

ASTRONAUTKA ASTRID A JEJ ÚBOHÁ MAČKA (NIEKOĽKO POZNÁMOK K TEÓRII NEPRIAMYCH ZÁVÄZKOV VOČI ZVIERATÁM)

ANDREJ ROZEMBERG, Katedra filozofie FF UCM, Trnava

ROZEMBERG, A.: The Astronaut Astrid and Her Poor Cat: Several Notes on the Theory of Our Indirect Duties to Animals
FILOZOFIA 68, 2013, No 4, p. 332

Our moral feelings enable us to extend moral considerations to nonhuman sensitive beings, no matter if they are rational agents, have moral concepts etc. or not. The question, however, is: Are we willing to sacrifice a part of our interests in favor of more serious interests or needs of nonhumans? The paper offers a critical reconsideration of the basic assumptions of the theory of "indirect moral status". Unlike Peter Carruthers's theory I argue that nonhuman sentient beings are directly morally considerable.

Keywords: Nonhumans – Animal ethics – Indirect moral duties – Equal consideration of interests – Marginal cases – Suffering – Feeling pain – Meat-eating

I. Úvod. 11. decembra 1648 píše Henry More Descartovi list, v ktorom obhajuje ideu mysliaceho štvornožca *copiosa ista historiolarum congeries* „hľbou anekdot demonštrujúcich rozum zvierat“ (AT V, 244). Descartes mu odpovie o necelé dva mesiace: „Historky o prešibaných psoch a líškach ma nechávajú chladným...“, no hneď v úvode sa Morovi dostane kritiky za to, že podľahol predsudku, ktorý si vypestoval ešte ako malé dieťa, totiž, že „tupé zviera myslí“ (AT V, 276).

O niekoľko storočí neskôr použije podobné slová americký filozof mysle Peter Carruthers v odpovedi profesorovi R. W. Lurzovi. „Naše pokušenie myslieť inak [pripisovať zvieratám vedomie – A. R.] vzniká sčasti ako vedľajší efekt imaginatívneho stotožnenia sa so skúsenosťou zvieraťa...“ (Carruthers 2005, 195). Zviera, uvažuje Carruthers, nedisponuje vedomými stavmi, a ak si myslíme opak, tak iba preto, že si predstavujeme nás samých v situácii štvornožca. Nie sú to také isté slová, aké používa v liste Morovi či Polottovi Descartes (namiesto hanlivého „predsudok“ použil výraz „imaginatívna projekcia“), no v popieraní bolesti podobnej tej našej, morálne dôležitej, existuje medzi týmito filozofmi vzácna zhoda. V liste Mersennovi z júna 1640 Descartes o bolesti štvornožcov píše, že ich reakcia na bolestivé podnety pozostáva iba z vonkajších mechanických pohybov, nie je to bolesť *stricto sensu*; bolesť je možná iba tam, kde je chápanie. „*Nevysvetľujem pocitovanie bolesti bez referencie na dušu; pretože podľa môjho názoru bolesť existuje iba v chápaní*“ (AT III, 85). Alebo, ako to v *De la recherche de la vérité* nezabudnuteľne zhrnie jeho žiak Malebranche: „Nemajú inteligenciu ani dušu... Jedia bez potešenia, kričia bez bolesti, po ničom netúžia, o nič sa nestrachujú, nič nevedia“ (cit. podľa Nadler 2000,

42). Niektorým Descartovým kritikom sa zdali vážne námietky proti *bête-machine* natoľko nepatričné, že sa uchýlili k paródii, napríklad istý jezuitský mních z Rouen, ktorý v r. 1692 uverejnil prácu *Voyage to the World of Cartesius*. Potom, čo jeho hlavný hrdina zavíta do Descartovho kráľovstva, je obrátený na karteziánsku vieru, aby čoskoro ocenil jej prednosti. „Prv, ako som bol obrátený na karteziánstvo, bol som taký súcitný a jemný, že som trpel pri pohľade na to, ako ktosi zabíja kura, no len čo ma presvedčili, že zvery nemajú poznanie ani rozum, nemohlo sa stať, aby v meste, kde som sa zdržiaval, dajaký pes unikol môjmu nožu, pričom ja sám som bol hlavný vivisektor bez najmenej smietky súcitu či ľútosti“ (Daniel 1692, 241-242).

