hnutí, pročež je dle mého zajímavé do diskuse vnést takový přístup, který tento narativ narušuje.

Linzeyho záměr je ambiciózní: nalézt a představit patřičný teologický základ pro vegetariánství a morální status zvířat. Nejprve se ale musí vypořádat s tím, jak se k problému staví Singer, jehož práce vzbudila tak obrovský ohlas, že jej nelze ignorovat, zejména z pozice křesťanského teologa, jehož cílem je dokázat, že křesťanství není synonymem pro útlak zvířat. Navzdory tomu, že jsou mnohé Linzeyho argumenty nekompatibilní s těmi Singerovými, panují mezi oběma značné shody. Jak jsem již zmínil, základní podmínkou morálního statusu zvířat se opět stává vnímavost, Singerova rovnost zájmů je však nahrazena velkorysostí. Linzey se totiž nepokouší zbavit člověka zvláštního postavení, naopak, vycházejí z křesťanské antropologie jeho postavení přičítá výjimečný, nikoli však ústřední význam v kontextu stvoření. To mu umožňuje stavět se stejně kriticky k Aristotelovi i Akvinskému, stejně jako činil Singer, nicméně se s ním nutně rozchází, protože oba chápou Bohem posvěcenou lidskou vládu na stvoření rozdílně – Singer shodně s Akvinským jako despotismus, Linzey jako službu, jejímž charakteristickým rysem je služba a morální prvenství slabých. Teologická argumentace navíc nedovoluje morální rozhodování relativizovat tak, jak to činí utilitarismus.

Co se týče rozumu zvířat, je pro Linzeyho tato otázka jinak naléhavá, než byla pro zbylé dva autory. I kdyby totiž zvířata neměla rozum vůbec, byla by to stále stvoření prostoupená Duchem, jejichž původ je stejný jako původ člověka, což jim nejenomže poskytuje práva od Boha, nýbrž zavazuje člověka k tomu, aby s nimi, jakožto s morálně relevantními stvořeními zacházel s úctou a respektem. Absence rozumu by pak byla pouze dalším důvodem pro soucitné zacházení se zvířaty.

V neposlední řadě je zajímavé srovnat Linzeyho obhajobu vegetariánství s Porfyriovou. Oba dva na rozdíl od Singera totiž pracují s nějakým náboženským rámcem, který podepírá jejich stanoviska. V tomto ohledu stojí za pozornost, že Porfyrios i Linzey odvozují vegetariánství od (rozdílných) božských ideálů. Přesto, že se jejich koncepce liší, nacházím v tomto ohledu určité podobnosti. Sdílejí kupříkladu představu, že v člověku je přirozeně cosi božského, nicméně že současný stav věcí je úpadkem, který vede k tomu, že lidé se museli uchýlit ke konzumaci masa (u Porfyria ke konzumaci vůbec) a že je morální následovat božský vzor. Zatímco jádro této představy sdílí – filosof či křesťan nikomu a ničemu záměrně neškodí a snaží se přiblížit bohu či Kristu – v cíli se rozcházejí. Porfyrios následuje individuální cíl sjednocení se kontemplujícího s kontemplovaným, tedy fúzi s božskou podstatou, Linzeyho cíl je naproti tomu ctít Boha skrze službu ostatním.

## Seznam zkratk

<i>De abst.</i>	Porfyrios: <i>O zřeknutí se zabíjení bytostí, které mají duši / On Abstinence from Killing Animals</i>
<i>Ef</i>	List Efezským
<i>Gn</i>	Kniha Genesis
<i>Iz</i>	Kniha Izajáš
<i>Pol.</i>	Aristoteles: Politika
<i>Resp.</i>	Platón: <i>Ústava</i>
<i>ST</i>	Tomáš Akvinský: Teologická suma

## Seznam použité literatury

**AKVINSKÝ, Tomáš.** *Theologické summy svatého Tomáše Akvinského druhé části druhý díl.* Přeložili Reginald Maria DACÍK, Tomáš DITTL et al. Olomouc: Profesori bohovědného učiliště řádu dominikánského, 1938.

**ARISTOTELÉS.** *Politika.* Přeložil Antonín KŘÍŽ. 2. vydání. Praha: Rezek, 1998. ISBN 80-86027-10-4.

**BARTH, Karl.** *Základy dogmatiky: přednášky Karla Bartha, řádného profesora university v Basileji, konané v letním semestru 1946 na universitě v Bonnu.* Přeložili Josef B. JESCHKE a Josef B. SOUČEK, Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1952.

