

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

Problematika statusu zvířete v systému lidské etiky

Bakalářská diplomová práce

Jan Pírk

Vedoucí práce: Doc. Marek Petřů, Ph.D.

OLOMOUC 2014

Anotace

Tato práce se zaměřuje na problematiku morálního statusu zvířete. První část je věnována historickému přehledu postojů a myšlenek, které měly v tomto ohledu vliv na vývoj západního smýšlení. Jedna z největších výzev je samozřejmě nalezení morálně relevantního rozdílu mezi člověkem a ostatními zvířaty. Právě na rozdílech, které lidé považovali za signifikantní, bude názorně předvedeno, jak problematické nebo kontroverzní by bylo jejich reálné přijetí s přihlédnutím k současným vědeckým poznatkům. Ukáže se tedy, že naše chování ke zvířatům je jen velice těžko racionálně odůvodnitelné a pramení spíše z kulturních či biologických předpokladů.

Annotation

This work focuses on the issue of the moral status of the animal. The first part deals with a historical overview of the attitudes and ideas that, in this respect, influenced the development of Western thinking. One of the biggest challenges is, of course, to find a morally relevant difference between humans and other animals. The differences that people considered significant will be used to demonstrate how problematic or controversial would be their real acceptance in the light of current scientific knowledge. It turns out, therefore, that our behaviour towards animals can be hardly justified rationally and that it stems from cultural and biological conditions.

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou diplomovou práci vypracoval samostatně s použitím uvedené literatury a pramenů.

V Olomouci dne 4. května 2014

.....

Jan Pírk

Poděkování:

Děkuji vedoucímu práce Doc. Markovi Petřů, Ph.D. Za informace hlavně z oblasti renesanční filosofie jsem vděčný i Prof. P. R. Blumovi. V neposlední řadě chci poděkovat K. B. za inspiraci pro výběr tohoto tématu a podporu při psaní.

„Ne smilování, ale spravedlnost dlužíme zvířatům“

Arthur Schopenhauer

Obsah

Úvod.....	6
1. Morální status zvířete z historické perspektivy.....	8
1.1. Předkřesťanské myšlení	8
1.2. Patristika a scholastika	10
1.3. Renesance.....	12
1.4. Myšlení 17. a 18. století	14
1.5. Myšlení 19. století	17
1.6. Myšlení 20. století.....	20
1.7. Shrnutí	22
2. Rozdíl mezi člověkem a ostatními zvířaty	24
2.1. Posvátnost života.....	25
2.2. Duše.....	26
2.3. Mysl.....	27
2.3.1. Jazyk.....	27
2.3.2. Racionalita.....	31
2.3.3. Základní balíček vlastností.....	33
2.4. Schopnost být morálním agentem.	35
2.5. Bolest.....	38
2.6. Náležitost k určitému druhu	41
3. Zhodnocení našeho přístupu ke zvířatům.....	44
3.1. Možné důvody našeho přístupu k ostatním tvorům	44
3.2. Měli bychom uznat práva zvířat?	48
Závěr.....	50
Seznam použité literatury.....	52

Úvod

Člověk není jediný tvor, který žije na této zemi. Sdílíme ji s mnoha jinými zvířaty,¹ která se nám v mnoha ohledech vyrovnají, v mnoha nás dokonce předčí. I tak žijí ale většinou mimo oblast našeho zájmu a bereme je jako součást světa, který obýváme, přetváříme a využíváme v náš prospěch. V současné době, kdy jsme díky farmaceutickým výrobkům schopni držet zvířata v naprosto nepřírodných podmínkách, se otázka morálního statusu zvířete stává čím dál tím závažnější. O to více, když víme, že jen v živočišné výrobě jsou dnes stovky miliard zvířat schopných cítit bolest, která musí čelit nelítostným praktikám velkochovů a jatek. K tomu lze přidat další nezanedbatelné množství pokusných zvířat, která odsuzujeme k mučivé bolesti a smrti kvůli často bezcenným experimentům nebo testům dráždivosti látek používaných v kosmetickém průmyslu.

Navíc se dnes díky vědeckému bádání potvrzuje, že mnoho zvířat chovaných pro takové účely je nám podobných více, než jsme si po tisíce let mysleli. Účelová bezohlednost vůči jejich potřebám začíná vzbuzovat vážné diskuze jak v odborných kruzích, tak v širší veřejnosti.

S otázkou postavení zvířete v systému naší etiky se samozřejmě lidstvo potýkalo už odedávna. Tento problém byl však povětšinou marginalizován, protože nebyl pro náš druh nijak naléhavý a využívání zvířat pro nás bylo velice výhodné. V první kapitole se zaměřím právě na přístupy, jakými se k mimolidským tvorům přistupovalo v minulosti. K tomu mi budou sloužit zejména postoje myslitelů a filosofů, které odrážely svou dobu, nebo ji do jisté míry dokonce utvářely. Tato kapitola je rozdělená na sekce podle jednotlivých historických období. Představí tak chronologický přehled myšlenek formujících náš přístup ke zvířatům a poukáže na jejich vzájemnou podobnost a budoucí odkaz. Také se zde ukáže, jak západní myslitelé chápali rozdíl mezi člověkem a ostatními zvířaty.

V druhé kapitole použiji nejčastěji formulované rozdíly, které vyšly najevo v kapitole první, a pokusím se je zasadit do kontextu současného stavu poznání. Čím dál tím více se totiž ukazuje, že hranice mezi člověkem a ostatními zvířaty je velice

¹ Pokud se v následujícím textu kvůli zjednodušení objeví pojem „zvíře“, je tím myšleno „mimolidské zvíře“.

tenká a obtížně definovatelná. Hlavně pokud hledáme takovou, která by byla založena na morálně relevantních charakteristikách a odlišila od mimolidských tvorů například i člověka těžce mentálně postiženého, novorozence nebo jedince ve vegetativním stavu. Mimo jiné ukáží, že ani tak zásadní lidské charakteristiky, jako používání jazyka nebo schopnost být morálním agentem, můžeme v různé míře najít i u jiných živočichů.

Ve třetí kapitole vyvodím závěry z již doložených faktů a pokusím se najít i obecné příčiny našeho chování k ostatním tvorům. To může být ovlivněno jak kulturně, tak biologicky. Také zmíním důvody, proč bychom měli uznat práva zvířat a stručně nastíním důsledky, jaké by to pro lidstvo neslo.

Cílem této práce je poukázat na vážnost problematiky postavení zvířete v systému lidské etiky. Měla by dokázat, že jakákoli hranice mezi člověkem a ostatními zvířaty je pouze arbitrární. Také se pokusím podat dostatek důkazů pro tvrzení, že pokud se chceme chovat konzistentně, aniž bychom cíleně upřednostňovali jeden druh před druhým, musíme nutně přehodnotit buď náš přístup ke zvířatům, nebo k těm lidem, kteří nespĺňují racionálně stanovené charakteristiky jedince s morálním statutem.

1. Morální status zvířete z historické perspektivy

Tato úvodní kapitola se zaměřuje na to, jaké přístupy ke zvířatům se v západním myšlení objevovaly v minulosti. Nelze ale zachytit myšlenky všech autorů, byť jen těch nejdůležitějších, kteří se dané problematiky dotkli. Jednotliví autoři jsou tedy vybráni podle zajímavosti a hlavně vlivu jejich koncepcí. Pro komplexnější náhled na otázku morálního statusu zvířat je totiž přinejmenším vhodné, abychom si uvědomili, z jakých myšlenkových základů vychází náš dnešní přístup k ostatním tvorům. Zde předložené poznatky nám poslouží i v následující kapitole, kde z nich budeme vycházet a pokusíme se je zhodnotit z pozice současného stavu vědění.

1.1. Předkřesťanské myšlení

Jeden z nejstarších dokumentů, který měl dalekosáhlý vliv na lidské smýšlení, je Starý zákon. Kniha Genesis, zdá se, nemluví v otázce přístupu ke zvířatům zcela jasně. Bůh sice říká: „*At' lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem plazícím se po zemi.*“ (Genesis 1:26) O tři verše dál ale dodává: „*Hle dal jsem vám na celé zemi každou bylinu nesoucí semena i každý strom, na němž rostou plody se semeny. To budete mít za pokrm.*“ (Genesis 1:29) Měli bychom snad toto prohlášení chápat jako explicitní výzvu k vegetariánství? Bible nám dokonce nabízí obraz ráje, kde se budou vlk s beránkem pást společně a kde lev bude pojídat slámu (Izajáš 65:25). Zde se ukazuje, že zabíjení jiných živočichů, i když pro potravu, je chápáno jako chování v ráji nepřipustné. Toto místo je ale spíše jen utopickou vizí než příkázáním.

Na druhou stranu existuje bezpočet pasáží implikujících neomezenou vládu lidí nad ostatními tvory. Noemovi bylo například řečeno, stejně jako Adamovi a Evě, at' se jeho rod množí a podmaní si vše. Navíc měl plné oprávnění zvěř konzumovat: „*Každý pohybující se živočich vám bude za pokrm;*“ (Genesis 9:3)

Zvířata se ve Starém zákoně také velice často vyskytují na pozici obětí. Notoricky známé je obětování Ábelových ovcí, které Boha zaujalo více, než prostší oběť Kainova. Adam a Eva, vyhnání z ráje, se oblékli do zvířecích kůží. (Genesis 3:21) Zajímavé je, že toto oblečení jim dal Bůh a zvířata, z nichž kůže odejmul, byla použita

jako zástupné oběti, aby viníci hříchu nemuseli zemřít.² Význam zvířat jako zástupných obětí se objevuje na mnoha dalších místech Tóry. Obětní rády ve Třetí knize Mojžíšově podávají jasnou zprávu o průběhu a důvodech zvířecích obětí a spolu s celým Starým zákonem nastiňují i postavení, jaké zvířata měla dávno před počátkem našeho letopočtu.

Za povšimnutí také stojí, že oběťmi se vždy stávala hospodářská zvířata, jejichž hodnota vyplývala z jejich vztahu k člověku, respektive z jejich užitečnosti. O vlastní hodnotě zvířete tu nemůže být řeč.

Jedním z prvních velkých západních myslitelů, který zvířatům přiznával nepopíratelný morální status, byl Pythagoras. Velkou roli hrála pythagorejská myšlenka metempsychózy, tedy převtělování duší. Díky tomu, že se duše našich bližních po smrti mohou převtělit i do zvířecích těl, musíme zákonitě na ostatní tvory pohlížet jinak, než jen jako na majetek nebo jako na jídlo. Proto jsou pythagorejci často spojováni s vegetariánstvím. Eudoxus³ tvrdil, že Pythagoras nejen že nejedl maso, ale dokonce se vyhýbal řezníkům a lovcům. Jiné zdroje říkají, že jedna z nejznámějších pythagorejských doktrín považuje všechny oduševnělé bytosti za členy jedné rodiny. V tom případě je pozření zvířete stejně závažné provinění, jako kdybychom jedli člověka. Aristoteles však tvrdí, že pythagorejci nejedli pouze některé zvířecí vnitřnosti.⁴ Ať už to ale bylo s jejich jídelníčkem jakkoli, dostalo se díky nim problematice postavení zvířat větší pozornosti.

Aristoteles sice duši přiznává všem živým tvorům, lidé však stojí v jeho koncepci nad všemi ostatními, protože vlastní, pro ně specifickou, duši racionální. Rozdíl mezi člověkem a ostatními tvory však zůstává i přesto spíše kvantitativní. Ve svém díle *Historia animalium* píše, že mnoho vlastností, které přisuzujeme lidem, se u zvířat nacházejí také, ale v různé míře.⁵ Tvrzení jako vytržené z Darwinova díla o více než dva tisíce let později. Aristoteles navíc dodává, že: „*psychologicky se [lidské] dítě svého času jen stěží odlišuje od zvířete; takže jsme plně oprávněni tvrdit, co se týče člověka a zvířat, že jejich určité psychické kvality jsou identické, zatímco si další odpovídají a*

² Viz *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Podle ekumenického vydání z r. 1985. Biblická společnost ČSR, 1990. s. 24. poznámka pod čarou.

³ Eudoxus (408 př.n.l. – 347 př.n.l.) byl řecký astronom, matematik a filosof. Byl členem Staré Akademie a tedy následovníkem Platónovým.

⁴ Huffmann, Carl: Pythagoras. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2011 [online]. Dostupné z <<http://plato.stanford.edu/entries/pythagoras/>> [cit. 18. 2. 2014].

⁵ Aristoteles: *Historia animalium*. 8. kniha. Anglická verze dostupná z <http://classics.mit.edu/Aristotle/history_anim.8.viii.html> [cit. 19. 2. 2014].

*ostatní jsou k sobě analogické.*⁶ Nebýt potenciálním dospělým člověkem, bylo by lidské dítě na úplně stejném stupni jako ostatní zvířata. Jeho budoucnost ho však řadí do okruhu lidských bytostí. U Aristotela ovšem pořád platí, že v systému přírody, „scala naturae“, jsou nižší organismy stvořeny k tomu, aby sloužily těm vyšším. Zvířata, stejně jako otroci, jsou tedy podřízena vůli lidí.

Aristotelovo pojetí samotné etiky se označuje jako etika ctností. Ta nehodnotí jednotlivá jednání, ale osobu činitele. Pokud je člověk ctnostný, potom je jakýkoli jeho čin správný. Týrání zvířat pro zábavu a jejich nepřiměřené využívání by v takovém případě mělo být nemyslitelné, protože se neslučuje se ctnostným jednáním.

V určitém ohledu stavěl zvířata na roveň s lidmi i platonik Plútarchos. Ten rozlišuje tělo, duši a intelekt s tím, že jsou od sebe jasně odlišeny. Duše, zprvu neracionální díky sepětí s tělem, získává na své racionalitě až kontaktem s intelektem. Přisouzení neracionální duše zvířatům by neznamenal nic nového. To ostatně dělal již Aristoteles. Plútarchos ovšem tvrdí, že *jakákoli* stvoření mající duši vykazují přítomnost božského intelektu, totiž duši schopnou odpoutat se od matérie.⁷

1.2. Patristika a scholastika

S příchodem křesťanství se do popředí dostává myšlenka o posvátnosti lidského života. Její přijetí s sebou ovšem ve většině případů nese zúžení oblasti zájmu a ohledů pouze na člověka. Pokud byla v některých pasážích Starého zákona zvířata hájena, bylo jim pomáháno od bolesti nebo bylo poukazováno na jejich dobré vlastnosti (například ve 30. kapitole Přísloví), Ježíš se nezdráhá výslovně povolit démonům posednout dva tisíce vepřů, kteří se posléze vrhnou z útesu a utopí se (Marek 5:1-20). Morálně se zdá být tento čin o to závažnější, že v mnoha předcházejících případech Ježíš demony vymýtil bez jakékoli potřeby zabíjení živých tvorů.

Událost s posedlým stádem se mezi ochránci práv zvířat později stala jedním z nejdiskutovanějších Kristových činů a často posloužila jako prototyp křesťanského přístupu ke zvířatům. Svátý Augustin píše, že nezabít zvíře a nezničit rostlinu by bylo

⁶ Aristoteles: *Historia animalium*. 8. kniha. Anglická verze dostupná z <http://classics.mit.edu/Aristotle/history_anim.8.viii.html> [cit. 19. 2. 2014].

⁷ Karamanolis, George: Plutarch. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2010 [online]. Dostupné z <<http://plato.stanford.edu/entries/pythagoras/>> [cit. 20. 2. 2014].

vrcholem pověry. Sám Kristus totiž příklady se sesláním zlých duchů na stádo sviní a prokletím stromu, jež nenesl žádné ovoce, ukazuje, že dobytek ani stromy nemají žádná práva společná s námi.⁸ Augustin sice zvířatům neodpírá duši, podle aristotelské tradice však rozlišuje její různé stupně a rozumovou duši, která je duší nesmrtelnou, přisuzuje pouze člověku.⁹ Řád přírody nám tedy dovoluje využívat a zabíjet mimolidské bytosti pro naši potřebu.

Tomáš Akvinský chápal postavení ostatních tvorů obdobně. I tak bychom k nim ale podle něho měli být ohleduplní. Nejde tu však o status samotných zvířat, ale spíše o charakter lidí, kteří jsou vůči nim agresivní. K prosazování soucitu se všemi živočichy ho vedl strach, že násilí ke zvířatům může vést k násilí vůči lidem. Říká, že pokud jsou ve Svatém písmu nějaké zákazy určitého chování vůči zvířatům, důvodem takových zákazů je stranit člověka od násilí na ostatních lidech.¹⁰ Podle Akvinského není nic dobročinného na tom, chovat se ke zvířatům vlídně. Nejsou totiž rozumovými bytostmi a tak s nimi nemůžeme mít pocit sounáležitosti. Ona nemohou chápat dobro ani mít účast na nekonečném štěstí. Jsou tak pouze prostředkem, nikoli účelem.