Zmienka o chýbajúcom rozume je v Danielovej paródii významná, keďže, ako píše Descartes v liste Mersennovi, bolesť *stricto sensu* je možná iba tam, kde je chápanie. Existuje spoľahlivé kritérium, podľa ktorého možno takúto *vedomú* bolesť odlišiť od čisto mechanických reakcií „podľa rozmiestnenia orgánov“? Descartes by nás pravdepodobne odkázal na piatu časť *Rozpravy*, imitačnú hru nasledujúcu hneď po lekcii z anatómie: rozlíšenie by sa zrejme riadilo rovnakými kritériami, ako sú tie, ktoré nám pomáhajú odlišiť človeka od humanoida (a zvieratá). No keďže doposiaľ nikto nevidel zvieru, ktoré by používalo slová a iné znaky na to a tak, aby druhému oznámilo čosi vznešenejšie než „veci týkajúce sa jeho vášní“, píše Descartes v narážke na Montaigna a Charrona (AT IV, 574), nemožno im pripísať vedomie, a teda ani schopnosť pociťovať vedomú bolesť. Reakcia štvornožca na bolestivý podnet je čisto mechanická, čo v praxi znamená, že si môžem urobiť z mačky terč na šípky bez toho, aby som jej spôsobil bolesť v pravom slova zmysle.

Neodvážim sa hádať, čo Charrona a Mora poburovalo viac – či popieranie všetkého, čo len v názaku pripomínalo *príbuzenstvo medzi človekom a zvieratom* a od čoho si Descartes sľuboval záchranu idey nesmrteľnej ľudskej duše, alebo reálne dôsledky, ktoré so sebou prinieslo ono popretie bolesti a o ktorých píše Nicolas Fontaine v *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*. Descartovi sa však odvážna hypotéza musela javiť ako veľmi užitočná a zároveň prezieravá, alebo, ako to formuluje on sám, „ani nie tak krutá k zvieratám, ako skôr zhovievavá k ľudským bytostiam – minimálne k tým, ktorí nedajú na Pytagorove povery – v tom, že ich zbavuje pocitu viny za zločin, ktorý páchajú ich zabíjaním a jedením“.¹ Keby chcel, mohol navždy umlčať hlasy kritikov (minimálne tých, ktorí nedajú na Pytagorove povery) poukázaním na nekonzistentnosť ich postoja, uchýliť sa k *tu quoque* argumentu ako Johann Wepfer v 17. storočí: Vivisekcie sa vám protivia, ale jahňacina vám chutí (Rupke 1990, 23). No on iba opatrne konštatuje: Mój názor je zhovievavý k ľudským bytostiam. Prečo „ani nie tak krutý k zvieratám“? Pretože krutý by mohol byť iba vtedy, ak by cítili bolesť podobnú našej. Alebo, ako to formuluje P. Carruthers: keby *cítili*, a nie iba *mali* bolesť (Carruthers 1992a, 4-5). Bolesť je totiž „zlá“ práve ako vlastnosť *vedomej skúsenosti* určitého subjektu. Otázka, či X trpí, sa tak zúži na otázku, či a nakoľko X disponuje vedomím, ako to navrhuje Carruthers alebo holandský etológ Bob Bermond v práci *Myth of animal suffering*. Bolesť a utrpenie sú ve-

¹ Descartov list Morovi, 5. 2. 1649 (AT V, 276).

domé skúsenosti alebo zážitky, preto otázku, či zvieratá trpia, môžeme preformulovať do podoby: Majú zvieratá vedomie (Bermond 1997, 126)?

Pozrime sa teraz, čo o *nevedomej bolesti* štvornožcov a jej morálnej (ne)dôležitosti píše P. Carruthers. Možno by bolo dobre začať tým, čo sa v celej zápletke – aspoň podľa Carruthersa – javí ako celkom zásadné. Ak sa spýtame, či máme morálnu povinnosť brať ohľad na X, ukáže sa ako rozhodujúce to, či X disponuje vedomím, subjektivitou, skrátka či je osobou (Carruthers 2005, 174). Preto Carruthers hneď na začiatku rozlišuje medzi vedomou (fenomenálnou) a nevedomou skúsenosťou, vedomými a nevedomými mentálnymi stavmi (2003, 212). Vedomá skúsenosť vyžaduje kognície vyššieho stupňa (higher-order-thoughts, HOT). Inými slovami, uvedomovať si vlastné mentálne stavy znamená mať myšlienky, ktorými môžem o týchto mentálnych stavoch premýšľať. Práve myšlienky vyššieho stupňa tvoria podstatu fenomenálneho vedomia, t. j. umožňujú zažívať nielen to, aký je svet, ale aj to, aké je to *byť niekým, kto zažíva svet*. Takéto metakognície však vyžadujú pojmy (napríklad pojem túžby, pojem bolesti, potešenia a pod.) a keďže podľa Carruthersa zvieratá s najväčšou pravdepodobnosťou takýmito pojmami nedisponujú, nedokážu premýšľať o svojich mentálnych stavoch, a teda všetky ich mentálne stavy sú nevedomé. Carruthers ich prirovnáva k „bez-myšlienkovitému šoférovaníu“ (mind-absent driving) či k poruche zrakového vedomia u ľudí (blindsight). Mat' vedomie, uvažuje Carruthers, neznamená iba mat' vnem, napríklad *vidieť zelenú*. Musím tiež *vedieť*, že vidím zelenú, *vedieť*, že vidím *zelenú* a pod. (Carruthers 1998, 9). Ibaže práve to zviera nedokáže, nedokáže uvažovať o svojich zážitkoch. Čosi také totiž vyžaduje pomerne zložitý konceptuálny aparát. A keďže nedokáže uvažovať o svojich zážitkoch, nemá vedomie, a preto jeho „nevedomá bolesť“² a utrpenie na nás nekladú žiadne (priame) morálne požiadavky.