**BENTHAM, Jeremy.** *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* Oxford: Clarendon Press, 1907.

**Bible – Český studijní překlad.** Přeložil Michal KRCŇÁK. Praha: Křesťanská misijní společnost, 2009. ISBN 978-80-86449-61-6

**CRAIG, Winston J.,** „Health effects of vegan diets“. *The American Journal of Clinical Nutrition,* sv. 89, č. 5, 2009, 1627S-1633S. <https://doi.org/10.3945/ajcn.2009.26736N>.

**DARWIN, Charles.** *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981. ISBN 0-691-08278-2.

**DESCARTES, René.** *Rozprava o metodě.* Přeložila Věra SZATHMÁRYOVÁ-VLČKOVÁ. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0216-5.

**DOMBROWSKI, Daniel A.** *Vegetarianism: The Philosophy Behind the Ethical Diet.* Amherst: University of Massachusetts Press, 1984. ISBN 978-0870234316.

**EDWARDS, G. Fay.** „Irrational Animals in Porphyry’s Logical Works: A Problem for the Consensus Interpretation of „On Abstinence““. *Phronesis,* sv. 59, č. 1, 2014, s. 22-43. Dostupné online z: <https://www.jstor.org/stable/24767950>.

**EDWARDS, G. Fay.** *The Purpose of Porphyry's Rational Animals: A Dialectical Attack on Stoics in On Abstinence From Animal Food.* In: SORABJI, Richard (ed.). *Aristotle Re-interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators.* Londýn: Bloomsbury Academic, 2016, s. 263-289. ISBN 9781472596567.



**ELLIS F. R. a W. M. E. MONTEGRIFFO**, "The Health of Vegans," *Plant Foods for Human Nutrition*, sv. 2, 1971, s. 93-101.

**GILLE, Doreen a Alexandra Schmid**, „Vitamin B<sub>12</sub> in meat and dairy products“, *Nutrition Reviews*, sv. 73, č. 2, 2015, s. 106-115. Dostupné online z: <https://doi.org/10.1093/nutrit/nuu011>.

**GOLDIN, Owen**. „Porphyry, Nature, and Community“. *History of Philosophy Quarterly*, sv. 18., č. 4, 2011, s. 353-371. Dostupné online z: <https://www.jstor.org/stable/27744898>.

**GREEN, Peter**. *The Problem of Right Conduct: A Textbook on Christian Ethics*. Londýn: Longman & Co, 1936.

**HAUßLEITER, Johannes**. *Der Vegetarismus in der Antike*. Berlin: Alfred Töpelmann Verlag, 1935.

**KAWASHIMA, T., et al.** „Bioavailability of cobalt sources for ruminants. 2. Estimation of the relative value of reagent grade and feed grade cobalt sources from tissue cobalt accumulation and vitamin B<sub>12</sub> concentrations“. *Nutrition research*, sv. 17, č. 6, 1997, s. 957-974. Dostupné online z: [https://doi.org/10.1016/S0271-5317\(97\)00061-4](https://doi.org/10.1016/S0271-5317(97)00061-4).

**LINZEY, Andrew**. *Animal Rights: A Christian Assesment of Man's Treatment of Animals*. Londýn: SCM Press Ltd, 1976.

**LINZEY, Andrew**. *Christianity and the Rights of Animals*. New York: Crossroad, 1989.

**LINZEY, Andrew**. *Teologie zvířat*. Přeložili Jan M. HELLER a Jan ZÁMEČNÍK. Praha: Triton, 2018. ISBN 978-80-7553-487-3.

**LOUGHNAN, Steve, BROCK Bastian a HASLAM Nick**. „The Psychology of Eating Animals“. *Current Directions in Psychological Science*, sv. 23, č. 2 [Sage Publications, Inc.], 2014, s. 104-108. Dostupné online z: <https://www.jstor.org/stable/44318731>.

**MCDOUGALL John a Mary MCDOUGALL**, *The McDougall Plan for Super Health and Life-long Weight Loss*. Piscataway, New Jersey: New Century Publishers, 1983. ISBN 978-08-3290-289-5.