Bezesporu výjimečnou postavou byl v dějinách křesťanství František z Assisi, který je často zmiňovaný jako jeden z obhájců morálního statusu zvířat. Za své bratry však nepovažoval pouze zvířata, ale ve své „Písni tvorstva“ mluví i o slunci, měsíci, dešti a ohni jako o svých bratrech a sestřích. Z toho pohledu nelze Sv. Františka označit jako bojovníka za práva zvířat. Jde spíše o osobu s hlubokým náboženským soucitem se vším stvořeným na této zemi. Pokud si všechno stvořené zasluhuje stejnou lásku, jak se potom například rozhodnout, zda se žít rostlinami anebo zvířaty? On sám nebyl vegetariánem a ani jeho následovníci se masa nezřekli, až na postní dny.¹¹

Velice zajímavým fenoménem byly také soudní procesy se zvířaty, které probíhaly už od 12. století. Během nich byla souzena zejména domácí zvířata za jejich prohřešky proti lidem. Výjimkou však nebyly ani církevní soudy proti hejnům kobylek

⁸ St. Augustine: *The Catholic and Manichaeon Ways of Life*. Boston: Catholic University Press, 1966. s. 120.

⁹ Mendelson, Michael: Saint Augustine. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2010 [online]. Dostupné z <<http://plato.stanford.edu/entries/augustine/>> [cit. 19. 2. 2014].

¹⁰ Akvinský, Tomáš: *Summa proti pohanům*. Kniha III. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1993. s. 226.

¹¹ Singer, Peter: *Osvobození zvířat*. Praha: Práh, 2001. s. 213.

či komárů. Pozoruhodné je, že soud chápal zvířata jako účastníky právních vztahů a formálně se předpokládalo, že rozsudku rozumí. Naprostá většina případů končila odsouzením k trestu smrti a poté samozřejmě probíhaly veřejné exekuce. Stále se vedou debaty, jak takové procesy chápat, hlavně když probíhaly v různé míře až do 18. století. I když se někdy považují spíše za kulturní kuriozity, existuje mnoho racionálních důvodů, proč takové činnosti praktikovat. Když pomineme finanční profit, který samozřejmě z vykonávání práce plynul všem zúčastněným úředníkům, můžeme zmínit i nejistotu lidí z epidemií, rozsáhlých finančních problémů a sociálních konfliktů, kterou mohli kompenzovat uplatněním práva na bytost, jež se jakkoli provinila vůči lidské společnosti. Z takového rituálního uplatnění legálního formalismu mohl plynout klid spatřovaný v nadvládě člověka a jeho zákonů nad všemi tvory.¹²

Tyto procesy ale také můžeme chápat jako tendenci k rozbíjení středověkem pevně stanovené hranice mezi člověkem a ostatními zvířaty. První procesy tak anticipují myšlení renesance.

1.3. Renaissance

Jak jsme již naznačili, středověk se vyznačoval především představou jasně uspořádaného kosmu, kde má každá entita své pevně stanovené místo. Slovo „*ordo*“, tedy řád, prostupuje myšlením celé této epochy. Renesanční myslitelé se tomuto řádu často snažili vzepřít, protože uvěznil člověka na jemu předem určeném místě. Už mladý Giovanni Pico Della Mirandola zařazuje lidskou bytost podle jejích subjektivních charakteristik a ne podle náležitosti k jednomu druhu. Říká, že opilec, válející se před hospodou, pro něho není toliko člověkem, ale spíše rostlinou.¹³ Tato dynamika, kterou v jeho koncepci oplývá lidská duše, ovšem neznamena zásadní změnu pohledu na ostatní živočišné druhy. Snad zde můžeme hledat náznaky toho, že velice ctnostné zvíře by se mohlo dostat na roveň člověku. Pohybovali bychom se ale pouze na čistě teoretické úrovni. V praxi u Mirandoly žádné větší ohledy čekat nemůžeme. Sám se zaměřuje na specifikum lidské duše, která je svobodná a může jak klesnout do světa zvířat či rostlin, tak směřovat vzhůru k Bohu.

¹² Dinzelbacher, Peter: *Animal Trials: A Multidisciplinary Approach. The Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 32, No. 3, Winter 2002. s. 405 – 421.

¹³ Mirandola, Giovanni Pico: *O důstojnosti člověka*. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 61.

Marsilio Ficino, Mirandolův současník, přinese díky osvobození člověka z jeho dříve pevně stanovené pozice nový argument pro přehlížení zájmů zvířat. David R. Lea dokonce tvrdí, že je Marsilio Ficino klíčovou postavou ve formování západního přístupu k životnímu prostředí a ostatním tvorům. Zatímco Bible může naznačovat, že by se měl člověk chovat spíše jako pastýř a pečovatel o stvořené, ve Ficinově podání je důležitá starost o člověka a vše ostatní jí podléhá.¹⁴ Ve spisech jako *Pět otázek týkajících se myslí* nebo *Platónská theologie* popisuje člověka jako tvora, jehož duše touží po splnutí s Bohem. Protože by ale Bůh nikdy neporučil člověku něco, čeho nelze dosáhnout, naše duše musí být schopna stát se Bohem a musí být i nesmrtelná. Říká, že jako je přirozeností ptáků létat, tak je přirozeností člověka stát se „božským“.¹⁵

Ficino tedy navazuje na novoplatónskou tradici a zdůrazňuje ascenci duše k božství. Člověk je vlastně potenciálním bohem a svým postavením jasně převyšuje ostatní tvory. Co víc, tato přirozená ascence od tělesného směrem k božskému nepředpokládá žádné ohledy k materiálnímu světu – tedy ani zvířatům. Náš zrak by měl vždy směřovat vzhůru. Z tohoto důvodu považuje Ficino za důležitou postavu i David R. Lea. Podle něho je totiž tento filosof prvním krokem k pozdější protestantské etice, která s sebou přinesla ještě větší odpoutání se od materiálního světa. Ficino, věrný novoplatonismu, sice zdůrazňuje lidskou suverenitu, vztah s materiálním světem pro něho však stále zůstává důležitý.¹⁶

V renesanci se vyskytly i o dost příznivější pohledy na zvířata. Například ve Francii se Michel de Montaigne staví proti všemu násilí. Ve své eseji *O krutosti* explicitně odsuzuje jakékoli týrání a krutost na lidech. Tak třeba řezání lidských končetin by dle něho nemělo probíhat za živa jako trest, ale až po smrti jako odstrašující příklad pro ostatní. Montaigne ale nesnáší utrpení jakékoli živé bytosti, tedy i zvířat. Své stanovisko obhajuje i teologicky. Všichni jsme totiž stvořeni Bohem a patříme tím pádem do stejné rodiny. Po právu si tak zvířata zasluhují naši úctu a lásku. „*Nad jiné neřesti nenávidím krutost.*“¹⁷ píše ve svých Esejích a dodává, že zabíjení nevinného

¹⁴ Lea, David R: Christianity and Western Attitudes towards the Natural Environment. *History of European Ideas*. Vol. 18, No. 4, 1994. s. 516.

¹⁵ Ficino, Marsilio: *Platonic Theology: vol. 4, books XII – XIV*. Přeložil Michael J. B. Allen. Cambridge: Harvard University Press, 2004. s. 221.

¹⁶ Srov. Lea, David R: Christianity and Western Attitudes towards the Natural Environment. *History of European Ideas*. Vol. 18, No. 4, 1994. s. 519.

¹⁷ Montaigne, Michel: *Eseje*. Praha: ERM 1995. s. 262.

zvířete mu vždy „připadalo jako divadlo velmi odporné.“¹⁸ Montaigne přidává i jeden z častých argumentů pro etické zacházení se všemi živými tvory, a to argument šikmé plochy. Násilí na zvířatech totiž může vést k násilí na lidech. Říká, že když si lidé v Římě navykli na podívanou, kdy se namísto divadla zabíjela zvířata navzájem, nebyl pro ně problém plynule přejít ke gladiátorským zápasům.¹⁹

1.4. Myšlení 17. a 18. století

Možná žádná jiná doba nebyla ke zvířatům tak bezohledná jako 17. a 18. století. Pod vlivem Baconovým a ostatních zastánců induktivní vědecké metody se všichni živočiškové stali objektem striktního vědeckého bádání.

Když o něco později získal na popularitě Descartes a jeho koncepce, v etickém smýšlení ohledně zvířat nastala snad nejzásadnější změna v dějinách. Ve svých pozdních dílech, hlavně těch vydaných až posmrtně, vypracoval rozsáhlé psychologické popisy zvířat. Tam vysvětlil jejich životní funkce čistě mechanickým způsobem. Radikálně tak redefinoval hranici mezi oduševněnými a neoduševněnými bytostmi. Jednoduše řečeno, *res cogitans*, neboli duši, mají pouze lidé.²⁰ Tento krok byl pro dějiny přístupu ke zvířatům klíčový. Ještě před Descartesem se všeobecně duše připisovala všem živým tvorům díky aristotelské nauce o jejich různých stupních. Zvířata tak sice byla na nižší úrovni než lidé, neměla rozumové schopnosti, ale pořád byla schopna vnímat a cítit bolest. Descartes tedy vytvořil propastný kvalitativní rozdíl mezi člověkem a ostatními stvořeními. Jakýkoli fyzikální projev zvířete je redukován na mechanickou reakci na daný podnět. Například kňučení psa neznamená, že cítí bolest, ale že nějaký vnější stimul mechanicky vzbudil tělesnou reakci projevující se jako kňučení. Bez mysli nemají zvířata jakoukoli možnost prožívání. Stala se jen hodinovými strojkami, které si v duchu dobové vědy říkají o rozebrání a prozkoumání.

Karteziánství tak legitimizovalo první vědecké výzkumy a pokusy na zvířatech. Jednou z nejkontroverznějších praktik se bezpochyby staly vivisekce. Ty na jedné straně přinesly veliké množství biologicky a medicínsky relevantních objevů, na straně druhé představovaly nepředstavitelně bolestivou praktiku, během které bylo zvíře bez

¹⁸ Montaigne, Michel: *Eseje*. Praha: ERM 1995. s. 264.

¹⁹ Tamtéž.

²⁰ Hatfield, Gary: René Descartes. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2014 [online]. Dostupné z <<http://plato.stanford.edu/entries/descartes/>> [cit. 25. 2. 2014].

jakýchkoli tisících prostředků pitváno zaživa. Samozřejmě, že v době ovlivněné Descartesovým myšlením nepředstavovala vivisekce žádný morální problém. Pokud zvíře nemělo mysl a nemohlo cítit bolest, nebyl důvod se nad podobnými praktikami nějak znepokojovat. Proti karteziánskému přístupu se samozřejmě zvedla i vlna odporu. Mimo jiné můžeme zmínit třeba Voltaira, který byl velkým odpůrcem podobných praktik.

Karteziánství bylo cizí i Davidu Humeovi, pro kterého rozdíl mezi zvířetem a člověkem zůstával kvantitativní. Ve svém *Zkoumání lidského rozumu* předvádí argument pomocí analogie, kde srovnává rozum lidí a ostatních živočichů a jeho funkci ve vyvozování kauzálních závěrů. Zvířata se totiž také učí o povaze různých věcí ze zkušenosti. Vysledovat to lze snadno na rozdílu mezi nevědomostí mláďat a lstivostí jejich rodičů. Toto vyvozování u nich ale není založeno na nějaké formě logické argumentace, ale, stejně jako například u dětí i většiny lidstva, na pouhém zvyku. Zvířata však mají velikou část svých znalostí již vrozených a neměnných. Takovým Hume říká instinkty. Lidé mají tyto instinkty svým způsobem také, i když jiné než najdeme třeba u ptáků.²¹ Člověk tedy u Humea není nositelem speciálních schopností, které by u ostatních tvorů chyběly. Nelze říci, že by se mentální procesy nás a zvířat nějak radikálně lišily.

Zmíněná podobnost mezi lidmi a ostatními tvory se promítá i v Humeově etice, která je spojována s pozicí zvanou emotivismus. Morální hodnocení našich činů podle něho spočívá v subjektivním pocitu libosti nebo nelibosti. Naše rozhodování je tak založené i na schopnostech sympatie a empatie. Čím blíže jsme pak člověku angažovaném v nějakém aktu, který morálně zohledňujeme, tím více sympatie k němu při morálním hodnocení takového aktu cítíme. To je i důvod, proč je nám utrpení lidí z jiného konce světa téměř lhostejné. Na druhou stranu můžeme vidět, že emoce zvířat většinou nezůstávají u jim blízkých lidí bez povšimnutí. Majitel psa, prohánějícího se v trávě v teplém letním dni, může radost svého čtyřnohého přítele bezpochyby sdílet. Nebylo by tedy konzistentní tvrdit, že se Humeovo pojetí morálky nemůže vztahovat i na zvířata. Sám by pravděpodobně přijal fakt, že se sympatie může rozšířit i za hranice našeho druhu. Dokonce by se dalo říci, že uvažování zvířete, které je ku prospěchu lidem nebo ostatním zvířatům, by mělo být považováno, z Humeova pohledu, za ctnost, stejně

²¹ Hume, David: *Zkoumání lidského rozumu*. Praha: Svoboda, 1996. s. 148 – 152.

jako je tomu u užitečného uvažování lidí.²² Karteziánské kvalitativní rozlišení mezi živočišnými druhy tak u Humea nemá své místo. Zvíře v jeho očích získalo morální status téměř rovnocenný s postavením člověka. Tento fakt na druhou stranu Humeovi nijak nebrání v ohleduplném využívání zvířat. Naše etické ohledy se totiž primárně vztahují na bytosti, se kterými jsme si přirozeně nejbližší – na lidi.

Pojednáváme-li o etice, nelze nezmínit Immanuela Kanta. Ten je spojován hlavně s tzv. deontologickým pojetím etiky, který tvoří pomyslnou triádu s aristotelskou etikou ctností a utilitarismem, který už v době Kantova života zastává Jeremy Bentham. Deontologický pohled nehodnotí čin podle jeho agenta ani podle jeho následků, ale podle činu samotného. „*Jednej tak, jako by tvá maxima měla sloužit zároveň za obecný zákon.*“²³ říká Kant.

Ostatní lidé mají být v našem jednání vždy účelem. Zvířata, protože si nejsou vědoma sama sebe, jsou pro nás pouze prostředkem a nikoli cílem. Vivisekce a vědecké pokusy na živých tvorech jsou tedy v pořádku, pokud mají přínos pro lidstvo. Žádné takové násilí pro zábavu nebo sport však není přípustné, protože může vést k násilí na lidech. Pokud máme ke zvířatům nějaké povinnosti, jsou to podle Kanta jen nepřímé povinnosti vůči lidskosti. Když můžeme najít analogii mezi chováním zvířat a lidí, kultivujeme ohleduplným jednáním s ostatními tvory i náš vztah k vlastnímu druhu.²⁴ Kant tak navazuje na Akvinského a další, kteří považují týrání zvířat za špatné ne kvůli zvířeti samotnému, ale kvůli hrozbě, že takové jednání bude vést k násilí na lidech. Zvířata, nevědomá si sama sebe, navíc nemohou být ani morálními agenty, a i proto nemohou vstupovat jakýchkoli etických vztahů. Takové tvrzení je velice zajímavé hlavně v kontextu soudních procesů se zvířaty, které v Kantově době ještě v některých zemích doznávaly.

Ve druhé polovině 18. století nastal z hlediska morálního pohlížení na zvířata další významný okamžik. Jeremy Bentham začal vydávat svá díla, hájící v rámci etiky myšlenku utilitarismu. Benthamovu koncepci lze považovat za psychologický hédonismus. Motivem veškerého lidského jednání je podle něho vyhledávání slasti a

²² Boyle, Deborah: Hume on Animal Reason. *Hume Studies*. Vol. 29, No. 1, April 2003. s. 24.

²³ Kant, Immanuel: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1976. s. 89.

²⁴ Kant, Immanuel: *Duties Towards Animals*. In Helga Kuhse and Peter Singer (eds.): *Bioethics: An Anthology*. London: Blackwell, 2006. s. 564 – 565.

vyhýbání se bolesti. Z toho vyplývá jednoduchý princip, že podle míry očekávané slasti nebo strasti si stanovujeme, jak bychom měli jednat.²⁵ V předmluvě svého díla *A Fragment on Government* Bentham formuluje myšlenku, která se v budoucnu má stát mottem celého utilitarismu: „*Co nejvíce štěstí co největšímu počtu je mírou správného a špatného*“.²⁶

Důležitým, avšak často kritizovaným znakem utilitarismu je fakt, že umožňuje vnímat etiku čistě kvantitativně. Před každým rozhodnutím tak lze provést jakýsi kalkul štěstí, který nám vždy umožní rozhodnout se, co je dobré a co špatné. Měli bychom tak být schopni snadno vyřešit jakékoli morální dilema.²⁷ Musíme se ale zamyslet, kdo všechno by měl být do našeho kalkulu započítán. Jelikož se Benthamovi jedná o maximalizaci slasti a minimalizaci utrpení, je třeba myslet na všechny bytosti, které mohou takové pocity prožívat. Otázka tedy nezní, jestli zvířata umí myslet, ani jestli umí mluvit, ale: „*Mohou trpět?*“²⁸ Jakákoli bolest se počítá, ať ji cítí člověk anebo dobytek na farmě. Sám Bentham byl obhájcem práv zvířat a utilitarismus mu pomohl podložit jeho stanovisko vědeckou kvatifikující metodou.

1.5. Myšlení 19. století

Rozvoj induktivně stavěných věd, který zvířatům přinesl často bezohledné zacházení a vivisekce, jejich postavení ale záhy vylepšil. Pozorování jednotlivých druhů i výzkum stavby jejich vnitřních orgánů ukázaly na výrazné podobnosti mezi lidmi a ostatními savci. Zásadní postavou, kterou v této práci nelze opominout, byl britský biolog Charles Darwin.