Obídem teraz ťažkosti spojené s dokazovaním fenomenálneho vedomia u zvierat – na rozdiel od tých Carruthersových oponentov, ktorí popierali nutnosť HOT (metakognícií) pre pripísanie vedomia a vedomej bolesti (Robinson 1996; Lynch 1994; Gennaro 2004), prípadne ich údajnú absenciu u zvierat (Allen, Bekoff 1997; DeGrazia 1996; Griffin 2003) – a sústredím sa na iné problematické miesto Carruthersovej teórie, na miesto prekračujúce rámec kognitívnej etológie či filozofie mysle.

Mojím zámerom bude ukázať, že Carruthersov návrh (a jeho zdôvodnenie) začleniť „mimol'udské bytosti“ medzi entity, voči ktorým máme výlučne *nepriame* morálne záväzky, je možný iba za cenu kontrainuitívnych tvrdení a nie je schopný čeliť argumentu tzv. okrajových prípadov (pozri 3. časť tejto štúdie). P. Carruthers si síce na inom mieste pomôže spoločensko-zmluvnými teóriami, no, ako ukážem v závere, zmluvné teórie ešte samy osebe neospravedlňujú naše zaobchádzanie s tými, ktorí sa ocitli *mimo* morálneho spoločenstva.

II. Nepriame záväzky. Vyjdime z toho, čo už vieme: Morálny ohľad alebo morálny status je čímisi, čo súvisí s vedomím, subjektivitou, racionalitou. Ak sa spýtame, či máme

² Kriticky k pojmu „nevedomej bolesti“ pozri (Kretz 2004; Robinson 1997; Pluhar 1995).

morálnu povinnosť brať ohľad na X, ukáže sa ako rozhodujúce to, či X disponuje vedomím. Kusu dreva, soche či Picassovmu obrazu obyčajne neprípisujeme morálny status, aj keď to, pravda, neznamená, že s nimi smieme robiť, čo chceme, alebo že nemajú nijakú hodnotu. Prečo? Preto, že existujú iní ľudia, ktorým na týchto veciach záleží – a keďže máme (priame) záväzky voči druhým ľuďom, máme ich nepriamo aj voči týmto veciam. Avšak to je čosi iné, ako keď povieme, že veci samotné majú morálny status. Majú morálny status mimoludzské živé bytosti (ďalej MLŽ)? Podľa toho, čo bolo povedané, nemajú. MLŽ, alebo aspoň väčšina z nich, podľa Carruthersa nemajú vedomie, a teda nie sú schopné vedome pociťovať bolesť. Naše morálne záväzky voči nim v skutočnosti závisia výlučne od našich morálnych záväzkov voči iným ľuďom – tým, ktorí ich vlastnia alebo sú v celej veci zaangažovaní (Carruthers 1992b, 107). Je napríklad zlé ublížiť susedovej mačke, pretože by sme tým ublížili *susedovi*, ktorému patrí, a naopak: Nie je v zásade nič zlé na tom, keď zabijem zviera, ktoré mi patrí, a keď to ani mne, ani inej osobe nespôsobí žiadnu ujmu. Keď susedov syn podpáli pod oknom mačku a mňa to pohorší, dôvod, prečo je takýto čin morálne neprípustný, nie je podľa Carruthersa utrpenie mačky (voči tej žiaden priamy záväzok nemám), ale *moje* pohoršenie. Povedzme, že by sused takýto čin spáchal kdesi v súkromí. Problém je v tom, že ešte stále by horiaca mačka mohla vybehnúť na ulicu, vydať nejaký hrôzostrašný zvuk a pod., a tým pohoršiť ľudí naokolo (Carruthers 1992b, 153-154). Nazvime toto podivné vysvetlenie vysvetlením na základe „teórie nepriamych záväzkov“ (ďalej TNZ) a domyslime ho do ešte podivnejších podôb tak ako P. Carruthers v práci *The Animals Issue*.

Uvážme nasledujúci príklad: Istá bohatá cestovateľka Astrid sa rozhodne na večné časy opustiť svet ľudí a do vesmíru si vezme mačku a originál Leonardovej Mony Lízy, z ktorého si z dlhej chvíle urobí terč na šípky – a rovnaký osud postihne aj Astridinu mačku (Carruthers 1992b, 108-110). Intuícia nám káže povedať, že medzi týmito dvomi prípadmi je nezanedbateľný morálny rozdiel. V prvom prípade Astrid nerobí v zásade nič zlé, ak vezmeme do úvahy, že Leonardova *Gioconda* sa už do parížskej galérie nikdy nevráti.