**NIETZSCHE, Friedrich**. *Nečasové úvahy*. Přeložili Jan KREJČÍ a Pavel KOUBA. Praha: OIKOYMENH, 2005, ISBN 80-7298-134-X

- NESTLE, Marion (ed.)**, *The Surgeon General's Report on Nutrition and Health: Publ. No. (PHS) 88-50210*. Washington, D. C.: U.S. Government Printing Office, 1988. Dostupné online z: <https://doi.org/10.1093/ajcn/49.1.23>.
- PLATÓN**. *Ústava*. Přeložil František NOVOTNÝ. 5. vydání. Praha: OIKOYMENH, 2014. ISBN 978-80-7298-504-3.
- PORFYRIOS**. *Jak vystoupit do inteligibilního světa (Sentence)*. Přeložila Lenka KARFÍKOVÁ. Řecko-české vydání. Praha: OIKOYMENH, 2017. ISBN 978-80-7298-231-8.
- PORFYRIOS**. *On Abstinence from Killing Animals*. Přeložila Gillian CLARK. Londýn: Bloomsbury, 2014. ISBN 978-1-7809-3889-9
- PRIMATT, Humphry**. *Povinnost milosrdenství*. In ČEJKA, Jan (ed.). *Zvířata jsou naši bližní: Výbor z děl světových humanistů a křesťanských myslitelů*. Praha: Práh, 2010, s. 43-52.
- PRITKIN Nathan a Patrick M. MCGRADY**. *The Pritkin Program for Diet & Exercise*. New York: Bamtam Books, 1980. ISBN 978-80-5532-0-134-5
- RENSBERGER, Royce. „Curb on U.S. Waste Urged To Help World's Hungry“. *The New York Times*. 1974, (25. října), s. 1. Dostupné online z: <https://www.nytimes.com/1974/10/25/archives/front-page-1-no-title-curb-on-waste-in-us-eating-habits-urged-to.html>.
- SATIJA, Ambika a Frank B. HU**. „Plant-based diets and cardiovascular health“. *Trends in Cardiovascular Medicine*, sv. 28, č. 7, 2018, s. 437-441. <https://doi.org/10.1016/j.tcm.2018.02.004>.
- SCHWEITZER, Albert**. *Albert Schweitzer - zastánce kritického myšlení a úcty k životu*. Přeložili Otakar Antoň FUNDA, Jaroslav KOHOUT, Jindřiška CHRÁSTKOVÁ, Petr POKORNÝ. Praha: Vyšehrad, 1989. ISBN 80-7021-010-9
- SINGER, Peter**. *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*. Zvláštní vydání k příležitosti 40. výročí od prvního tisku. New York: Open Road Integrated Media, Inc., 2015. ISBN 978-1-4976-4559-2
- SINGER, Peter**. *Osvobození zvířat*. Přeložili Zuzana GABAJOVÁ a Zdeněk JANÍK. Praha: Práh, 2001. ISBN 80-7252-042-3.
- SINGER, Peter**. *Practical Ethics*. 3. vydání. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. ISBN 978-0-521-70768-8.

**SINGER, Peter.** „Speciesism and Moral Status“. *Metaphilosophy*, sv. 40, č. 3-4, Special Issue: Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy, [Wiley], 2009, s. 567-581. Dostupné online z: <https://www.jstor.org/stable/24439802>.

**SINGER, Peter.** „Utilitarianism and Vegetarianism“. *Philosophy & Public Affairs*, sv. 9, č. 4, [Wiley], 1980, s. 325-337. Dostupné online z: <https://www.jstor.org/stable/2265002>.

**SINGER, Peter.** *Why Vegan?* Londýn: Penguin Books, 2020. ISBN 978-0-241-47238-5.

**SORABJI, Richard.** *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1993. ISBN 9780801429484

**Sv. Jan od Kříže,** *Duchovní píseň*, přeložil Vojtěch KOHUT, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2000. ISBN 80-7192-436-9

**ŠEDINA, Miroslav.** „Plútrachova obhajoba vegetariánské životosprávy“. *Reflexe: Filosofický časopis*, sv. 62, 2022, s. 75-88. Dostupné online z: [https://karolinum.cz/data/clanek/10564/Refl\\_2022\\_62\\_0075.pdf](https://karolinum.cz/data/clanek/10564/Refl_2022_62_0075.pdf).

**TOOLEY, Michael.** „Abortion and Infanticide“. *Philosophy & Public Affairs*, sv. 2, č. 1, 1972, s. 37-65. Dostupné online z: <https://www.jstor.org/stable/2264919>.