Ještě v první polovině 19. století se sice připouštělo, že zvířata mohou cítit bolest a že bychom jejich utrpení měli brát v potaz, ale lidský život pořád zůstával unikátní a posvátný. Člověk byl dle křesťanské tradice stvořen k obrazu Božímu a vše živé i neživé na zemi bylo dáno do jeho moci. Pocit nadřazenosti a hlavně odlišnosti od všeho ostatního stvoření byl v západní tradici zakořeněný po tisíce let už díky Starému zákonu

²⁵ Scruton, Roger: *A Short History of Modern Philosophy*. London: Routledge, 1995. s. 237 – 238.

²⁶ Bentham, Jeremy: *A Fragment on Government*. Dostupné z <<http://www.efm.bris.ac.uk/het/bentham/government.htm>>; Na tomto místě je nutno podotknout, že tato idea nepochází přímo od Benthama. Přejímá ji od svého předchůdce Francise Hutchesona a jeho knihy *An Inquiry Concerning Moral Good and Evil*.

²⁷ Scruton, Roger: *A Short History of Modern Philosophy*. London: Routledge, 1995. s. 237.

²⁸ „*the question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer?*“ Viz Bentham, Jeremy: *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Printed for W. Pickering, 1823. s. 236.

a od čtvrtého století hojně propagovaný křesťanskou vírou. Publikace Darwinových spisů *On the Origin of Species (O původu druhů)* roku 1859 a *The Descent of Man (O původu člověka)* roku 1871 vzbudila ve viktoriánské Anglii všeobecné pobouření. Teorie evoluce zařadila člověka jako jeden z mnoha článků dlouhého řetězce vývoje. Nejenže to byl útok na Bibli a křesťanské myšlení, ale byla to i rána pro sebevědomí lidstva. Výsledky vědeckého výzkumu, zdá se, poukazovaly na to, že člověk, stejně jako ostatní zvířata, je jen výsledkem náhody nebo série náhod.²⁹ Navíc, konstatovalo se, nejsme unikátní ani svými mentálními schopnostmi. Ve třetí a čtvrté kapitole knihy *The Descent of Man* popisuje Darwin rozdíl mezi zvířaty a lidmi. Dochází mimo jiné i k tomu, že odlišnost mezi myslí člověka a ostatních vyšších živočichů, jakkoli se může zdát veliká, je vždycky otázkou míry a nikoli druhu.³⁰ Znovu si zde můžeme vzpomenout na Aristotela a jeho velice podobné stanovisko. Darwin si ho sám velice cenil. V jednom svém dopise napsal, že „*Linnaeus a Cuvier byli moji dva bohové, i když velice různými způsoby, avšak oproti starému Aristotelovi byli pouhými žáčky.*“³¹

Darwina je nutno ocenit i jako jednoho z prvních vědců, který zkoumal chování zvířat. Ve svém díle *The Expression of the Emotions in Man and Animals* popisuje evoluci chování.

Benthamova koncepce utilitarismu s ohledem ke všem stvořením, která jsou schopna trpět, a Darwinova evoluční teorie, dokazující, že zvířata jsou od nás odlišná pouze co do míry jejich schopností, vytvořily velice silný základ pro uznání práv zvířat nebo alespoň jejich etické zohlednění.

Podle Petera Singera, současného filosofa a obhájce práv zvířat, začala už po Benthamovi takzvaná „*éra výmluv*“,³² kdy myslitelé sice uznávají, že je nutno se zamyslet nad naším přístupem ke zvířatům, nevede je to ale k tomu, aby sami něco zásadního změnili nebo se třeba zřekli pojídání masa. Tak například někteří, po vzoru Benjamina Franklina z 18. století, ospravedlňovali své stravování řádem přírody, tedy analogií s jinými živočišnými druhy, které jsou přirozeně lovci a masožravci. Takovou výmluvu však odsoudil už Franklinův současník William Paley, který namítá, že my si

²⁹ March, B. E.: Bioethical Problems: Animal Welfare, Animal Rights. *BioScience*. Vol. 34, No. 10, Nov. 1984. s. 617.

³⁰ Darwin, Charles: *The Descent of Man*. New York: D. Appleton and Co., 1971. s. 101.

³¹ „*Linnaeus and Cuvier have been my two gods, though in very different ways, but they were mere school-boys to old Aristotle.*“ Viz Gotthelf, Allan: Darwin on Aristotle. *Journal of the History of Biology*. Vol. 32, No. 1, Spring 1999. s. 4.

³² Singer, Peter: *Osvobození zvířat*. Praha: Práh, 2001. s. 222.

na rozdíl od dravců můžeme vybrat, co budeme jíst. Sám však také nebyl vegetariánem. Připustil totiž, že naše počínání se zvířaty nelze jakkoli racionálně odůvodnit, a tak se odvolává na zjevení, konkrétně na první kapitoly z knihy Genesis. Jiní považovali otázku vegetariánství za příliš složitou na to, abychom se jí vůbec mohli zabývat.³³ Snad bychom mohli říci, že podobná éra výmluv trvá až dodnes, dokonce se často setkáváme s různými variantami výmluv právě zmíněných.

V roce 1894 vydal Henry Salt svou práci *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*, která možná jako první kniha vůbec řeší detailně problematiku zneužívání zvířat a nutnost uznání jejich práv. Saltovo dílo shrnuje myšlení jeho předchůdců, od náboženských názorů, že zvíře nemá duši, přes Descartese a Darwina až k analogiím s přístupy k afro-americkým otrokům. Dále systematicky prochází všemi oblastmi, kde je nutno přehodnotit naše morální stanoviska ve vztahu k ostatním tvorům. Neopomíná kromě těch domácích ani zvířata divoká, konzumaci masa nebo vědecké pokusy. Po předložení všech argumentů navrhuje v poslední kapitole reformy pro zajištění práv zvířat. K původnímu vydání byla ještě přidána esej *Vivisection in America* od doktora Alberta Leffingwella.

Z našeho stručného shrnutí je jasné, jak výjimečné je v dějinách postavení Saltovy knihy. Nabízí celkový pohled na danou problematiku a to včetně rozsáhlé komentované bibliografie pro čtenáře, který by se chtěl tématu věnovat dále.³⁴ Dle Salta mají zvířata práva, která spočívají v „omezené svobodě“ žít svůj přirozený život limitovaný pouze minimální možnou měrou potřebami společnosti. Pokud je z nějakého důvodu musíme zabít, zabijme, a pokud musíme nevyhnutelně způsobit bolest, způsobme ji, ale bez pokrytectví a výmluv. Než ale cokoli z toho uděláme, a to je zásadní, musíme se přesvědčit, zda je náš čin opravdu nezbytný.³⁵ Saltovo dílo bezesporu předběhlo svou dobu, což však znamená, že bylo plně doceněno až 70 let po svém vydání, když se v Anglii začala otázka práv zvířat řešit na univerzitní půdě.

³³ Singer, Peter: *Osvobození zvířat*. Praha: Práh, 2001. s. 222 – 223.

³⁴ Viz Salt, Henry: *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*. London: Macmillan and Co., 1894. s. 105 – 132.

³⁵ Tamtéž. s. 22.

1.6. Myšlení 20. století

Právě v šedesátých a hlavně v sedmdesátých letech se skupinka postgraduálních studentů na univerzitě v Oxfordu začala ve svých pracích zabývat zneužíváním zvířat a jejich morálním statutem. Konkrétně šlo o Rose a Stana Godlovitchovi a Johna Harrise. Jejich společně publikované dílo *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-Humans* bylo později recenzováno Peterem Singerem, také absolventem Oxfordu, který v roce 1975 vydává dnes již legendární *Animal Liberation (Osvobození zvířat)*.³⁶

Singerův profesor morální filosofie na Oxfordu byl R. M. Hare, který zastával názor, že morálka obsahuje prvky univerzalizmu, což implikuje utilitaristický pohled na věc.³⁷ Je to právě utilitarismus, který Peter Singer přejímá a staví na něm své argumenty. Díky *Osvobození zvířat* pomohl rozpoutat mnoho zásadních diskuzí a stal se i duchovním otcem hnutí The Animal Rights Movement, které má na svědomí mnoho změn v oblasti přístupu ke zvířatům. I když Singer píše o širokém spektru etických problémů, bývá nejčastěji spojován právě s problematikou práv zvířat a kritikou myšlenky posvátnosti lidského života, která je podle něho jednou z příčin „speciesismu”³⁸ – neoprávněného privilegování vlastního druhu před ostatními.

Náš obvyklý pohled je takový, že člověka spatřujeme jako individuum se svou vlastní hodnotou. To se zdá Singerovi jako umělé a kulturně podmíněné tvrzení vycházející v západním myšlení hlavně z křesťanských dogmat. Vlastní hodnotu lze nalézt nejen ve zkušenosti lidí, ale i ve zkušenostech ostatních zvířat.³⁹ Ohledy bychom navíc měli brát na všechny bytosti, které jsou schopny cítit bolest. Zde je Singer věrný Benthamovi. Uznává však, že je problematičtější objektivně porovnávat utrpení způsobené různými živočichům. Utrpení je příliš relativní pojem, a proto je nutné soustředit se na preference jednotlivých tvorů. Právě princip rovného zvažování zájmů je jedním ze základních prvků Singerovi filosofie. Nelze totiž jednat s každým jedincem stejně bez zvažování jeho subjektivních preferencí. Jako příklad uvádí Singer koně, který silné plácnutí přes svou kůži sotva ucítí. Podobné plácnutí by však mohlo být v případě

³⁶ Skorupski, John (ed.): *The Routledge Companion to Ethics*. London: Routledge, 2010. s. 742.

³⁷ Viz například Hare, R. M.: *Freedom and Reason*, Oxford: Oxford University Press, 1963.

³⁸ Peter Singer je podle svých slov za tento termín vděčný Dr. Richardu Ryderovi, psychologovi a členovi tzv. Oxford Group – skupiny myslitelů zabývajících se problematikou práv zvířat.

³⁹ Singer, Peter: *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. s. 274.

lidského dítěte přinejmenším velice bolestivé.⁴⁰ Jako jiný příklad lze uvést jednoduchý argument ve prospěch vegetariánství, jehož velkým zastáncem je právě i Peter Singer. Konzumace masa je pro člověka z biologického hlediska pouze marginálním zájmem, lze totiž bez větších problémů nahradit rostlinnou stravou. Pro zvíře, které má být zkonsumováno, je ale zachování jeho života jedním z primárních zájmů. Pokud aplikujeme princip rovného zohlednění zájmů důsledně, nezbude nám nic jiného, než být vegetariány.

Samozřejmě existují i situace, ve kterém se náš ohled ke zvířatům značně relativizuje. Například když bráníme svůj život, nezbytnou úrodu a podobně. I tak je ale podle Singera důležité hledat taková řešení, která přinesou ve svých důsledcích co nejméně utrpení.⁴¹ Bolest se tedy stává univerzálním kritériem toho, co je morálně správné či špatné, nehledě na to, která bytost tuto bolest cítí. Z výše uvedeného vyplývá i fakt, že Singerova etika je silně biologizující. Nutně se obrací k výsledkům ostatních věd, aby určila hranici našich morálních ohledů vůči jiným bytostem s ohledem na jejich schopnost vnímat bolest.

Na Singerův utilitarismus odpovídá Tom Regan. Sám je zastáncem deontologie, a tedy myšlenkovým dědicem Immanuela Kanta, i když se s ním v minimálně jednom zásadním bodě rozchází. Kant, jak už jsme uvedli výše, zastává názor, že zvířata jsou jen prostředky k určitému cíli. Jen člověk má hodnotu sám v sobě. Regan se ovšem ptá, co nám dává právo tak silné tvrzení vůbec pronést. Lidé se obecně považují, na rozdíl od zvířat, za nositele práv i povinností. Je to právě jejich schopnost být morálními činiteli, která se často bere jako důvod, proč je zahrnout do sféry našich ohledů. Zdá se ale, že ne všichni, koho zahrnujeme do našeho uvažování, jsou takovými vědomými činiteli. Stejně jako Singer používá Regan argument z tzv. marginálních případů. Existují totiž lidé, například děti nebo mentálně postižení, na které se vztahují naše morální zájmy, ale oni sami mají přítomnou schopnost stejnou nebo dokonce nižší než některá zvířata.⁴²

Co potom činí dané jedince subjekty naší morálky? Regan neříká jako Kant, že to jsou jejich racionální schopnosti, ale spíše fakt, že jim záleží na jejich vlastním životě.

⁴⁰ Singer, Peter: *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. s. 59.

⁴¹ Singer, Peter: *Osvobození zvířat*. Praha: Práh, 2001. s. 246.

⁴² Regan, Tom: The Case for Animal Rights, In Peter Singer (ed.): *In Defence of Animals*, Oxford: Blackwell, 1985. s. 22.

Díky tomu mají jedinci svou vnitřní hodnotu. Stejně jako lidé jsou tedy i zvířata se zájmem o pokračování svého života účelem sama o sobě a neměla by být využívána jen jako prostředky.⁴³ Tím se samozřejmě vylučuje jakékoli použití zvířete nejen při vědeckých pokusech, ale také v zemědělství, zábavním průmyslu a podobně.

Podle Regana se Singer ve svém hédonistickém kalkulu zabývá množstvím bolesti a slasti, ale už ne tolik samotnými nositeli těchto prožitků. Jsme tak chápáni spíš jako nádoby pro něco, co je hodnotné, sami ale hodnotní nejsme. Každý živý tvor, který je subjektem života, je ale podle Regana hodnotou sám o sobě.⁴⁴ Jsou však myslitelé, kteří vidí problém v binárnosti takového tvrzení. Vlastnosti, podle kterých posuzujeme ostatní tvory, jsou totiž většinou skalární a je velice problematické určit hranici, od které už má jedinec hodnotu o sobě.⁴⁵

1.7. Shrnutí

S jistou dávkou zobecnění by se dalo říci, že v předkřesťanském období byl přístup ke zvířatům povětšinou instrumentální. Byla zástupnými oběťmi za hříchy lidí a nižšími organismy stvořenými k užitku těch vyšších. Otázka etického zacházení se zvířaty souvisela hlavně s tím, zda mají duši stejnou jako my. Aristotelovo jemné rozlišení mezi tvory se bohužel u jeho následovníků nezachovalo a jakýkoli člověk byl odlišný od zvířete skrze vlastnictví racionální duše. Současně se prosadila i Aristotelova „scala naturae“, která zvířata usadila do role poddaných člověku. Toto postavení se ve středověkém řádu světa pouze utvrdilo. Jediné morální ohledy, které snad bylo rozumné zvířatům přiznat, byly nepřímé ohledy k lidskosti.

Na dílech renesančních myslitelů vidíme dynamiku, která začala být důležitou charakteristikou lidské duše. Ostatní tvorové podobnými možnostmi pravděpodobně nedisponovali, i když soudní procesy se zvířaty naznačují, že i jejich postavení se částečně změnilo. Člověk ale stále zůstává definován svou racionální a hlavně svobodnou duší.

Od počátku 17. století nastala doba, kdy se zvířata výrazněji dostávají do oblasti zájmu filosofů a vědců. Počínaje Francisem Baconem se začala rozvíjet induktivně

⁴³ Carter, Allan: Animals. In John Skorupski (ed.): *The Routledge Companion to Ethics*. London: Routledge, 2010. s. 744 – 745.

⁴⁴ Tamtéž. s. 746.

⁴⁵ Viz například Warren, Mary Anne: A Critique of Regan's Animal Rights Theory. In L. P. Pojman (ed.): *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*. Belmont, CA: Wadsworth. s. 47.

chápaná věda, která se snažila zkoumat přírodu v jejích konkrétních projevech, mezi které patří i zvířata, za účelem odhalení obecných principů. René Descartes poté legitimoval jakékoli zacházení se vším kromě člověka, protože pouze lidem přisoudil mysl. Zvířata byla jen hodinovými strojkami, které nemohou cítit bolest, a nemáme k nim tedy žádné morální závazky. Lze si tu všimnout i pomalého posunu od duše k pojmu mysl, který se ve vědeckém diskurzu začne čím dál tím více prosazovat.

David Hume rozpoznal subjektivitu a relativitu naší morálky. Sympatie pocítujeme k bytostem nám blízkým a nic nám nebrání je pocítovat i ke zvířatům. Protože je etika založená na našich emocích, můžeme dle něho cítit, že týrat zvíře je morálně špatné. Jeho etika je však čistě deskriptivní a nemá nic předepisovat.

Preskriptivní pojetí etiky vidíme u Immanuela Kanta, který se do dějin etiky zapsal mimo jiné kategorickým imperativem, který se však vztahuje pouze na lidi, jakožto potenciální morální agenty. Stejně jako například Akvinský a Montaigne mluvil o povinnostech ke zvířatům jako nepřímých povinnostech k lidem. Právě tvrzení, že násilí na zvířatech může vést k násilí na lidech, se ve 20. století opravdu empiricky potvrdilo.⁴⁶

Jeremy Bentham nabízí v preskriptivní etice všeobecný hédonistický kalkul, kdy dobré je to, co přinese co nejvíce bytostem co nejvíce slasti, respektive co nejméně bytostem co nejméně bolesti. Naše morální úvahy se již nevztahují pouze na lidi, ale na jakoukoli bytost, která je schopna cítit bolest. Na Benthama navazuje v současnosti Peter Singer, který také definuje schopnost cítit bolest jako nejdůležitější morálně významnou charakteristiku. Zda je přístup Singera a jiných zde zmíněných myslitelů legitimní i z pohledu současného stavu vědění je otázkou, na kterou se pokusí odpovědět následující kapitola.