Druhý prípad je zjavne odlišný. Urobiť si z mačky terč na šípky je nemorálne, dokonca aj keď neexistuje nikto, koho by pohľad na čosi také mohol pohoršiť (predpokladajme, že Astrid je vo vesmíre sama). No práve tento názor je podľa Carruthersa pochybný, keďže Astrid má priame morálne záväzky výlučne voči ľuďom. Existuje za daných okolností dôvod, prečo by si Astrid nesmela urobiť z mačky terč na šípky?

Ak mačke uprieme morálny status, zostane obhajcovi nepriamych záväzkov jediný: Astridino konanie by mohlo mať zlý vplyv na jej charakter. Krutá a morálne spustnutá by sa – povedané kantovsky – previnila voči *ľudstvu*, ktoré reprezentuje. Jediným dôvodom, prečo by Astrid nemala byť krutá ku zvieratú, je to, že by mohla citovo otupieť (aj voči iným ľuďom) (Kant 1997, 240).

Mohli by sme teraz namietnuť, že veta „Ak som krutý k zvieratú, je možné, že budem krutý aj k druhým ľuďom“ presuponuje, že môžem byť krutý ku zvieratú. Ibaže práve to TNZ popiera: Nemôžem sa previniť (byť krutý) voči zvieratú. Zdá sa teda, že TNZ obsahuje rozpor. Avšak oveľa zjavnejšie a provokujúcejšie na TNZ sú jej kontrain-

tuitívne tvrdenia: Naše ohľaduplné konanie (podľa TNZ) nie je *odpoveďou na výzvu*, ktorou je záujem mačky netrpieť; utrpenie mačky na nás nekladie nijaké morálne požiadavky. Mačky netýrame nie preto, že rešpektujeme ich záujmy, ale preto, aby sme nezranili city milovníkov zvierat. Predstavme si, ako nás zavše vyzývajú obhajcovia TNZ, že neexistujú milovníci mačiek a psov alebo že celý život prežijeme v juhokórejskom Incheon. Ak by boli morálne záväzky voči týmto štvornožcom odvodené z *ich* špecifických požiadaviek alebo záujmov, a nie zo záväzkov voči ľuďom, ktorí ich vlastnia, chovajú a pod., bolo by nemysliteľné, aby ľudia nakupovali mäso na psích bitúnkoch. Ibaže práve to sa deje. Celý systém je, zdá sa, arbitrárny.

Prižmúrme oči nad takýmto zdôvodnením (odvolávaním sa na prax) a pripusťme na chvíľu, že naše morálne záväzky voči MLŽ závisia výlučne od záväzkov voči ľuďom a že náš vzťah k nim je čisto arbitrárny. Ak je to tak, aký význam má potom požiadavka rešpektovať niektoré ich špecifické potreby? Vieme, že teľa dáva prednosť slamenej výstelke pred drevenými roštmi na betónovej podlahe, sliepka voľnému výbehu pred batériovou klietkou a pod. Možno toho o týchto tvoroch nevieme veľa, no akiste to neznamená, že naše zaobchádzanie s nimi nemá nič spoločné s tým, čo chcú, pociťujú, zažívajú, čomu sa vyhýbajú atď. Dokonca aj keď s niektorými z nich nezaobchádzame slušne, tak nie preto, že by sme nemali rozumný dôvod pripisovať im vedomie, schopnosť trpieť či pociťovať bolesť v morálne relevantnom zmysle. Neberieme na ne ohľad preto, že uprednostňujeme naše vlastné záujmy – je jedno, aké významné sú – pred ich záujmami. Nejde, pravda, o nijakú výnimočnú situáciu, keďže bežne robíme celkom iné veci než tie, ku ktorým sa hrdo hlásime. *Video meliora proboque, deteriora sequor.*³ Vieme, že by bolo šľachetnejšie uprednostniť závažnejšie záujmy alebo potreby zvierat a pred našimi menej závažnými záujmami, no nekonáme tak. Opäť si môžeme pomôcť príkladom. S. Law, autor nasledujúceho príbehu, nás žiada, aby sme si predstavili skupinu ľudozrútov chystajúcich sa upiecť nešťastníka Errola, ktorý zablúdil na neznámom ostrove. Errolovi sa, pochopiteľne, nepozdáva, že by mal skončiť v ich žalúdku. Ľudožrúti by mali zvážiť svoje konanie, ak existuje iný, etickejší spôsob, ako zahnať hlad. V podstate argumentuje podobne ako Singer či Nozick – spravodlivým zohľadnením záujmov: „Ja chcem žiť. Vy si chcete pochutnať na mojom mäse. Ktorý záujem je závažnejší?“ Errolov argument nakoniec urobí na osvietených ľudozrútoch dojem, no situácia sa náhle zmení vo chvíli, keď v jeho batohu objavia hovädzí sendvič a vytknú mu dvojakosť jeho morálky (Law 2005, 14-16). Robert Nozick v stati nazvanej *Morálne záväzky a zvieratá* prenesie pointu príbehu z roviny podobenstva do konkrétnej reči: „Povedzme, že jedenie zvierat nie je nevyhnutné pre zdravie (čo je, myslím, celkom preukázateľné) a nie je menej nákladné ako vegetariánska strava... Ziskom z jedenia zvierat bude potešenie jazyka, zmyslový pôžitok, viac chutí... Netvrdím, že to nie sú príjemné a zaujímavé veci. Otázka však znie takto: Vyvážia tieto veci... život a utrpenie zvierat? Ak pripustíme, že zvieratá majú istú hodnotu, prevýšia spomínané pôžitky z konzumácie zvierat, napriek možnosti bežnej stravy, túto hodnotu“ (Nozick 1974, 36-37)?

³ „Vidím a uznávam to, čo je lepšie, no volím to horšie.“

Prirodzene, zástanca TNZ nemôže pristúpiť na takýto druh otázok, pretože by musel pripustiť, že utrpenie štvornožcov sa ho priamo morálne dotýka. Preto poukáže na prípady, ktoré *prima facie* hovoria v prospech arbitrárnosti a nepriamych záväzkov. V skutočnosti však ani jeden z týchto prípadov nepotvrďuje hypotézu, podľa ktorej utrpenie MLŽ na nás nekladie *priame morálne požiadavky* a že všetky naše morálne záväzky voči nim sú odvodené čiže nepriame. Obyčajne neučíme deti, že mačky sa nepália preto, lebo patria susedovi, a to ani vtedy, keď sami nie sme na strane mačiek. A takisto na to, aby sme dospeli k záveru, že mačka cíti bolesť, nepotrebujeme Randall-Selittov test. Učí nás to tá istá skúsenosť, aká nás presvedča o bolesti druhých ľudí. A ak dospejeme k inému záveru iba preto, že u stonajúceho štvornožca nenachádzame nič, čo by poukazovalo na prítomnosť rozumnej duše, povedzme tvorivý aspekt jazyka, o ktorom píše de Cordermoy v *Discourse physique de la parole*, alebo najlepšie čestné prehlásenie o bolesti hlavy, mali by sme byť právom upozornení, že používame dvojaký meter tam, kde na to neexistuje dobrý dôvod. Tupíme Occamovu britvu vo chvíli, keď hľadáme iné vysvetlenie rovnakého alebo podobného správania: v prípade človeka ide o symptóm bolesti, v prípade štvornožcov o evolučný mechanizmus bez vedomého prežívania. Všimnime si, že tvrdenia typu „Tento človek pociťuje bolesť“ alebo „Tamten človek si užíva“ sú bežne založené na analógii: pozorujem u X rovnaké telesné príznaky, ako keď ja sám trpím, z čoho usudzujem na... Prečo potom v prípade MLŽ, u ktorých pozorujem podobné telesné príznaky, s podobnými inferenciami váham?⁴

Autor *De la recherche de la vérité* by celú vec uzavrel pravdepodobne chýbajúcim jazykom alebo pojmom Božej dobroty; Boh nedopustí utrpenie nevinných tvorov (nezaťažených Adamovým hriechom) a keďže zvieratá nie sú potomkami človeka, je isté, že netrpia. No keďže od čias Malebranchových sa isté zvyklosti vo filozofickom dôvodení zmenili, dnes by karteziánsky filozof pravdepodobne namietol, že *cítiť bolesť* je vedomou (fenomenálnou) skúsenosťou alebo zážitkom, a keďže zvieratá nedisponujú kogníciami, ktoré takéto vedomie umožňujú, ich bolesť nie je z morálneho hľadiska významná. Som však presvedčený, že jeho názor by nebol názorom ľudí, za advokátov ktorých sa pokladá. Mal by si za ním stáť? Mal by oň stáť rovnako ako vtedy, keď sa naň odvoláva pri iných príležitostiach, napríklad keď čelí argumentu okrajových prípadov („argument of marginal cases“, ďalej AMC). O tomto argumente hovorím v nasledujúcej časti.

III. Okrajové prípady. Predpokladajme na chvíľu, že morálny status priamo súvisí s istými vlastnosťami či schopnosťami; bežne sa medzi takéto vlastnosti radia racionalita, subjektivita (sebauvedomovanie), autonómia vôle, sociálne city a pod. Na druhých ľudí berieme morálny ohľad práve preto, že majú tieto *morálne významné vlastnosti*. Kďň ani líška nemajú morálne významné vlastnosti, čo okrem iného znamená, že ich utrpenie, ktoré niektorí filozofi popújú tým, že ho podmienia vedomím alebo jazykom, nie je morálne

⁴ Argument založený na analógii zahŕňa okrem behaviorálnych prejavov bolesti isté fyziologické podobnosti: prítomnosť receptorov bolesti prepojených s CNS, reakcie na anestéziu, reakcie na bolesť, produkcie endogénnych opioidov a pod.

významné. Nezriedka sa však zdá, že to nie sú oné vzácné vlastnosti, vďaka ktorým berieme na druhých ľudí ohľad, keďže rovnako berieme ohľad aj na tých ľudí, ktorí týmito vlastnosťami nedisponujú.