⁴⁶ Viz Kellert, Stephen R. and Alan R. Felthous: Childhood Cruelty Toward Animals Among Criminals and Noncriminals. In: *Human Relations*. Vol. 38, 1985. s. 1113-29. nebo Arkow, Phill: Child abuse, animal abuse, and the veterinarian. *Journal of the American Veterinary Medical Association*. Vol. 204, No. 7. s. 1004 — 1007.

2. Rozdíl mezi člověkem a ostatními zvířaty

Existuje nespočet rozdílů mezi lidmi a ostatními zvířaty. Problémem ale zůstává, které z těchto odlišností by měly hrát roli v našem rozhodování, zda konkrétního jedince zahrnout do množiny živočichů, na které bereme brát morální ohledy. V této kapitole se zaměříme na problematiku hledání právě takového morálně signifikantního rozdílu. Měli bychom se podívat na charakteristiky, které byly nebo jsou považovány za výlučně lidské a poukázat na problémy, které plynou z jejich přijetí jakožto morálně relevantních rysů. Při hledání těchto charakteristik budeme vycházet z historických přístupů uvedených v předchozí kapitole.

Zdravý dospělý člověk se od ostatních živočichů odlišuje v mnoha ohledech, z nichž lze hned několik považovat za eticky důležité. Na druhou stranu můžeme v rámci našeho druhu najít i takzvané marginální případy, tedy lidi, kteří nesdílejí všechny charakteristické vlastnosti zdravých dospělých jedinců. Mezi takové případy se nejčastěji počítají děti či novorozenci, mentálně postižení jedinci nebo lidé v kómatózních a postkómatózních stavech. Jsou to právě tyto marginální příklady, které bývají kontroverzním prvkem ve většině systémů normativní etiky.

Je zajímavé, že ať jsou rozdílnosti mezi kulturami jakékoli, existuje mezi nimi jedna velká shoda. Většina lidí totiž souhlasí s tím, že všichni kognitivně nenarušení dospělí jedinci jejich druhu jsou nositeli nejvyššího možného morálního statusu. Ne-filosofická veřejnost však principiálně, a v praxi téměř vždy, přisuzuje úplně stejný morální status i novorozencům nebo silně kognitivně narušeným lidem. Považují tak tyto případy nejen za eticky zohlednitelné, ale dokonce jim přisuzuje stejný morální status jako jedincům zdravým, tedy ten nejvyšší možný. Na rozdíl od toho neexistuje žádný podobný konsenzus ohledně morálního statusu embryí, jedinců postrádajících vědomí nebo například vyšších primátů.⁴⁷

⁴⁷ Jaworska, Agnieszka a Julie Tannenbaum: The Grounds of Moral Status. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2013 [online]. <<http://plato.stanford.edu/entries/grounds-moral-status/>> [cit. 25. 3. 2014].

2.1. Posvátnost života

Učení o posvátnosti lidského života pochází hlavně z křesťanského dogmatu a mělo bezesporu veliký vliv na celou západní kulturu. Nese s sebou jistě i víru v kvalitativní odlišnost lidí od ostatních tvorů. To může vést například k instrumentalizaci zvířat, která je patrná u mnoha křesťanských myslitelů, jako například Augustina a Ficina. Podobný postoj můžeme vidět i u Kanta, pro kterého je zvíře vždy prostředek, nikoli účel. Jeho postoj ale pramení z jiných než náboženských předpokladů.

Samozřejmě je to právě víra v posvátnost lidského života, která činí například z eutanazie velice kontroverzní čin. Právě tato myšlenka je obviňována některými filozofy, jako například Peterem Singerem, z toho, že nese velký podíl viny na našem přehlížení zájmů zvířat.⁴⁸ Samotná posvátnost života je součástí dogmatického myšlení, neprokazatelným z hlediska filosofie nebo vědy. Proto jí nebudeme věnovat příliš pozornosti. Za zmínku ale určitě stojí alespoň dva myslitelé, kteří ve svých koncepcích různým způsobem unikátnost života řeší.

Prvním z nich je již uvedený Tom Regan. Ten přikládal vlastní hodnotu všem živým tvorům, kteří mají zájem o pokračování vlastního života, a tím se svým způsobem tomuto dogmatu postavil. V jeho očích je vlastní hodnota zvířat stejná jako vlastní hodnota lidí a usmrcení jakéhokoli živého tvora je tedy morálně špatné.

Křesťanský myslitel, který operoval s pojmem posvátnosti života, byl Albert Schweitzer. Jako protestantský kněz a teolog měl velice blízko ke křesťanským dogmatům. Posvátnost lidského života ale rozšířil a přenesl i na ostatní stvoření. Nejen na zvířata, ale i na rostliny a celou živou přírodu.⁴⁹ Tím se stal jednou z ústředních postav environmentální etiky. Jeho koncepci nejlépe popisuje pojem biocentrismus a tvrzení, že posvátný je život jako takový, ne pouze život člověka.

Tvrzení o posvátnosti lidského života se tak stává problematickým. Nejenže je v nás tato koncepce zakotvena spíše skrze kulturní dědictví než skrze racionální odůvodnění, ale na příkladech Regana a Schweitzera se jasně ukazuje, jak ji lze rozumovou úvahou rozšířit a zahrnout do ní i zvířata nebo dokonce vše živé.

⁴⁸ Viz například Singer, Peter: Is the Sanctity of Life Ethics Terminally Ill? In Helga Kuhse and Peter Singer (eds.): *Bioethics: An Anthology*. London: Blackwell, 2006. s. 344 – 353.

⁴⁹ Srov. Kohák, Erazim: *Zelená svatozář*. Praha: SLON, 2012. s. 86

2.2. Duše

Mnoho lidí už od dob antického Řecka považovalo za zásadní a z pohledu morálky rozhodující rozdíl mezi člověkem a zvířaty duši nebo její určitý typ. Viděli jsme, že duše byla v historii chápána rozdílně. Křesťanská tradice mluví o nesmrtelné duši člověka, Aristoteles a jeho následovníci ji dělí podle jejích funkcí a kartezianismus ztotožňuje duši s *res cogitans* jako opozici k *res extensa*. Tato pojetí mohou samozřejmě v různé míře splývat.

Pojem nesmrtelné duše a samotné duše vůbec je velice problematický vzhledem k nemožnosti jakékoli empirické prokazatelnosti takové entity. Navíc, podíváme-li se v rámci západního myšlení například na pythagorejce, vidíme, že nesmrtelná duše byla bez problémů přisuzována i zvířatům. To by nám mohlo napovědět, že na člověku pravděpodobně není nic, co by nám jasně ukázalo, že by měl takovou duši oplývat výlučně on.

Jako kritérium nesmrtelnosti byla často chápána racionalita.⁵⁰ Někteří myslitelé inspirovaní aristotelským dělením duše argumentovali v neprospěch těch živočichů, kteří racionální duši postrádají. Na druhou stranu sám Aristoteles pravděpodobně chápal své rozdělení kvantitativně a nevyloučil u zvířat drobnější projevy racionality.⁵¹ Podobně je tomu u Darwina, který však už neoperuje se slovíčkem duše. Pokud ale chápeme vlastnost, zásadní pro naše morální rozhodování, skalárně, zjistíme, že jakákoli hranice morálních ohledů je arbitrární a kontroverzní. Stanovíme-li totiž hranici podle schopnosti racionálního uvažování, jak bychom se potom měli chovat k mentálně postiženým lidem nebo novorozencům?

Kdybychom pak duši chápali karteziánsky jako entitu, která uděluje jedincům vědomí a schopnost myšlení, museli bychom ji přiznat buď i zvířatům, anebo bychom je museli označit za dokonalé stroje. Descartesovo pojetí ovšem přináší jistá příkoří, konkrétně tzv. problematiku druhé osoby. Pokud bychom totiž uznali, že mohou existovat tak dokonalé stroje jako zvířata, je už jen krůček od pochyb, zda stroji nemohou být i ostatní lidé. K takovému postoji koneckonců dospěl i Descartesův současník La Mettrie.

⁵⁰ Toto pojetí lze najít například u Tomáše Akvinského, který ztotožňuje aristotelskou koncepci racionální duše s duší nesmrtelnou.

⁵¹ Viz kapitola 2.1.

2.3. Mysl

Duše je velice problematický koncept a snad i proto se od ní ve vědeckém bádání postupně upouštělo už od 19. století.⁵² Nahradily ji pojmy jako například „mysl“, které už nevzbuzují metafyzické konotace a přinejmenším se snaží být specifičtější definovány. S pojmem mysl je ovšem spojeno několik problémů. Jedním z hlavních je právě jeho vágnost, která přispívá k debatám o tom, co vlastně mysl konstituuje.

2.3.1. Jazyk

Někteří myslitelé tvrdí, že mít mysl znamená být uživatelem jazyka v komunitě jiných uživatelů tohoto jazyka. Abychom mohli o někom říct, že má nějaké myšlenky, musí onen subjekt být schopen tyto myšlenky vyjádřit a to takovým způsobem, který tyto myšlenky učiní objektem uvažování ostatních. Stejně tak musí být jedinec schopným interpretem jazykových vyjádření ostatních mluvčích.⁵³ Problémem je, že mnoho z nás nevidí žádnou obtíž v přijetí konceptu ne-lingvistických myšlenek. Kognitivní věda dokonce často připisuje myšlenky tvorům, kteří nemají schopnost řeči, aby mohla například vysvětlovat nebo předpokládat jejich chování.⁵⁴

Pokud bychom hypoteticky stanovili jazyk jakožto zásadní rozdíl mezi bytostmi vlastními mysl a bytostmi bez ní, pravděpodobně bychom měli zvážit i otázku statusu vyšších primátů. U veliké škály zvířat, od psů až po potkany, která zdánlivě rozumí povelům v naší řeči, můžeme jejich chování vysvětlit vypěstovanými podmíněnými reflexy. Takové reflexy spojují konkrétní zvuk s konkrétní činností a nevyžadují po jedinci, aby takovému zvuku opravdu rozuměl. Průkazné studie však ukazují, že vyšší primáti jsou schopni naučit se i znakové řeči, což by je stavělo do pozice aktivních uživatelů jazyka.

Naučit ne-lidské zvíře používat lidskou řeč se podařilo například americkým vědcům Allenovi a Beatrici Gardnerovým. Uvědomili si totiž, že za neschopnost

⁵² Preece, Rod: Thoughts out of Season on the History of Animal Ethics. *Society and Animals*. Vol. 15, 2007. s. 366.

⁵³ Davidson, Donald: Thought and Talk. In S. Guttenplan (ed.): *Mind and Language*. Oxford: Oxford University Press, 1975. s. 7 – 23.

⁵⁴ Carruthers, Peter: Invertebrate Minds: A Challenge for Ethical Theory. *The Journal of Ethics*. Vol. 11, No. 3, Sep. 2007. s. 276.

primátů mluvit naší řečí nemůže jejich myšlení, ale uzpůsobení jejich vokálního traktu. Rozhodli se tedy šimpanze brát jako němé dítě a začali nejen s ním, ale v jeho přítomnosti i mezi sebou komunikovat znakovou řečí. Tato technika přinesla nečekaný úspěch. Samička šimpanze, zvaná Washoe, se naučila kolem 350 znaků a 150 z nich dokázala i správně aktivně používat. Dokonce dovedla skládat jednoduché věty.⁵⁵ Později byla Washoe přesunuta do Washingtonu k vědcům Rogerovi a Deborah Foutsovým. Zde se mimochodem seznámila i s mladým šimpanzem a nejen že na něho brzy začala znakovat, ale navíc se ho rozhodla znakovou řeč naučit. Prováděla to například tak, že mu ve správném kontextu nastavila ruce do znaku pro jídlo. Šimpanzi u Foutsových dokonce projeví vědomí o časovosti, když se naučili, že po důkuvzdání začíná padat sníh a brzy se připravuje vánoční stromek. Když totiž rodina jeho zdobení jeden rok odložila, začali se po něm šimpanzi tázat.⁵⁶

Washoe ovšem není zdaleka jediným takovým případem. Francine Paterson a její gorila Koko dosáhly, co se týče znakové řeči, snad ještě větších úspěchů. Koko se naučila běžně dorozumívat za pomoci více než 500 znaků a v některých případech jich měla správně použít až kolem tisíce. Přitom rozuměla ještě většímu množství anglických mluvených slovíček. Dalším podobným příkladem je Lyn Miles a jeho znakový orangutan Chantek.⁵⁷ Ten, když mu byl předložen obrázek gorily dotýkající se svého nosu, reagoval tak, že se dotkl toho svého. To dle Milese znamená, že si byl Chantek také vědom svého vlastního těla a dokázal představu svého těla převést z dvojrozměrného plátna tak, aby předvedl danou akci.⁵⁸

Primáti, jak už bylo uvedeno výše, nemají vokální trakt uspořádaný k produkci řeči, jak ji známe u lidí. Existují však i zvířata, která dokáží napodobit náš hlas. Papoušek šedý, pojmenovaný Alex, a jeho majitelka doktorka Irene Pepperbergová zaujali širokou veřejnost výsledky své spolupráce. Alex byl schopný naučit se základy anglického jazyka tak, aby dokázal popsat tvary, barvy i velikosti. Otrásl tak tvrzením, že papoušci dokáží jen imitovat jednotlivá slova. Podle dr. Pepperbergové dokázal Alex

⁵⁵ Více viz R. and B. Gardner: Teaching Sign Language to a Chimpanzee. *Science*. Vol. 165. 1969. s. 664 – 72.

⁵⁶ SINGER, Peter: *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. s. 111.

⁵⁷ Více informací o Chantekovi lze najít na jemu věnovaných webových stránkách Chantek Foundation: <<http://www.chantek.org/>>.

⁵⁸ SINGER, Peter: *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. s. 111 –112.

rozeznat 50 různých objektů, sedm barev a tvarů, a dokonce i počítat do šesti. Také rozuměl abstraktním konceptům, jako je „větší“ a „menší“ nebo „stejný“ a „různý“.⁵⁹

Pokud stanovíme hypotézu, že jazyk je důkazem přítomnosti mysli a tím pádem i znak bytosti s vysokým morálním statutem, dojdeme k velice kontroverzním důsledkům. Už jsme předvedli několik příkladů primátů, kteří byli schopni naučit se znakové řeči a bez větších problémů komunikovat s lidmi. Z toho plyne jasný závěr, totiž že bychom měli těmto tvorům přiznat stejná práva, která přisuzujeme lidem. Navíc bychom se měli zaměřit i na další zvířata. Určitě není přehnané považovat Washoe nebo Alexe jen za pomyslnou špičku ledovce. Oba byli schopni naučit se nějaké formě lidské řeči. Co ale ostatní zvířata? Nemohli bychom říci, že mnoho z nich používá jazyk ke komunikaci mezi jedinci jejich druhu, jen ne jazyk náš? Zajímavých příkladů by se dalo najít nespočet od zpěvu velryb až po včelí tance.

Na druhou stranu existují i případy lidí, kteří nejsou schopni z různých důvodů jazyk používat. Jednou takovou skupinou jsou samozřejmě malé děti, které se ještě nestačily řeči naučit. Měli bychom je tedy zařadit pod množinu živočichů, kteří nemají mysl, a tím pádem bychom na ně neměli brát morální ohledy? Někdo by snad mohl namítnout, že dítě se pořád ještě může jazyk naučit a dokonce je velice pravděpodobné, že se ho naučí. Existují ale i lidé s poruchami řeči. Představme si například pacienta s globální afázií, tedy s postižením všech řečových funkcí. Byly bychom schopni připustit, že takový člověk nemá mysl?

Neurální antropolog Greg Downey přináší do této problematiky další zásadní poznatky. Ve svém článku *Life without language*⁶⁰ píše o lidech, kteří nedisponují jazykem. Zásadní část jeho příspěvku se zabývá Susan Schaller, která potkala hluchého mexického imigranta, jež vyrůstal v domě se slyšícími rodiči, neschopnými ho naučit znakovou řeč. Začala se mu tedy věnovat a učit ho komunikaci. O celém příběhu vydala později knihu s názvem *Man without Words*.

Ildefonso, jak muže pojmenovala, se zpočátku zdál být velmi ostražitý a vystrašený. Brzy se ukázalo, že díky své hluchotě nikdy nepochopil, co to vůbec jazyk je. Cítil se frustrovaný, protože poznal, že pohyby úst ostatních něco znamenají a ostatní na ně reagují. Sám ale nebyl schopen na jejich význam přijít. Přežil pouze díky

⁵⁹ Pro celý příběh Alexe viz Papperberg, Irene: *Alex and Me*. New York: Harper Perennial, 2009. 232 s.