Obhajcovia morálneho statusu MLŽ majú dve možnosti: buď spochybniť spomínané morálne relevantné vlastnosti, prípadne dokážu, že nimi disponujú aj niektoré MLŽ, alebo poukážu na tzv. okrajové prípady (MC): Nie vždy platí, že každý ľudský tvor je rozumnejší ako tvor mimoludský, a aj napriek tomu mu pripisujeme morálny status. Inými slovami, berieme ohľad na človeka s vážnym mentálnym postihnutím (Singer uvádza príklad dieťaťa s anencefáliou), no súčasne ho upierame inteligentnejšiemu šimpanzovi. No ak je to tak, potom skutočným dôvodom nerovného zaobchádzania nie je rozumnosť, abstraktné myslenie, kooperácia s ostatnými členmi morálneho spoločenstva a pod., ale jednoducho *druhovú príslušnosť*. Jednoducho preferujeme vlastný druh a táto lojalita je čosi, čo máme v krvi, je zapísaná hlboko v histórii druhu: Čo sa mi podobá, to sa mi páči. Pochopiteľne, z morálneho hľadiska sa takýto postoj môže javiť ako problematický, keďže druhová príslušnosť (aspoň podľa toho, čo bolo povedané) nie je morálne relevantnou vlastnosťou (Singer 2008, 217) podobne, ako ňou nie je rasa, pohlavie či národnosť. Ak teda prisudzujeme odlišnú morálnu váhu ľuďom a MLŽ aj napriek tomu, že nedokážeme identifikovať nijaký morálne relevantný rozdiel medzi nimi, dopúšťame sa, povedané spolu s P. Singerom, *druhizmu*, diskriminácie na základe druhej príslušnosti (Singer 2008, 43-44). Riadiť sa princípom rovnosti pri uplatňovaní morálnych kritérií znamená (za predpokladu, že pripisujeme morálny status MC-ľuďom) pripísať ho tiež niektorým zvieratám – alebo ho uprieť aj jedným, aj druhým. Logická štruktúra jednej z možných podôb AMC bude vyzeráť nasledovne:

1. Jedinci, ktorí disponujú podobnými morálne významnými vlastnosťami, si zaslúžia podobný morálny ohľad.
2. Niektorí mimoludskí jedinci disponujú podobnými morálne významnými vlastnosťami ako niektorí ľudia.
3. Preto si niektorí mimoludskí jedinci a niektorí ľudia zaslúžia podobný morálny ohľad.⁵

Je to tak trochu paradox, že J. Narveson, ktorý pravdepodobne ako prvý formuloval argument okrajových prípadov (Naverson 1977, 164), bol zároveň jeho oponentom, pričom dôvodil podobne ako Frey v práci *Animal Rights* (Frey 1977). Frey namietal, že z práv alebo morálneho statusu MC-ľudí nemôžeme usudzovať na práva MLŽ, pretože MC-ľudia nemajú práva ani status vzhľadom na schopnosti a vlastnosti, ktorými obyčajne nedisponujú MLŽ (vyššie kognitívne schopnosti, sebauvedomovanie a pod.), ale vzhľadom na *podobnosť* s tými, ktorí ich bežne majú. MC-ľudia sú nám jednoducho *podobnejší* (a v tomto zmysle bližší) než delfín, ktorý obstál v Gallupovom „zrkadlovom teste“. Frey, podobne ako neskôr Carruthers či Scruton, tak odmietol názor, podľa ktorého na druhej príslušnosti z morálneho hľadiska nezáleží a podľa ktorého to, na čom záleží, sú výlučne

⁵ Argument je zjednodušenou podobou toho, ktorý uvádza E. Pluhar v práci *Beyond Prejudice (The moral significance of human and nonhuman animals)* (Pluhar 1995, 65).

individuálne schopnosti a vlastnosti jedinca, špecificky schopnosť trpieť. Uvážme príklad, ktorý na adresu Freyovho argumentu uvádza J. Tanner v práci *Marginal Humans*: „Matrac je zvyčajne čosi, na čom môžeme pohodlne v noci spať. Predstavme si teraz matrac, ktorého všetky pružiny sú povytrhávané. Je podobný ostatným matracom, má všetky pružiny, bol určený na spanie a pod. No nemá vlastnosť, vďaka ktorej na ňom môžeme pohodlne spať, vlastne je presným opakom pohodlného matraca. To, že zdieľa podobné znaky s ostatnými matracmi, z neho ešte nerobí pohodlný matrac. A to isté platí o morálnom statuse MC-ľudí...“ (Tanner 2006, 14).

Zdá sa, že Tanner obchádza podstatu problému práve vo chvíli, keď prirovnáva MC-človeka k nepohodlnému matracu, keďže ľudia (bez ohľadu na to, ako zaobchádzajú so štvornožcami) nie sú ochotní uprieť svojim postihnutým blížnym morálny status. Ak by sme si museli vybrať, či z horiaceho domu vynesieme cudzie postihnuté dieťa, alebo dospelého šimpanza používajúceho znakovú reč, pravdepodobne by sme – z prirodzenej náklonnosti k príslušníkom vlastného druhu – uprednostnili postihnuté dieťa.

Kritik morálnej výlučnosti by nás pravdepodobne upozornil, že v takom prípade by sme mali prehodnotiť naše kritériá morálneho statusu, t. j. morálne významné vlastnosti, keďže lojalita k nám podobným medzi ne bežne nepatrí.⁶ Navyše je tu ešte jedna, možno zásadnejšia námietka, ktorej čelia advokáti morálnej výlučnosti: Aj keby sme pripustili, že racionalita, sebauvedomovanie a pod. sú druhovými znakmi nezávisiacimi od individuí a že nimi disponuje iba jediný druh vo vesmíre, ešte stále by nebolo jasné, prečo by mali byť pri (ne)pripísaní morálneho statusu relevantné práve spomínané znaky. Zdá sa, že toto uvažovanie preferuje *istý typ* klasifikácie (stanovením toho, čo je biologicky a tiež morálne relevantné). Prečo by tým rozhodujúcim kritériom mala byť druhová príslušnosť, prečo nie trieda, rad či pohlavie? Navyše – a predovšetkým – aj keby sme za morálne relevantné kritérium zvolili príslušnosť k druhu, ešte stále by nebolo jasné, „ako určité druhové odlišnosti vedú v týchto prípadoch nie k biologickej, ale k *morálnej* odlišnosti, neporovnateľnosti“ (LaFollette, Shanks 1996, 42). Keď tvrdím, že zabíjanie MLŽ je z morálneho hľadiska v poriadku, nestačí jednoducho poukázať na biologické odlišnosti medzi človekom a príslušníkom iného druhu, musím tiež ukázať, prečo sú „biologické (druhové) odlišnosti, napríklad racionalita, morálne relevantné, dôležité pri (ne)pripísaní morálneho statusu“ (LaFollette, Shanks 1996, 42).

Ako by na túto námietku odpovedal P. Carruthers? Pravdepodobne by nás upozornil, že morálka, morálne usudzovanie a pod. je *ľudská* záležitosť, preto sú jej kritériá *ľudskými* kritériami. Nemá zmysel uvažovať o morálnych kritériách tam, kde neexistuje morálny subjekt. Mimochodom, to isté sa týka práv: Nemá zmysel uvažovať o právach tam, kde

⁶ Pravda, ešte stále by sme mohli argumentovať, že kritériá MS nie sú primárne vďaka vlastnostiam individuí, ale vďaka vlastnostiam, ktorými sa vyznačuje daný druh. Znak ako rozumnosť či zmysel pre morálku by potom boli všeobecnými *druhovými znakmi*, nezávisiacimi od individuí, čiže subjektom morálneho statusu by bol skôr druh než jedinec. Potom sa nebudeme pýtať, či X má určitú psychickú vlastnosť, ale či je príslušníkom druhu, ktorý sa vyznačuje určitými vlastnosťami. Celá vec sa tak zjednoduší.

neexistuje subjekt vedomý si práv a povinností. Tu niekde musíme hľadať dôvod, prečo kontraktualisti ako Scruton či Carruthers odmietajú pojem práv⁷ či pojem priameho morálneho statusu zvierat. Zvieratá nemajú tieto privilégia preto, lebo nie sú členmi morálneho spoločenstva. Inými slovami, nevedomujú si práva a povinnosti voči ostatným členom tohto spoločenstva. Preto keď P. Carruthers, pohybujúc sa v predpísaných osnovách kontraktualizmu, píše, že morálny status majú iba ľudia – a majú ho všetci⁸ –, netvrdí, že rozumnosť je morálne relevantným znakom odjakživa. Tvrdí, že je týmto znakom *práve* v rámci spoločenstva rozumne konajúcich osôb.

Prima facie sa zdá, že toto zdôvodnenie ospravedlňuje naše zaobchádzanie s MLŽ v medziach nepriamych záväzkov. Avšak práve iba *prima facie*. Všimnime si, že podľa zmluvných teórií je MS čosi ako ochranná známka, ktorá má môjho suseda upozorniť na to, aby na mňa bral ohľad. Ak nejaká bytosť (X) nemá MS – či už priamy, alebo nepriamy –, nemusím na ňu brať ohľad. No práve v tomto bode je, nazdávam sa, Carruthersova argumentácia problematická. Tvrdím, že nemať morálne záväzky voči X – aspoň vo vyššie uvedenom zmysle – neznamena, že si s X môžem robiť, čo chcem, presnejšie, že môžem zahrnúť do *môjho* scenára, *mojimi* kritériami vymedzeného rámca aj bytosti, ktoré sa ocitli za touto hranicou. Čo by ma na čosi také oprávňovalo? To, že nemajú morálny status? To je predsa *moja* podmienka, ktorá, ako hovorí Carruthers, platí práve v rámci zmluvných teórií, mala by sa teda týkať iba subjektov zmluvy. Ak chcem prekročiť túto hranicu, potrebujem viac než zmluvu s mne podobnými! Alebo inak: Ak sú racionalita, schopnosť brať na seba záväzky a pod. morálne relevantnými vlastnosťami preto, lebo sa na tom dohodli *členovia morálneho spoločenstva*, snaha nárokovať si absolútnu moc nad tými, ktorí doň nepatria, je prejavom extrateritoriality.