⁶⁰ Downey, Greg: *Life without Language*. *Neuroanthropology*. 2010 [online]. Dostupné z <<http://neuroanthropology.net/2010/07/21/life-without-language/>> [cit. 29. 3. 2014].

napodobování ostatních. Toto napodobování ovšem velice ztížilo práci Susan Schallerové, protože jakýkoli pokus o komunikace znamenal jen opakování stejných gest ze strany Ildefonsa. Dlouhá a namáhavá práce, zdálo se, neměla na muže žádný efekt. Až jednoho dne, sedíc pozorně u stolu, z ničeho nic začal ukazovat na věci kolem sebe a tázat se na znak pro ně určený. Toto byl největší a velice emotivní zlom v jeho životě. Když ve svých 27 letech pochopil, že existuje symbol pro okno, který lze použít v komunikaci s ostatními, otevřel se před ním zcela nový sociální svět. Problém je však v tom, že Ildefonso se již nechce vracet ke svému bezjazykovému období a když je na něj tázán, odpovídá, že si už nic nepamatuje anebo že byl v té době hloupý.⁶¹

Co bychom si měli z takového příběhu vzít? Dawney i Schallerová se shodují, že Ildefonsoův příklad naznačuje, že akvizice jazyka může vést k zániku některých kognitivních schopností nebo komunikačních kanálů. Jazyk tedy nepřidal muži nové kognitivní schopnosti, ale spíše nahradil nebo narušil ty, které si již nějakým způsobem osvojil dříve. Existuje tedy myšlení bez jazyka? Podle Dawneyho ano, ale je to jiný druh myšlení.⁶² Paradoxně je tak pro Ildefonsa díky jazyku problematické popsat, co prožíval prvních 27 let svého života.

Ildefonso jistě není jediným případem člověka bez koncepce jazyka. Na světě se rodí mnoho hluchých dětí do slyšících rodin bez znalosti znakové řeči. Je velice pravděpodobné, že některé z nich nejsou schopny rozumět principu komunikace. Je tedy jazyk opravdu nutnou podmínkou přítomnosti mysli? Viděli jsme, že mnoho živočichů, zejména pak primátů a papoušků, je schopno porozumět nějakému způsobu lidské řeči. Znamená to, že mají mysl? Co ale potom případ Ildefonsa. Byly bychom ochotni připustit, že prvních 27 let svého života neměl mysl?

Etické důsledky by byly samozřejmě ještě kontroverznější. Pokud chápeme přítomnost mysli jako znak morálního statusu, naše etické postoje by se musely od základů změnit. Dospělé šimpanze bychom pravděpodobně stavěli výše než novorozence a lidé postižení globální afázií by přestali být objektem našich morálních ohledů. Ještě zajímavější by byl samotný případ Ildefonsa. Dlouhá léta by totiž měl téměř nulový morální status a během pár okamžiků by se stal morálně rovnocenným

⁶¹ Downey, Greg: Life without Language. *Neuroanthropology*. 2010 [online]. Dostupné z <<http://neuroanthropology.net/2010/07/21/life-without-language/>> [cit. 29. 3. 2014]; Touto problematikou se také zabývá například kognitivní psychologie, která operuje i s jiným než jazykovým myšlením.

⁶² Tamtéž.

s většinou ostatních lidí. Tyto příklady nám jasně ukazují, jak problematické je spojovat jazyk s myslí. Ještě více problematické je potom spojení jazyka a morálního statusu jedince.

2.3.2. Racionalita

Někteří myslitelé spojují mysl se schopností racionálního uvažování.⁶³ Mít mysl by tedy znamenalo žít ve sféře rozumových úvah a důvodů a být subjektem norem racionality jak během formování našich přesvědčení, tak během samotného našeho rozhodování. Problémem však je, že i nejjednodušší z takových filosofy navrhovaných norem se zdá být příliš komplikovaná na to, abychom byli schopni ji aplikovat v reálném čase. Například aplikovat při každé události úvahu „Nepřijmi nové přesvědčení, dokud se neujistíš, že je konzistentní s těmi, které už máš“ je pro bytosti jako jsme my nemožné.⁶⁴ Krom toho se již mnohokrát prokázalo, že je naše chování často řízeno spíše rychlou a efektivní heuristikou než dlouhou rozumovou úvahou.⁶⁵ Takový pohled na mysl by navíc opět znamenal vyčlenění velké skupiny lidí z našich morálních ohledů. Těžce mentálně postižení jedinci pravděpodobně jen těžko aplikují rozumové úvahy a totéž by šlo samozřejmě říci o malých dětech.

Racionalita je bohužel jen o něco méně vágní termín než mysl. Proto je její definice stále předmětem diskuzí. Fred Dretske například operuje s pojmem „minimální racionalita“. Ta vyžaduje, aby to, co agent koná, konal z nějakých rozumových důvodů, ne však nutně z dobrých důvodů. Zjednodušeně lze říci, že minimální racionalita vyžaduje, aby chování bylo kauzálně kontrolováno myšlenkou a zároveň mohlo být vysvětleno obsahem takových myšlenek. Představme si jednoduchý příklad. Muž hledá své klíče v noci na ulici, i když ví, že je ztratil v temné aleji opodál. Svě počínání odůvodní tvrzením, že v parku by je v noci nenašel, takže hledá na místě s lepším světlem. Jeho počínání je zjevně na první pohled iracionální. Zůstává však v souladu

⁶³ Viz například McDowell, John: *Mind and World* Cambridge: The MIT Press, 1994. s. 108 – 129.

⁶⁴ Cherniak, Christopher: *Minimal Rationality*. Cambridge: The MIT Press, 1986. kapitola 4. Citováno z Carruthers, Peter: *Invertebrate Minds: A Challenge for Ethical Theory*. *The Journal of Ethics*. Vol. 11, No. 3, Sep. 2007. s. 276.

⁶⁵ Viz například Kahneman, D., P. Slovic, and A. Tversky: *Judgment Under Uncertainty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

s minimální racionalitou, protože se chování tohoto muže řídí nějakou myšlenkou a dá se přítomností takové myšlenky vysvětlit.⁶⁶

Pokud bychom chápali racionalitu tímto způsobem, mohli bychom ji snadno najít i u mnoha ostatních živočichů. Dretske uvádí příklad ptáků, kteří se naučili vyhýbat konkrétnímu druhu motýlů. Ti jsou díky své stravě, toxickému druhu klejichy, pro predátory jedovatí. Spojitost mezi pozřením motýla a následným zvracením vyvolala u ptáků určitý důvod pro jejich vyhýbavé chování. Přítomnost tohoto důvodu nám umožňuje připsat jim minimální racionalitu. Díky zkušenosti s jedovatými motýly mají i důvod vyhýbat se motýlům, kteří jsou těm jedovatým podobní.⁶⁷ Chování ptáků se tak v obou případech vysvětluje přítomností „myšlenek“. Lidé se tím pádem z pohledu minimální racionality od mnoha druhů zvířat neliší.

I díky nedostatečnému konsenzu ohledně povahy racionality se empirické zkoumání nezaměřuje na ni samotnou, ale experimenty a sledování se vztahují na jednotlivé schopnosti s racionalitou spojené. Například používání nástrojů bylo dlouho považováno za její indikátor. Zahrnuje totiž proces nalezení nebo konstrukci nástroje, který bude sloužit jako rozšíření vlastního těla jedince za účelem dosažení konkrétního cíle. Používání nástrojů znamená identifikaci problému, zvážení způsobů, jak lze vyřešit, a uvědomění si, že situaci lze ovlivnit za pomoci nějakého předmětu.⁶⁸ Příklady šimpanzů, používajících stébla trávy nebo klacíky k vylovení termitů, jsou dnes již všeobecně známé. Šimpanzi ale také dokáží používat komplikovanější nástroje z kamenů, jako je kladivo s kovadlinou, sloužící k louskání ořechů.

Jill Pruetz a Paco Bertolani odhalili při pozorování šimpanzů v Senegalu ještě komplexnější výrobu nástrojů. Tito primáti lovili poloopice čeledi kombovitých za pomoci vlastnoručně vyrobených zbraní. Tato výroba byla dle pozorovatelů systematická a neměnná. Spočívala ve čtyřech bodech: (i) nalezení větve o vhodné délce, (ii) ulomení větve a otrhání listů nebo bočních větví, (iii) upravení a zkrácení jednoho nebo obou konců, popřípadě odstranění kůry, (iv) upravení hrotu nástroje.⁶⁹ I

⁶⁶ Dretske, Fred: Minimal Rationality. In S. Hurley & M. Nudds (eds.): *Rational Animals?* Oxford: Oxford University Press, 2006. s. 108.

⁶⁷ Tamtéž. s. 112 – 113.

⁶⁸ Srov. Andrews, Kristin: Animal Cognition. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2011 [online]. <<http://plato.stanford.edu/entries/cognition-animal/#Con>> [cit. 30. 3. 2014].

⁶⁹ Pruetz, Jill D. and Paco Bertolani: Savanna Chimpanzees, Pan troglodytes verus, Hunt with Tools. *Current Biology*. Vol. 17, No. 5, March 2007. s. 412 – 417.

když všemi čtyřmi kroky prošly pouze čtyři z 22 pozorovaných subjektů,⁷⁰ lze toto počínání považovat za účelovou výrobu komplexnějších zbraní. Používání nástrojů bylo v různé míře pozorováno u mnoha živočichů. Krom primátů a některých druhů ptáků jde například o vydry a kytovce.

Racionalita se u zvířat projevuje v různé míře⁷¹ a bylo by troufalé tvrdit, že právě ona je tou jasnou charakteristikou, která by měla odlišovat člověka od ostatních tvorů. Samozřejmě vždy záleží na definici takového pojmu. Z výše uvedeného se však ukazuje, že rozdíl mezi člověkem a ostatními zvířaty, alespoň co se racionality týče, je opravdu pouze kvantitativní.

2.3.3. Základní balíček vlastností

Peter Carruthers mluví o takzvaném minimálním „základním balíčku“ („basic package“) stavů a vlastností, který je nutnou podmínkou toho, abychom dané bytosti přisoudili mysl. Tento základní balíček obsahuje reálnou distinkci mezi stavy přesvědčení a stavy touhy („belief states“ a „desire states“). Také distinkci mezi těmito dvěma a samotnou percepcí. Tyto stavy mají určitý obsah, jsou strukturované a kauzálně účinné v rámci jejich struktur. Bytosti, kterým přisuzujeme mysl, by tedy měli mít realisticky konstruovanou psychologii přesvědčení a touhy („belief-desire psychology“). To, že *chceme*, aby zde dnes přišlo, tedy dokážeme rozeznat od stavu, kdy *jsme přesvědčeni*, že dnes zde bude pršet. Těmto stavům potom přisuzujeme kauzální působení. Například se díky nim rozhodneme dnes nezalévat zahradu.⁷²

Na první pohled se možná zdá, že toto pojetí mysli klade poměrně veliké nároky na svého nositele. Jak ale uvidíme, pokud vezmeme tuto koncepci jako bernou minci, nezbyde nám nic jiného než mysl přisoudit nejen obratlovcům, ale dokonce i některým druhům hmyzu. Například včely nebo skákavky⁷³ pravděpodobně vlastní kognitivní architekturu schopnou plánování na základě přesvědčení a touhy.

Včely používají škálu navigačních systémů. Mají výborný orientační smysl, který jim umožňuje zaznamenat jejich trasu a polohu vzhledem k jejich výchozímu bodu

⁷⁰ 17 šimpanzů prošlo krokem (ii) a 8 krokem (iii). Ze čtyř, kteří dokončili celý postup, byl v lovu prokazatelně úspěšný jeden.

⁷¹ Pro detailnější náhled do problematiky zvířecí racionality doporučuji Hurley S. and M. Nudds (eds.): *Rational Animals?* Oxford: Oxford University Press, 2006.

⁷² Carruthers, Peter: Invertebrate Minds: A Challenge for Ethical Theory. *The Journal of Ethics*. Vol. 11, No. 3, Sep. 2007. s. 276.

⁷³ Pavouci rodu skákavkovitých (Salticidae).

– úlu. Zaznamenání polohy znamená, že se včely musí naučit, v jaké poloze je slunce vždy v určitou část dne, což předpokládá přítomnost něčeho, co bychom mohli nazvat vnitřní hodiny. Jiný mechanismus jim pomáhá orientovat se podle blízkých nebo i vzdálenějších záchytných bodů v krajině. Někteří výzkumníci prokázali, že včely si vytvářejí hrubé mentální mapy, podle kterých se později orientují.⁷⁴

Je známo, že včely předvádějí své tance za účelem předání rozmanitých informací ostatním. Pomocí pohybů tvořících vertikální osmu dokáží v úlu předat údaje o směru a vzdálenosti ke zdroji potravy. Je zaznamenáno, že včelí průzkumníci, hledající vhodné místo pro nový úl, zvažují velké množství faktorů, jako je objem a tvar dutiny, velikost vstupu a jeho směr, výšku nad zemí, vlhkost a mnoho dalších. Když se vrátí zpět, občas dokonce čekají a sledují, co „řeknou“ ostatní průzkumníci. Porovnají své nálezy a posléze „zatančí“ v souladu se zjištěnými informacemi.⁷⁵

Dle Carrutherse ukazuje jediná pravděpodobná interpretace údajů zjištěných o včelách na fakt, že mají soupravu systémů generujících informace o směrech a vzdálenostech k důležitým bodům v krajině a také soupravu systémů generujících cíle. Tyto stavy zaměřené na cíle mohou interagovat se získanými informacemi a v rámci něčeho, jako je praktické uvažování, generovat potenciálně unikátní chování, které u daného jedince dříve ještě nebylo pozorováno. Zdá se tedy, že včely mají kognitivní architekturu založenou na přesvědčení a touze. Jsou schopny vyvozování, jejichž výsledek záleží na strukturním vztahu mezi premisami. Tak například cesta pro nektar zahrnuje (i) *přesvědčení*, že nektar je 200 m od úlu 30° západně od slunce; (ii) *přesvědčení*, že se teď nachází v úlu; (iii) *touhu* získat nektar; (iv) *pohyb* 200 m ve 30° západně od slunce.⁷⁶

Je tu jistě mnoho věcí, které včely nedokáží, a situací, ve kterých není jejich počínání flexibilní. Jejich chování spojené zejména s navigací však vykazuje jasné známky toho, co jsme popsali jako základní balíček vlastností nutných pro připsání myslí. Mohli bychom o něm mluvit jako o jednoduché formě praktického uvažování.

Jiným příkladem z hmyzí říše jsou skákavky. Tito pavouci nebudují sítě, ale svou oběť loví přímo. Využívají k tomu různé taktiky a jsou schopni si klidně i metr zajít,

⁷⁴ Carruthers, Peter: Invertebrate Minds: A Challenge for Ethical Theory. *The Journal of Ethics*. Vol. 11, No. 3, Sep. 2007. s. 276.

⁷⁵ Gould, James and Carol Gould, *The Honey Bee*. New York: American Scientific Library, 1988. s. 65 – 67.

⁷⁶ Carruthers, Peter: Invertebrate Minds: A Challenge for Ethical Theory. *The Journal of Ethics*. Vol. 11, No. 3, Sep. 2007. s. 286 – 287.

aby získali co nejvýhodnější pozici, případně aby se vyhnuli jinému pavoukovi. Tyto navigační schopnosti jsou nejlepším důkazem způsobilosti plánovat předem, kterou skákavky předvedly v mnoha zajímavých experimentech.⁷⁷ Stejně jako včely bychom tedy tyto pavouky mohli považovat za bytosti, které vlastní mysl definovanou základním balíčkem vlastností.

Jak si ale s takovými poznatky poradit v rámci etické teorie? Vidíme, že pokud definujeme mysl tímto způsobem, budeme ji nuceni připsat nejen lidem a obratlovcům, ale dokonce i některým druhům hmyzu. Včela by pak měla vyšší morální status než například člověk v takzvaném vegetativním stavu. Tyto příklady z hmyzí říše jsou použity hlavně proto, abychom poukázali na rozsah a závažnost problematiky, se kterou se budeme muset potýkat, pokud jako znak morálně zohlednitelných bytostí stanovíme mysl, respektive základní balíček vlastností, které by měly mysl reprezentovat.

Ať už si pro určení mysli stanovíme jakákoli kritéria, bude velmi problematické použít tento koncept pro naše morální rozhodování. Je obtížné, ne-li nemožné najít takovou vlastnost mysli, kterou by měl každý člověk a přitom ji neměl ani v malé míře nějaký jiný tvor. I jazyk nebo racionalita, ač na první pohled možná typicky lidské charakteristiky, se při bližším zkoumání velice relativizují a stávají se přinejmenším kontroverzními, pokud bychom je chtěli aplikovat v rámci našeho etického rozhodování.

2.4. Schopnost být morálním agentem.

Už u Immanuela Kanta jsme si mohli povšimnout, že jeden z argumentů, proč mají být zvířata pouze účelem a ne cílem, je fakt, že se nechovají jako morální agenti. Jinými slovy nejsou sama schopna morálního uvažování a aktivní aplikace etických norem. Tento argument je až do dnešní doby hojně používán, a proto se na jeho premisy blíže zaměříme.

Předně si musíme položit otázky, jaké schopnosti by měla bytost mít, aby se mohla považovat za morálního agenta, a zda tyto schopnosti s lidmi sdílí i nějaká jiná zvířata. Jsou badatelé, kteří dospěli k závěru, že určití tvorové mají morálku nebo

⁷⁷ Viz například Tarsitano, M. and R. Andrew: Scanning and Route Selection in the Jumping Spider *Portia Labiata*. *Animal Behavior*. Vol. 58, 1999. s. 255 – 265.

alespoň schopnost účastnit se morálního, popřípadě nemorálního jednání. Někteří považují za základní vlastnosti spojené s morálním uvažováním empatii a reciprocitu.⁷⁸ Jiní tvrdí, že i když jsou kognitivní schopnosti zvířat oproti dospělým jedincům lidí omezené, neznamená to, že by nemohla být morálními agenty, protože mohou být různé druhy takových agentů. Různé druhy zvířat tak mohou mít svou vlastní formu morálky.⁷⁹ Takto chápaná morálka je soubor chování týkajících se ostatních členů dané skupiny, která kultivují a regulují komplexní interakce v rámci této skupiny.⁸⁰

Zdá se tedy, že moralita má kromě jiného hodně co do činění s emocemi a empatií. Toto tvrzení bychom koneckonců mohli vystopovat zpět až k Davidu Humeovi a jeho emotivismu. Najít u zvířat, hlavně vyšších primátů, známky emocí není až takový problém. Náročnější je to s empatií, která vyžaduje komplexnější mentální stavy než například strach či radost.

Doktorce Jill Pruetz se podařilo u šimpanzů v Senegalu zaznamenat jednání, které se dá interpretovat právě jako empatické. Šlo o šimpanzího samce Mika, který pomohl raněné samici s jejím mládětem. Skupina totiž cestovala za potravou a samice Tia nebyla schopna se svou indispozicí své mládě nést a stíhat skupinu. Mike byl upozorován, jak se přiblížil k mláděti, posazenému vedle matky, které vzal k sobě a alespoň třetinu délky cesty ho nesl. Takto pomáhal dva dny a poté si ho vzal až za šest měsíců, kdy vzrostlejší mládě nosili už všichni členové skupiny na krátké, maximálně pět metrů dlouhé vzdálenosti. Celé Mikovo chování je navíc zajímavé v tom, že se nikdy dříve takto k žádnému jinému mláděti nezachoval.⁸¹

I kdybychom Mikovo chování nechtěli z jakéhokoli důvodu připsat altruismu, nemůžeme mu upřít schopnost porozumění stavu šimpanzí matky. On ani Tia nevydali jakýkoli emoční signál, aby vyjádřili úzkost. Mike tedy musel být schopen pochopit neschopnost matky nést své dítě a její cíl zůstat v kontaktu se skupinou. Doktorka Pruetz došla k závěru, že popsané chování je formou empatie ze strany mladého samce, který rozpoznal problémy a potřeby samice. Dále navrhuje, aby se budoucí zkoumání raději

⁷⁸ Viz například de Waal, Frans: *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton: Princeton University Press. 2006.

⁷⁹ Viz Bekoff, M. & Pierce, J. Wild: *Justice: The Moral Lives of Animals*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

⁸⁰ Tamtéž. s. 82.

⁸¹ Pruetz, Jill D: Targeted helping by a wild adolescent male chimpanzee (*Pan troglodytes verus*): evidence for empathy? *Journal of Ethology*. Vol. 29, No. 2, 2011. s. 366.

zaměřilo na komplikovanější projevy empatie u vyšších primátů, než abychom stále setrvali u tvrzení, že empatie je výlučně lidská vlastnost.⁸²

S moralitou souvisí i pomoc ostatním nebo trest za porušení daných norem. Podobná chování byla studována u primátů, hlavně šimpanzů, s velice různorodými výsledky. Například Masserman a její spolupracovníci uvádějí, že makakové i potkani přestanou jíst, když zjistí, že v rámci experimentu dostane jedinec jejich druhu v sousední kleci elektrický šok, kdykoli začnou jíst. Při tomto pokusu jeden makak téměř zemřel hladu, aby zabránil utrpení svého druhu.⁸³ Brosnan a de Waal popsali experiment s malpami hnědými, ve kterém byli jednotlivci odměňováni za provedenou činnost. Zjistili, že malpy odmítly spolupracovat, když zjistily, že ostatní dostávají za stejnou práci větší odměnu. Tento efekt se ještě zvětšil, když jiná opice dostala odměnu, aniž by vykonala jakoukoli práci.⁸⁴

Do dnešní doby bylo provedeno mnoho experimentů i přímých pozorování v habitatu jednotlivých druhů. Je opravdu těžké nabídnout jednoznačnou odpověď na otázku, zda se i ostatní zvířata mohou řídit zásadami morálky tak jako lidé. I když je toto téma předmětem pro další a hlubší výzkum, z již zjištěných poznatků bychom mohli společně s Jill Pruetz a Sarah Brosnan říci, že člověk není jediný tvor, který reaguje negativně na nespravedlivé jednání. Takovou reakci, která má pravděpodobně instrumentální funkci pro úspěšnou kooperaci, sdílíme i s ostatními druhy. I když ostatní primáti nevykazují stejný smysl pro spravedlivost jako lidé, můžeme díky nim získat ponětí o evoluci morálnosti a spravedlnosti.⁸⁵ Schopnost morálního uvažování je tedy pravděpodobně také skalární vlastností, jež můžeme v různé míře najít i u ostatních zvířat.

⁸² Pruetz, Jill D: Targeted helping by a wild adolescent male chimpanzee (*Pan troglodytes verus*): evidence for empathy? *Journal of Ethology*. Vol. 29, No. 2, 2011. s. 368.

⁸³ Masserman, Jules, Wechkin, M.S., and Terris, W.: Altruistic Behavior in Rhesus Monkeys. *American Journal of Psychiatry*. Vol. 121, Dec. 1964. s. 584 – 85.

⁸⁴ Brosnan, Sarah F. and Frans B. M. de Waal: Monkeys Reject Unequal Pay. *Nature*. Vol. 425, Sep. 2003. s. 297 – 299.

⁸⁵ Brosnan, Sarah: Justice- and fairness-related behaviors in nonhuman primates. *PNAS*. Vol. 110, Suppl. 2, June 2013. s. 10422.

2.5. Bolest

Etika se svým způsobem více než čím jiným zabývá bolestí. Je to právě bolest nebo slast, které epikurejská tradice chápe jako rozhodující prvky našeho morálního uvažování. Už ve Starém zákoně jsou zmínky o ohleduplném přístupu ke zvířatům, co se týče procedur způsobujících utrpení. Většina ohleduplného jednání se zvířaty vycházela hlavně z intuice, že i ona jsou schopna cítit bolest. Descartes a jeho následovníci snad jako první jasně deklarovali, že kromě lidí jsou všichni tvorové necítící stroje, což samozřejmě vedlo k obhajobě velice kontroverzních praktik, jako byly vivisekce. Otázka samotné bolesti a jejího vlivu na naše etické rozhodování byla později přímo artikulována Benthamem, jímž se mimo jiné ve 20. století inspiruje Peter Singer. Je více než jasné, že právě odmítnutí nebo zdůraznění možnosti, že zvířata mohou cítit bolest, má velice závažné etické důsledky. To jsme koneckonců mohli vidět na jedné straně u karteziánismu a na straně druhé právě u Benthama.

Dnes již poměrně jistě víme, že cítit bolest dokáže široká škála živočichů. Krom člověka to nejsou jen všichni primáti, ale v podstatě i všichni ostatní obratlovci včetně ryb. Například u pstruha duhového byly v oblasti hlavy identifikovány nociceptory⁸⁶, fyziologicky podobné těm u vyšších obratlovců. Výzkumy také ukázaly, že jejich stimulace má u pstruhů prokazatelné behaviorální a psychologické následky, jako například anomální chování či změnu rychlosti pohybu skřelí.⁸⁷ Neurony specializované pro nocicepci byly objeveny dokonce i u bezobratlých živočichů jako je mořský slimák *Aplysia Californica*.⁸⁸ Pokud bychom měli zvažovat samotnou schopnost reagovat na bolestivé podněty, byla by škála potenciálních objektů našeho morálního uvažování opravdu široká.

Je ale veškerá nocicepce spojená s uvědomováním si bolesti? Mnoho filosofů a vědců tvrdí, že nikoli. Právě *uvědomování* si bolesti je tak dalším kandidátem na eticky velmi relevantní rozlišující prvek mezi člověkem a ostatními zvířaty. Carruthers ve svém dřívějším díle právě takovouto distinkci dělá. Rozlišuje mezi vědomou a

⁸⁶ Receptory bolesti.

⁸⁷ Sneddon, L. U., V. A. Braithwaite, and M. J. Gentle: Do fish have nociceptors: evidence for the evolution of a vertebrate sensory system. *Proceedings of the Royal Society London B*. Vol. 270, 2003. s. 1115 – 1121.

⁸⁸ Viz Walters, E. T. Comparative and Evolutionary Aspects of Nociceptor Function. In C. Belmonte and F. Cervero (eds.). *Neurobiology of Nociceptors*. New York: Oxford University Press, s. 92 – 114.

nevědomou zkušeností, které můžeme zakoušet i my. Jako příklad nevědomé zkušenosti uvádí situaci, když umývá nádobí při poslechu hudby. Stane se, že se do hudby tolik zaposlouchá, že přestane vnímat, co dělá, ačkoli přítomný pozorovatel by prohlásil, že nádobí umývá vědomě. Jiným příkladem jsou lidé s kortikální slepotou, kteří jsou schopni reagovat na podněty, o kterých tvrdí, že je nezaznamenali. Dle Carrutherse jsou právě takové zážitky důkazem, že existuje něco jako nevědomá zkušenost. Zvířata podle něho oplývají pouze těmito zkušenostmi, takže si svých zážitků nejsou vědoma, i když se nám zdá, že něco jako vědomí mají.⁸⁹ Tím pádem je nepřipustné ptát se jako Thomas Nagel, jaké je to být netopýrem.⁹⁰ Nic takového totiž není a nic to neznamená. Nevíme, jaké je to být například naším psem, protože není nic, *co znamená být* tímto psem.

Naproti tomu lidé (a snad i někteří vyšší primáti) jsou dle Carrutherse schopni i vědomé zkušenosti, tedy takové, jejíž obsah je dostupný pro naše přemýšlení. Zvířata tak nespádají do sféry našich morálních ohledů jednoduše proto, že jejich bolest není vědomá. Jako by to byl jen reflex, který si neuvědomují. Carruthers se tak dostává na karteziánskou pozici, která je poměrně těžko udržitelná. Například Colin Allen ho kritizuje za přílišné používání intuice a veliký nedostatek empirických důkazů pro tak závažná tvrzení. Dokonce nabízí vědecky podložené protiargumenty.⁹¹

Podobné rozlišení mezi vědomou a nevědomou bolestí je tedy pro stanovení rozdílu mezi člověkem a ostatními zvířaty problematické. I sám Carruthers od něho později ustoupil a rozvinul propracovanější teorii, ve které jako zásadní rozdíl spatřuje teorii mysli. Fenomenální vědomí („phenomenal consciousness“) je podle něho založeno na schopnosti myslet nebo konceptualizovat vlastní myšlenky. Taková konceptualizace si vyžaduje teorii mysli, jejíž přítomnost u zvířat (snad s možnou výjimkou u šimpanzů) není dle Carrutherse podložená.⁹² Mít teorii mysli tedy znamená schopnost uvědomovat si svou bolest a být objektem morálních úvah. Abychom jen stručně poukázali na problémy i u této koncepce, můžeme se opět opřít o Allena, který kromě nedostatku empirických důkazů pro zamítnutí teorie mysli u některých zvířat zdůrazňuje hlavně problematiku Carruthersovo spojování fenomenálního vědomí a

⁸⁹ Carruthers, Peter: Brute Experience. *The Journal of Philosophy*. Vol. 86, No. 5, May 1989. s. 258.

⁹⁰ Viz Nagel, Thomas: What is It Like to Be a Bat? *Philosophical Review*. Vol. 83, 1974. s. 435 – 450.

⁹¹ Viz Allen, Colin: Animal Pain. *Noûs*. Vol. 38, 2004. s. 626.

⁹² Tamtéž. s. 627.

teorie mysli. Ten ho totiž demonstruje na evolučním příběhu, který je poměrně nepřesvědčivý a není schopen popsat širokou škálu lidských vědomých zkušeností.⁹³

Pokud se navíc rozhodneme odlišit člověka od ostatních tvorů tvrzením, že lidé mají teorii mysli a tím pádem bolest prožívají intenzivněji, měli bychom se zamyslet nad problematikou novorozenců. Ti totiž teorii mysli nemají. Prokazatelně u nich totiž chybí vyhodnocení a modulace bolesti korovými systémy.⁹⁴ Pokud odmítneme morální status zvířete na základě absence teorie mysli, musíme být připraveni udělat totéž i u novorozenců.

Schopnost vnímat bolest, tedy mít somatosenzorické procesy odpovídající na podněty ze systému vnímajícího bolest, dává dobrý smysl i z evolučního hlediska. Při vývoji organismů v nepřátelském prostředí by byl systém, který by nás upozornil na zranění, popřípadě nás donutil chránit si poraněnou oblast, velmi přínosný.⁹⁵ Musíme zde ale předpokládat, že pod schopností cítit bolest myslíme vědomé vnímání bolesti. Navíc lze podotknout, že většina obratlovců, hlavně potom ptáci a savci, mají velice podobnou nervovou soustavu a je tedy velice pravděpodobně, že i vnímání bolesti u nich bude podobné.

Za povšimnutí stojí i fakt, že se v posledních desetiletích mění přístup veterinární praxe, týkající se předpokládané bolesti u zvířat. Zatímco se kdysi invazivní zákroky na zvířatech praktikovali bez použití analgetik a anestézie, dnes většina veterinářů přijímá přesvědčení, že zvířata mohou cítit bolest a že je na ni nutno brát ohledy. Veterinární pacienti tak dostávají podobné tišící prostředky jako lidé.⁹⁶ Provádění bolestivých zákroků bez použití takových látek se dnes již často považuje za neetické chování, nebo dokonce za nezákonné týrání zvířat.

Snad bychom se mohli zamyslet i nad samotným přístupem vědců. Ti mají totiž často k bolesti či utrpení u zvířat agnostický přístup. Spíše pragmaticky tedy zastávají názor, že pokud nejde prožívání bolesti u zvířat jasně empiricky zdůvodnit, dělejme, jako by bolest neprožívala. Takový postoj je samozřejmě velice těžko obhájitelný a nové poznatky mu většinou odporují. K odpírání podobných charakteristik zvířatům dochází

⁹³ Pro celou kritiku viz Allen, Colin: *Animal Pain. Nous*. Vol. 38, 2004. s. 627 – 634.

⁹⁴ Marešová, Jana: Bolest u novorozenců. *Bolest*. č. 3, 2007. s. 122.

⁹⁵ Hardcastle, V. G.: When a Pain is Not. *The Journal of Philosophy*. Vol. 94, 1997. s. 395.

⁹⁶ Allen, Colin. *Animal Consciousness. Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2014 [online]. Dostupné z <<http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-animal/>>.

samozřejmě i ze strachu z antropomorfismu. I takový předpoklad však nemá dostatečnou argumentační sílu, aby vyvrátil možnost, že zvířata dokáží pociťovat bolest.

Pokud ale i přes všechny námitky připustíme, že bolest zvířat z nějakého důvodu není třeba morálně zohledňovat, anebo že je na nižší úrovni než bolest člověka, jak bychom měli přistupovat k lidem, kteří ji nepociťují vůbec, anebo ji vnímají jinak, než zdravý dospělý jedinec? Vezměme si příklad kongenitální analgezie. Lidé s touto vrozenou poruchou nejsou schopni bolest cítit a tím pádem na bolestivé podněty vůbec nereagují. Jsme tedy připraveni říci, že vůči nim nemáme morální povinnosti?⁹⁷ Byly bychom takového člověka schopni bez váhání využít pro jinak bolestivé vědecké pokusy, pokud bychom věděli, že přežije? Snad bychom se mohli rozhodnout nepodnikat nic, co by mohlo jakkoli zhoršit kvalitu jeho budoucího života. Na pomyslném žebříčku by ale jeho morální status měl propadnout pod ostatní živočichy, kteří také psychicky reagují na kvalitu svého života a navíc jsou schopni cítit bolest.

Otázka bolesti a jejího zohlednění v etice je samozřejmě velice problematická. Bolest prokazatelně cítí velká škála tvorů včetně ryb či mořských plžů. Mnoho myslitelů se tedy snaží rozdíl najít ne v bolesti samotné, ale ve schopnosti si ji uvědomovat. I když pomineme mnoho námitek proti tomuto konceptu a příklady lidí, kteří si ji také neuvědomují, stejně zůstaneme před zásadní otázkou. Je z hlediska etiky opravdu tak závažný rozdíl mezi pociťováním bolesti a uvědomováním si jí? Bolest, která není předmětem myšlenek subjektu, by i tak v etice neměla být přehlížena nebo marginalizována, zvláště má-li prokazatelné psychické následky.⁹⁸

2.6. Náležitost k určitému druhu

Pravděpodobně nejzásadnějším a i pro laika lehce identifikovatelným rozdílem mezi člověkem a ostatními zvířaty je právě to, že člověk náleží do určité, geneticky vymezené skupiny živočichů. Řečeno jinými slovy, člověk je ta bytost, jejíž rodiče jsou oba členy druhu homo sapiens. Tento fakt je pro většinu lidí nutnou a dostačující

⁹⁷ Samozřejmě zde musíme rozlišit fyzickou bolest a psychické utrpení. Například deprivace způsobená uzavřením do malého prostoru je určitě morálně špatná i u takto postižených osob. Na druhou stranu nemůžeme tvrdit, že se tím liší od ostatních zvířat. Konkrétně dlouhodobá deprivace má prokazatelné psychické a behaviorální následky i u nich.

⁹⁸ To, že má bolest může mít psychické následky i u ostatních živočichů, lze asi nejnadhěji vyzozorovat na příkladech týraných domácích zvířat. Kvalita života psa, který neustále očekává za své jednání bolestivý trest, je jistě radikálně umenšena a on sám bývá často trvale psychicky narušený.

podmínkou pro zahrnutí onoho jedince do sféry našich morálních ohledů. Nezáleží tedy na tom, zda daná bytost vykazuje všechny charakteristické znaky zdravého dospělého člověka. Stačí, pokud je členem stejného druhu. Pokud však zastáváme toto stanovisko, dopouštíme se podle Singera „speciesismu“ – upřednostňování svého druhu před ostatními. I jiní filosofové ale souhlasí s tím, že biologicky náležet k určitému druhu nemůže být chápáno jako morálně signifikantní vlastnost.⁹⁹

Není tak těžké poukázat na to, jak problematická je koncepce etiky založená na premise, že morální status mají pouze členové druhu homo sapiens. V takovém případě totiž většinou intuitivně bereme průměrné charakteristiky člověka a přisuzujeme je každému jednotlivému prvku dané množiny všech lidí. Jednotlivce tedy charakterizujeme průměrnými hodnotami celého jeho druhu. To je ale totéž, jako bychom z faktu, že muži mají průměrně vyšší vizuálně-prostorovou inteligenci než ženy, došli k závěru, že jakýkoli muž bude lepším architektem než jakákoli žena. Takové usuzování by bylo samozřejmě nesmyslné.

Podobně bychom mohli postupovat i s jinými skupinami v rámci druhu homo sapiens, což se dokonce velice dlouho dělo. Vezměme si příklad otroctví, které bylo ještě relativně nedávno nedílnou součástí života, hlavně na jihu dnešních Spojených států amerických. Lidé černé pleti měli v podstatě stejná práva jako zvířata. Byli majetkem svých pánů a neměli právo na svobodu, vlastnictví nebo život. Mnoho zastánců práv zvířat používá tohoto příkladu, aby společnosti ukázali, jak nebezpečné a krátkozraké je stanovit pevnou hranici našich morálních ohledů jen podle náležitosti k určitému druhu nebo rase.¹⁰⁰

Hlavně v druhé polovině 19. století, ale i během století dvacátého existovaly i lidské zoologické zahrady, kde byli předváděni jedinci většinou afrického původu. Známy je například případ chlapce pojmenovaného Ota Benga, který byl vystaven v zoo v Bronxu roku 1906 ve výběhu primátů. I počátkem dvacátého století byl držen v kleci spolu s šimpanzi a jinými primáty jako jeden z exponátů.¹⁰¹

⁹⁹ McMahan, Jeff: *Animals*. In R. G. Frey and Christopher Heath Wellman (eds.): *A Companion to Applied Ethics*. Oxford: Blackwell, 2005. s. 527.

¹⁰⁰ Viz například Bentham, Jeremy: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, New York: Hafner Press, 1948. s. 310-311; Salt, Henry: *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*. London: Macmillan and Co., 1894. s. 16; Singer, Peter: *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. s. 80, 88.

¹⁰¹ Více o lidských zoo na Deep Racism: The Forgotten History of Human Zoos. *Popular Resistance*. 2014 [online]. Dostupné z <<http://www.popularresistance.org/deep-racism-the-forgotten-history-of-human-zoos/>> [cit. 10. 4. 2014].

Samozřejmě se nabízí otázka, jestli bychom se dnes, s ohledem na současný stav vědeckých poznatků, neměli zamyslet nad možností rozšíření okruhu našich zájmů. Z výše uvedeného je více než jasné, že téměř jakýkoli pokus o vytyčení hranice mezi člověkem a ostatními zvířaty je problematický a ve svých důsledcích kontroverzní. Pokud dnes bereme jako samozřejmé přiznat morální status jiným rasám, kterým jsme až donedávna nepřisovali téměř žádná práva, neměli bychom ho přiznat i jiným druhům?

3. Zhodnocení našeho přístupu ke zvířatům

Lze racionálně obhájit náš přístup ke zvířatům? V předešlé kapitole jsme si ukázali, jak obtížné je najít eticky relevantní hranici mezi člověkem a ostatními tvory. S přihlédnutím k problematice marginálních příkladů je nemožné takovou mez objektivně stanovit podle jakýchkoli mentálních kapacit jedince. Mysl, aktivní používání jazyka nebo i schopnost jistého druhu morálního uvažování můžeme vystopovat u mnoha druhů živočichů. Analogicky bychom mohli postupovat i u jiných morálně relevantních charakteristik, které jsme nezmínili. Přijetí genetiky, respektive náležitosti k určitému druhu, jakožto oné zásadní hranice našich morálních ohledů, je také kontroverzní. Sice řeší problém našeho chování k novorozencům či mentálně postiženým jedincům, na druhou stranu však samotná genetika nemůže být považována za legitimní měřítko našeho etického rozhodování. V takovém případě bychom čelili obvinění ze „speciesismu“.

Je také nadmíru jasné, že jakákoli vytyčená hranice mezi lidmi a ostatními zvířaty je arbitrární. Je navíc vytyčená samotnými lidmi a tím pádem i v jejich prospěch. Proč bychom se ale měli zabývat jinými druhy, když je to pro nás značně nevýhodné? Taková otázka možná může znít rozumně, dokud si neuvědomíme, že analogicky se mohli ptát před 150 lety majitelé otroků v Americe. Proč se lidstvo rozhodlo vzdát se tak ekonomicky výhodné instituce jako je otrokářství? V tu dobu byli navíc snad všichni otroci afrického původu, tedy náleželi k jiné rase, k jiné genetické linii. Ani to nám nebránilo přijmout jejich práva. Jestli je úkolem etiky zkoumat lidská jednání a upozorňovat na problémy, které z nich plynou, měli bychom si uvědomit, že je naše chování vůči zvířatům nekonzistentní s naším přístupem k jiným tvorům s podobnými nebo i nižšími mentálními schopnostmi – k lidem ve vegetativním stavu, k silně mentálně postiženým nebo i k novorozencům.

3.1. Možné důvody našeho přístupu k ostatním tvorům

Z čeho ale pramení naše, ne vždy racionálně odůvodnitelné, chování k mimolidským bytostem? Kromě linie kulturní, kterou jsme částečně nastínili v 1. části této práce, hraje v našem rozhodování roli pravděpodobně také biologie. Směr, který se snaží vyvodit veškeré lidské jednání z biologických předpokladů, se nazývá

sociobiologie. Ta vychází i z předpokladu altruistického jednání mezi členy určité skupiny živočichů, ze kterého plynuly výhody pro celou tuto skupinu. Z takového chování se, mimo jiné, podle sociobiologie vyvinula naše etika.¹⁰²

Jednotliví členové sociálních skupin samozřejmě mezi sebou museli interagovat, což vyžadovalo určitá pravidla. Velice důležitý byl pravděpodobně reciproční altruismus. Podle Howarda Beckera hrál dokonce u lidí tak velikou roli, že bychom se měli nazývat *homo reciprocus*.¹⁰³ Jistě bylo výhodné pomáhat ostatním členům své skupiny, když z toho plynul osobní prospěch v budoucnu. Jestliže je však naše morálka opravdu evolučně založena na reciprocitě, dává dobrý smysl, že se naše zájmy budou vztahovat pouze na co nejužší okruh lidí kolem nás, kteří jsou schopni naše jednání oplácet. Určitě se pak nebudeme ohlížet na zvířata, která nám dobrý nebo zlý skutek zpravidla nevrátí.

Reciprocita s sebou však také přináší problémy. Pokud se jí budeme řídit, nejen že nebudeme pomáhat zvířatům, ale ani lidem neschopným nám naše počiny vrátit. To samé platí i pro vzdálené národy nebo budoucí generace. Proč bychom se měli snažit chránit životní prostředí, když nás se důsledky naší bezohlednosti netýkají? Naše pravnoučata už nám budou naši snahu těžko oplácet.

Díky schopnosti komunikace jsme ale nuceni svůj okruh zájmů rozšiřovat i na jiné sociální skupiny nebo i na marginální případy. Mé dobré zacházení s člověkem, který mi ho neoplatí, tak může vejít do povědomí a já z něho budu moci profitovat zlepšením své reputace.¹⁰⁴ Taková koncepce už lépe odpovídá chování jedinců v rámci našeho druhu. Co ale se zvířaty? Reputace člověka, který se baví způsobováním bolesti mimolidským živočichům, by měla také jistě klesnout. Zejména když vezmeme v potaz již doložený fakt, že násilí na zvířatech vede k násilí na lidech. Týrání zvířat je sice v dnešní době do určité míry postihováno zákonem, ale uznání jejich práv je stále kontroverzním tématem.

Pokud budeme následovat Humeovo etické stanovisko, zjistíme, že velice zajímavým způsobem odpovídá vzorcům našeho chování. Jestli jsou tím hlavním impulzem při našem každodenním morálním rozhodování emoce a schopnost empatie,

¹⁰² Viz například Wilson, Edward Osborne: *Sociobiology: The new Synthesis*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2000.

¹⁰³ Becker, Howard Paul: *Man in Reciprocity: Introductory lectures on culture, society and personality*. New York: F. A. Praeger, 1956.

¹⁰⁴ Srov. Singer, Peter: *The Expanding Circle*. Princeton: Princeton University Press, 1981. s. 41 – 42.

potom není divu, že nás nejvíce zajímají problémy nám nejbližších bytostí. Upřednostňujeme sebe, svou rodinu a okruh našich bližních. Pokud máme domácí zvíře, často mu připisujeme podobný morální status jako jiným členům své rodiny. V takovém případě dbáme na jeho zájmy více, než například na zájmy hladovějících lidí kdesi v Africe. Jelikož je nám však zvíře zpravidla vzdálenější než člověk a nedokážeme se do něho tak lehce vcítit, naše ohledy jsou vůči zvířatům obecně značně omezené.

Když mluvíme o empatii jako důležité součásti našeho morálního rozhodování, můžeme si vzpomenout na Nagela a jeho otázku: „Jaké je to být netopýrem?“ Jakkoli je těžké, ne-li nemožné, vcítit se do role jiného člověka, je nám to pořád bližší než vcítit se do tvora, který oplývá jiným smyslovým a kognitivním aparátem. Pravděpodobně nikdy nebudeme schopni říci, jaké je to být netopýrem. Snad bychom mohli říci, že náš okruh zájmů stupňujeme od nás samých a bytostí nám nejbližších až k těm nejvíce cizím a nejodlišnějším.

Velice zajímavý myšlenkový experiment uvádí k tomuto tématu William Godwin. Říká, abychom si představili, že Fénelon, arcibiskup v Cambrai, spisovatel a básník, je uvězněn v hořící budově spolu se svým komorníkem, který je však shodou náhod naším otcem. Je ale čas zachránit pouze jednoho z nich. Kdo to bude? Godwin říká, že bychom samozřejmě měli zachránit Fénelona. Ten píše mnoho knih, které přinášejí radost a moudrost tisícům lidí, a jeho život je tedy o mnoho cennější a důležitější než život otce. Je to ale právě kouzelné slovíčko „Můj“, které často odlišuje naše rozhodnutí oproti tomu, co by považoval za správné nestranný racionální pozorovatel.¹⁰⁵

Je třeba také přiznat, že živočišná strava byla pro přežití lidského druhu poměrně důležitá hlavně v oblastech s podnebím nevhodným pro pěstování zemědělských plodin. Po našich předcích tedy můžeme dědit přesvědčení, že zabíjet zvířata a konzumovat jejich těla je správné a žádoucí, protože je to pro nás svým způsobem přirozené. V dnešní době však jsou již bez problémů jakékoli živočišné produkty nahraditelné těmi rostlinnými a vegetariánská či veganská strava je většinou odborníky považována za mnohem zdravější způsob života.

¹⁰⁵ Godwin, William: *Enquiry Concerning Human Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1971. s. 71. citováno z: Singer, Peter: *The Expanding Circle*. Princeton: Princeton University Press, 1981. s. 151 – 152.

Velice závažné důvody pro naše zacházení se zvířaty jsou jistě i ty pragmatické. Využívat zvířata jak na jídlo, tak k experimentům bylo pro člověka velice výhodné. Tyto důvody jsou ale povětšinou rázu ekonomického. Například jen v živočišné výrobě se dnes točí nemalé peníze a je v zájmu širokého spektra podnikatelů a obchodníků, aby se zachovala ve finančně co nejvýnosnější podobě. K tomu můžeme přičíst i nespočet zvířat odchovaných a prodaných na laboratorní a jiné účely. I strach ze ztráty zisků a životní úrovně tak může člověka vést k ignorování morálních nároků zvířat.

Mnoho farmaceutických přípravků bylo vyvinuto díky velikému množství zvířat obětovaných v zájmu většího komfortu lidstva a biotopy mnoha druhů jsou bez rozmyslu mýceny kvůli zisku z prodeje dřeva. Takové praktiky by po přijetí práv zvířat nebyly možné. Celá velká odvětví průmyslu by se musela změnit, přeorganizovat nebo by prostě zanikla. Od zemědělství, přes farmaceutiku a těžbu surovin, až po služby v oblasti gastronomie a zábavní průmysl, všude by se musely provádět menší nebo větší změny, pokud by zvířatům byl přidělen vyšší morální status.

Ve sdělovacích prostředcích si můžeme povšimnout velice zajímavého jevu. Existuje mnoho pořadů a zpráv o zvířatech v divočině nebo v domácnostech, jen málokdy však vidíme detailní reportáž o velkochovech drůbeže či dobytka, ze kterých pochází jídlo, které lidé denně konzumují. „*Průměrný divák toho určitě ví víc o životě gepardů a žraloků než o životě kuřat nebo krmných telat.*“¹⁰⁶ píše Peter Singer. I neznalost tak napomáhá druhové nadřazenosti lidí. Na tomto fenoménu můžeme pozorovat strach producentů z emocí, které by u konzumentů mohl vyvolat pohled na bídné životní podmínky živých bytostí, i když ne lidských. Také je zde vidět touha po udržení co nejefektivnějšího způsobu výroby a tím pádem co nejvyšších zisků.

Naše vrozené instinkty i kultura v nás tedy vzbuzují pocity, že zabít a využívat zvířata je normální, přirozené. Tento pocit ještě může podpořit chladný pragmatický kalkul, protože využívání zvířat je pro lidstvo velice přínosné. Je ale vše přirozené eticky správné? A jsou vždy objektivně správná kulturou stanovená pravidla? Vymezování se proti jiným rasám nebo kulturám je svým způsobem přirozené a bylo to kulturně přijatelné. Rasismus nebo antisemitismus nebyly v určitých obdobích určitými skupinami brány jako špatné postoje, později však byly překonány. Možná bychom dnes měli uvažovat o další revizi našich morálních zásad.

¹⁰⁶ Singer, Peter: *Osvobození zvířat*. Praha: Práh, 2001. s. 230.

3.2. Měli bychom uznat práva zvířat?

Proč ale v dnešní době považuje tolik myslitelů otázku práv zvířat za naléhavou? Můžou za to přinejmenším tři faktory. Za prvé je to posun v úrovni našeho poznání. V předcházející kapitole jsme předložili mnoho novodobých empiricky podložených důkazů, které mimo jiné ukazují i na relativně vyspělé mentální kapacity zvířat. Za druhé je to bioetika, která se začala zajímat mimo jiné o problematiku marginálních případů. Při bádání ohledně morálního statusu novorozenců nebo lidí ve vegetativním stavu se nabízí jejich srovnání s jinými živočišnými druhy a našeho přístupu k nim. Za třetí bychom boj za práva zvířat mohli chápat jako odpověď na zhoršující se životní úroveň čím dál tím většího počtu námi využívaných tvorů. Stejně jako vivisekce, které vyvolávaly vlnu odporu, jako například u Voltaira a později u Salta, průmyslové velkochovy a experimenty na zvířatech dnes vzbuzují pozornost mnoha myslitelů i neziskových organizací.

Pouze minimální morální status zvířete byl dříve sociálně přijatelný i proto, že drtivá většina z nich byla využívána v zemědělství jako „domácí zvířata“. To znamená, že byla většinou ve svém přirozeném prostředí a hospodáři se o ně starali, jak nejlépe mohli. Zdraví a spokojenost zvířete bylo podmínkou užitku a zisku z jeho chovu. Ublížení a týrání znamenalo snížení produkce. Takový symbiotický vztah mezi hospodářem a jeho zvířaty ovšem zmizel ve chvíli, kdy chov začal být průmyslový a užitková zvířata zavřená do co nejmenších prostor za účelem co nejvyššího zisku. Takové praktiky by samozřejmě dříve ani nebyly možné. S vývojem antibiotik a jiných přípravků jsme ale schopni držet zvířata mimo jejich přirozené prostředí a minimalizovat jejich nároky, aniž bychom omezili výnosy z nich plynoucí.¹⁰⁷ Takové zacházení samozřejmě vyvolává mnoho odporu a kontroverzí, které se odrážejí i ve filosofických otázkách, které si klademe. Ocitli jsme se ve světě, který sdílíme s nepředstavitelným množstvím trpících bytostí. Navíc jsme to my, kteří jim bolest vědomě způsobují.

¹⁰⁷ Srov. Rollin, Bernard E. The Moral Status of Animals and Their Use as Experimental Subjects. In Kuhse, Helga and Peter Singer (eds.): *A Companion to Bioethics*. Oxford: Blackwell, 2001. s. 411.

V oblasti experimentů na zvířatech lze jistý pokrok spatřovat už dnes. Většina kosmetických společností na nich své produkty již netestuje a v mnoha zemích jsou tyto praktiky dokonce zakázány.¹⁰⁸ Existují ale i experimenty prováděné pro vědecké a lékařské účely, které jsou pro lidstvo poměrně důležité. Ale vzhledem k tomu, že většinou odmítáme takové experimenty na lidech, neměli bychom se zdráhat je zakázat i na jiných tvorech, hlavně těch, kteří prokazatelně pociťují bolest. Tuto problematiku zajímavě popisuje Peter Singer. Říká totiž, že pokud experimenty na zvířatech přinášejí nějakou evidenci o člověku, zvířata musí být člověku velice podobná a tím pádem by z etických důvodů neměla být objektem experimentování. Pokud ale zvířata nejsou člověku podobná, potom není žádný důvod, proč bychom na nich měli experimenty provádět.¹⁰⁹ Mnoho pokusů by se dalo provádět i jinak než na živých bytostech. Navíc bylo mnoho z nich opravdu zbytečných a jejich radikální omezení by tedy neznamenal žádný problém.¹¹⁰ Pokud by však byly uznány za nutné, měli bychom velice důsledně zvážit, zda a jakou bytost bychom k nim měli použít. Eticky nej přijatelnější by samozřejmě byl člověk, který je s procedurou obeznámen, vědomě podepíše souhlas a obětuje se v zájmu svého druhu.

Měli bychom tedy uznat práva zvířat, i když je to pro nás značně nevýhodné? Pokud nechceme být „speciesisty“, tak pravděpodobně ano. Viděli jsme, že snad neexistuje nekontroverzní eticky relevantní rozdíl mezi člověkem a ostatními zvířaty, zvláště pokud vezmeme v potaz i marginální případy, kterým připisujeme stejný morální status jako zdravému dospělému jedinci homo sapiens. Pokud se chceme chovat morálně konzistentně, musíme změnit buď náš přístup ke zvířatům, nebo k lidem, kteří nedosahují morálně signifikantní charakteristiky, která člověka od ostatních tvorů odlišuje, pokud tedy nějaká taková charakteristika vůbec existuje.

¹⁰⁸ Například v březnu 2013 začal v celé EU platit kromě zákazu testování kosmetických výrobků a složek na zvířatech také zákaz dovozu a prodeje takto otestované kosmetiky.

¹⁰⁹ Singer, Peter: *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. s. 78.

¹¹⁰ Viz například Singer, Peter: *Osvobození zvířat*. Praha: Práh, 2001. s. 39 – 107.

Závěr

Zvířata jsou nedílnou součástí našeho světa a naším úkolem je vyrovnat se s problematikou, která plyne z jejich nejasného postavení. Na jednu stranu víme, že to jsou živé bytosti, jež s námi sdílí mnoho důležitých rysů. Na stranu druhou však toužíme po tom stanovit hranici, která by člověka od ostatního tvorstva jasně oddělovala. Co bychom si tedy měli počít?

Viděli jsme, že v historii se s tímto problémem vyrovnávalo západní myšlení různě. Křesťanská tradice hlásala posvátnost lidského života a nesmrtnost naší duše. Tak nás vyčlenila ze společenství ostatních živočichů a stejně tak nás oprávnila chápat je jako pouhé nástroje bez nároku na větší ohledy. Tento stav se začal výrazněji měnit až s příchodem utilitarismu a tvrzením, že je to bolest, na které záleží při našem morálním rozhodování. I přes snahu myslitelů, jako byl například Henry Salt, se ale o otázku postavení zvířat a prosazování jejich práv začali myslitelé vážně zajímat až ve druhé polovině 20. století s Peterem Singerem jako jednou z vůdčích postav. I díky jeho knize *Osvobození zvířat* se tato otázka dostala do povědomí široké veřejnosti.

Historie nám tak poskytla velké množství více či méně racionálních argumentů, proč bychom neměli zvířata zahrnovat do našeho etického uvažování. Vynořilo se tedy hned několik, dle dobového myšlení zásadních, rozdílů mezi lidmi a ostatními zvířaty. Některé z nich, jako například posvátnost života člověka, se ukazují být argumentačně velice slabé, a to hlavně díky nemožnosti jakéhokoli empirického důkazu pro jejich podporu. Ani jeden z vědecky prokazatelných rozdílů však nemůže být přijat bez kontroverzí, které by plynuly z jeho důsledné aplikace. Zjistili bychom totiž, že mnoho tvorů, zejména pak vyšších primátů, by se muselo započítat mezi „lidi“ a mnoho marginálních případů lidí by se muselo odsunout mezi „zvířata“. Pravděpodobně jediná opravdu charakteristická vlastnost člověka je to, že náleží do druhu *homo sapiens*. Pokud ji však chápeme jako morálně relevantní, dopouštíme se druhové nadřazenosti neboli „speciesismu“, který by byl stejně ospravedlnitelný jako například rasismus.

Jasně se ukazuje, že rozdíl mezi člověkem a ostatními zvířaty je snad ve všech ohledech kvantitativní a stanovená hranice tedy vždy arbitrární. K jejímu určování máme jak kulturní, tak biologické předpoklady. Navíc se domnívám, že se lidské jednání dá nejlépe popsat koncepcí blízkou emotivismu. To v tom smyslu, že v našem

každodenním rozhodování neklademe důraz na rozum, ale spíše na city a schopnost empatie. Jeden z charakteristických pojmů, který hraje v morálce důležitou roli, je tak slovíčko „můj“. Otázkou zůstává, zda je člověk vůbec schopen pomocí rozumu své emociemi řízené jednání překonat.

Z této práce také implicitně vyplývá, jak člověk chápe člověka v rámci svých morálních ohledů. Nejlepší definicí se zdá být to, že je to bytost, jejíž rodiče jsou oba lidé, a tedy vypadá jako člověk. O mentálně postiženém jedinci totiž těžko řekneme, že již není člověkem, i když by vykazoval úplně stejné rysy jako například šimpanz a tím pádem se od zvířete lišil pouze vzhledem nebo svou náležitostí k určitému druhu.

I když přiznání práv zvířatům by byl velice závažný čin s dalekosáhlými důsledky pro celé lidstvo, je to pravděpodobně směr, kterým bychom se měli vydat, pokud budeme klást v etice důraz na rozum a utilitaristicky také na maximální možnou redukci utrpení ve světě. V každém případě je problematika morálního statusu zvířete velice závažná, ať již myslíme na utrpení stovky miliard tvorů v živočišné výrobě nebo na kontroverzi, kterou vzbuzuje porovnání vyšších obratlovců s marginálními případy lidí.

Seznam použité literatury

- Akvinský, Tomáš: *Summa proti pohanům*. Kniha III. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1993. 337 s.
- Allen, Colin. Animal Consciousness. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2014 [online]. Dostupné z <<http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-animal/>>. [cit. 29. 4. 2014].
- Allen, Colin: Animal Pain. *Noûs*. Vol. 38, 2004. s. 617 – 643.
- Andrews, Kristin: Animal Cognition. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2011 [online]. <<http://plato.stanford.edu/entries/cognition-animal/#Con>> [cit. 30. 3. 2014].
- Aristoteles: *Historia animalium*. 8. kniha. Anglická verze dostupná z <http://classics.mit.edu/Aristotle/history_anim.8.viii.html> [cit. 19. 2. 2014].
- Arkow, Phill: Child abuse, animal abuse, and the veterinarian. *Journal of the American Veterinary Medical Association*. Vol. 204, No. 7. s. 1004 — 1007.
- Becker, Howard Paul: *Man in Reciprocity: Introductory lectures on culture, society and personality*. New York: F. A. Praeger, 1956. 459 s.
- Bekoff, M. & Pierce, J. Wild: *Justice: The Moral Lives of Animals*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Bentham, Jeremy: *A Fragment on Government*. Dostupné z <<http://www.efm.bris.ac.uk/het/bentham/government.htm>> [cit. 22. 2. 2014].
- Bentham, Jeremy: *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Printed for W. Pickering, 1823. 279 s.
- Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Podle ekumenického vydání z r. 1985. Biblická společnost ČSR, 1990.
- Boyle, Deborah: Hume on Animal Reason. *Hume Studies*. Vol. 29, No. 1, April 2003. s. 3 – 28.
- Brosnan, Sarah F. and Frans B. M. de Waal: Monkeys Reject Unequal Pay. *Nature*. Vol. 425, Sep. 2003. s. 297 – 299.
- Brosnan, Sarah: Justice- and fairness-related behaviors in nonhuman primates. *PNAS*. Vol. 110, Suppl. 2, June 2013. s. 10422. s. 10416 – 10423.
- Carruthers, Peter: Brute Experience. *The Journal of Philosophy*. Vol. 86, No. 5, May 1989. s. 258 – 269.

- Carruthers, Peter: Invertebrate Minds: A Challenge for Ethical Theory. *The Journal of Ethics*. Vol. 11, No. 3, Sep. 2007. s. 275 – 297.
- Carter, Allan: Animals. In John Skorupski (ed.): *The Routledge Companion to Ethics*. London: Routledge, 2010. s. 742 – 753.
- Darwin, Charles: *The Descent of Man*. New York: D. Appleton and Co., 1971. 409 s.
- Davidson, Donald: Thought and Talk. In S. Guttenplan (ed.): *Mind and Language*. Oxford: Oxford University Press, 1975. s. 7 – 23.
- de Waal, Frans: *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton: Princeton University Press. 2006. 232 s.
- Deep Racism: The Forgotten History of Human Zoos. *Popular Resistance*. 2014 [online]. Dostupné z <<http://www.popularresistance.org/deep-racism-the-forgotten-history-of-human-zoos/>> [cit. 10. 4. 2014].
- Dinzelbacher, Peter: Animal Trials: A Multidisciplinary Approach. *The Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 32, No. 3, Winter 2002. s. 405 – 421.
- Downey, Greg: Life without Language. *Neuroanthropology*. 2010 [online]. Dostupné z <<http://neuroanthropology.net/2010/07/21/life-without-language/>> [cit. 29. 3. 2014].
- Dretske, Fred: Minimal Rationality. In S. Hurley & M. Nudds (eds.): *Rational Animals?* Oxford: Oxford University Press, 2006. s. 107 – 116.
- Ficino, Marsilio: *Platonic Theology: vol. 4, books XII – XIV*. Přeložil Michael J. B. Allen. Cambridge: Harvard University Press, 2004. 384 s.
- Gotthelf, Allan: Darwin on Aristotle. *Journal of the History of Biology*. Vol. 32, No. 1, Spring 1999. s. 3 – 30.
- Gould, James and Carol Gould: *The Honey Bee*. New York: American Scientific Library, 1988. 239 s.
- Hardcastle, V. G.: When a Pain is Not. *The Journal of Philosophy*. Vol. 94, 1997. s. 381 – 409.
- Hare, R. M.: *Freedom and Reason*, Oxford: Oxford University Press, 1963. 236 s.
- Hatfield, Gary: René Descartes. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2014 [online]. Dostupné z <<http://plato.stanford.edu/entries/descartes/>> [cit. 25. 2. 2014].
- Huffmann, Carl: Pythagoras. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2011 [online]. Dostupné z <<http://plato.stanford.edu/entries/pythagoras/>> [cit. 18. 2. 2014].
- Hume, David: *Zkoumání lidského rozumu*. Praha: Svoboda, 1996. 235 s.

- Hurley S. and M. Nudds (eds.): *Rational Animals?* Oxford: Oxford University Press, 2006. 568 s.
- Jaworska, Agnieszka a Julie Tannenbaum: The Grounds of Moral Status. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2013 [online]. <<http://plato.stanford.edu/entries/grounds-moral-status/>> [cit. 25. 3. 2014].
- Kahneman, D., P. Slovic, and A. Tversky: *Judgment Under Uncertainty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 544 s.
- Kant, Immanuel: *Duties Towards Animals*. In Helga Kuhse and Peter Singer (eds.): *Bioethics: An Anthology*. London: Blackwell, 2006. s. 564 – 565.
- Kant, Immanuel: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1976. 128 s.
- Karamanolis, George: Plutarch. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2010 [online]. Dostupné z <<http://plato.stanford.edu/entries/pythagoras/>> [cit. 20. 2. 2014].
- Kellert, Stephen R. and Alan R. Felthous: Childhood Cruelty Toward Animals Among Criminals and Noncriminals. In: *Human Relations*. Vol. 38, 1985. s. 1113 – 29.
- Kohák, Erazim: *Zelená svatozář*. Praha: SLON, 2012. 204 s.
- Lea, David R: Christianity and Western Attitudes towards the Natural Environment. *History of European Ideas*. Vol. 18, No. 4, 1994. s. 513 – 524.
- Marešová, Jana: Bolest u novorozenců. *Bolest*. č. 3, 2007. s. 121 – 130.
- March, B. E.: Bioethical Problems: Animal Welfare, Animal Rights. *BioScience*. Vol. 34, No. 10, Nov. 1984. s. 615 – 620.
- Masserman, Jules, Wechkin, M.S., and Terris, W.: Altruistic Behavior in Rhesus Monkeys. *American Journal of Psychiatry*. Vol. 121, Dec. 1964. s. 584 – 585.
- McDowell, John: *Mind and World* Cambridge: The MIT Press, 1994. 131 s.
- McMahan, Jeff: Animals. In R. G. Frey and Christopher Heath Wellman (eds.): *A Companion to Applied Ethics*. Oxford: Blackwell, 2005. 525 – 536.
- Mendelson, Michael: Saint Augustine. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2010 [online]. Dostupné z <<http://plato.stanford.edu/entries/augustine/>> [cit. 19. 2. 2014].
- Mirandolla, Giovanni Pico: *O důstojnosti člověka*. Praha: OIKOYMENH, 2005. 117 s.
- Montaigne, Michel: *Eseje*. Praha: ERM 1995. 328 s.
- Nagel, Thomas: What is It Like to Be a Bat? *Philosophical Review*. Vol. 83, 1974. s. 435 – 450.
- Papperberg, Irene: *Alex and Me*. New York: Harper Perennial, 2009. 232 s.

- Preece, Rod: Thoughts out of Season on the History of Animal Ethics. *Society and Animals*. Vol. 15. 2007. s. 365 – 378.
- Pruetz, Jill D. and Paco Bertolani: Savanna Chimpanzees, Pan troglodytes verus, Hunt with Tools. *Current Biology*. Vol. 17, No. 5, March 2007. s. 412 – 417.
- Pruetz, Jill D: Targeted helping by a wild adolescent male chimpanzee (Pan troglodytes verus): evidence for empathy? *Journal of Ethology*. Vol. 29, No. 2, 2011. s. 365 – 368.
- Regan, Tom: The Case for Animal Rights, In Peter Singer (ed.): *In Defence of Animals*, Oxford: Blackwell, 1985. s. 13 – 26.
- Rollin, Bernard E. The Moral Status of Animals and Their Use as Experimental Subjects. In Kuhse, Helga and Peter Singer (eds.): *A Companion to Bioethics*. Oxford: Blackwell, 2001. s. 411 – 425.
- Salt, Henry: *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*. London: Macmillan and Co., 1894. 177 s.
- Scruton, Roger: *A Short History of Modern Philosophy*. London: Routledge, 1995. 302 s.
- Singer, Peter: Is the Sanctity of Life Ethics Terminally Ill? In Helga Kuhse and Peter Singer (eds.): *Bioethics: An Anthology*. London: Blackwell, 2006. s. 344 – 353.
- Singer, Peter: *Osvobození zvířat*. Praha: Práh, 2001. 259 s.
- Singer, Peter: *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 395 s.
- Singer, Peter: *The Expanding Circle*. Princeton: Princeton University Press, 1981. 208 s.
- Skorupski, John (ed.): *The Routledge Companion to Ethics*. London: Routledge, 2010. 850 s.
- Sneddon, L. U., V. A. Braithwaite, and M. J. Gentle: Do fish have nociceptors: evidence for the evolution of a vertebrate sensory system. *Proceedings of the Royal Society London B*. Vol. 270, 2003. s. 1115 – 1121.
- St. Augustine: *The Catholic and Manichaeon Ways of Life*. Boston: Catholic University Press, 1966. 135 s.
- Tarsitano, M. and R. Andrew: Scanning and Route Selection in the Jumping Spider *Portia Labiata*. *Animal Behavior*. Vol. 58, 1999. s. 255 – 265.
- Walters, E. T. Comparative and Evolutionary Aspects of Nociceptor Function. In C. Belmonte and F. Cervero (eds.). *Neurobiology of Nociceptors*. New York: Oxford University Press, s. 92 – 114.

Warren, Mary Anne: A Critique of Regan's Animal Rights Theory. In L. P. Pojman (ed.): *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*. Belmont, CA: Wadsworth. s. 46 – 51.

Wilson, Edward Osborne: *Sociobiology: The new Synthesis*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2000. 697 s.