Záver. Pokúsili sme sa ukázať, prečo TNZ vrátane popierania morálne významnej bolesti a argumentácie spoločenskou zmluvou zlyháva, pokiaľ ide o ospravedlnenie nášho zaobchádzania s mimofudskými bytosťami. Východiská teórie nepriamych záväzkov sú problematické a mnohé jej tvrdenia kontraintuitívne. Spoločenskozmluvné teórie neospravedlňujú naše zaobchádzanie s tými, ktorí sa ocitli za ich hranicami (za hranicami morálneho spoločenstva). Som však presvedčený, že väčšina tých, ktorých záujmy a hlas zástancovia TNZ „reprezentujú“, vedia alebo tušia, prečo je správne neublížovať mimofudským bytosťam, ak to neohrozuje ich vážne záujmy.

⁷ Bližšie pozri (Scruton 2000).

⁸ Na AMC a obvinenie z druhizmu odpovedá P. Carruthers buď možnou zneužitelnosťou z dôvodu nejednoduchého rozlišovania medzi MC-ľuďmi a jeho racionálnymi príbuznými, alebo argumentom stability: racionálni ľudia budú ochotní kooperovať iba pod podmienkou, že budú rešpektovaní ich MC-príbuzní (Carruthers 1992, 35-38) No ak *jediným dôvodom* statusu MC-ľudí je to, že na nich záleží iným ľuďom, tak nie je jasné, prečo by tento status nemohli mať aj niektoré mimofudské bytosti. Nevie-me skratka, či Carruthers argumentuje spoločenskou zmluvou, kognitívnymi schopnosťami, podobnosťou, alebo inými dôvodmi.

Literatúra

- APPEL, J. B., WHITE, F. J., HOLOHEAN, A. M. (1982): Analysing mechanisms of hallucinogenic drug action with drug discrimination procedures. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 6 (4), 529-536.
- BEKOFF, M. – JAMIESON, D. (eds) (1990): *Interpretation and Explanation in the Study of Animal Behavior*. Vol. 1. *Interpretation, Intentionality, and Communication*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- BEKOFF, M., ALLEN, C., BURGHARDT, G. (2002): *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*. Cambridge: MIT Press.
- BERMOND, B. (1997): The Myth of Animal Suffering. In: Dol, M. (ed.): *Animal Consciousness and Animal Ethics*. Assen: Van Gorcum, 125-143.
- CARRUTHERS, P. (1989): Brute Experience. *The Journal of Philosophy*, 86 (5), 258-269.
- CARRUTHERS, P. (1992a): Can animals feel pain in the morally relevant sense? No. In: *The AG Bioethics Forum*, 4/2, Iowa State University, 2-5.
- CARRUTHERS, P. (2005): *Consciousness: Essays From a Higher-Order Perspective*. Oxford: Clarendon Press.
- CARRUTHERS, P. (1998): Natural Theories of Consciousness. *European Journal of Philosophy*, 6 (2), 203-222.
- CARRUTHERS, P. (2003): *Phenomenal Consciousness. A Naturalistic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARRUTHERS, P. (1992b) *The Animals Issue: Morality in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DANIEL, G. (1692): *The voyage to the world of Cartesius*. London: Thomas Bennet.
- DeGRAZIA, D. (1996): *Taking Animals Seriously*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DESCARTES, R. (1964 – 1974): *Oeuvres de Descartes*. Adam, C. – Tanery, P. (eds.) Paris: Vrin (skratka AT).
- FREY, R. G. (1977): Animal Rights. *Analysis*, 37, 186-189.
- GENNARO, R. (2004): Higher-order thoughts, animal consciousness, and misrepresentation: A reply to Carruthers and Levine. In: Gennaro, R. (ed.): *Higher-Order Theories of Consciousness*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 45-66.
- GRIFFIN, D. (2003): Animal Minds. Beyond Cognition to Consciousness. In: Armstrong, S. – Botzler, R. (eds.): *Animal Ethics Reader*. London: Routledge, 106-112.
- KANT, I. (1997): *Lectures on Ethics*. Heath P. – Schneewind, J. B. (eds). Cambridge: Cambridge University Press.
- KRETZ, L. (2004): Peter Carruthers and Brute Experience; Descartes Revisited. *Essays in Philosophy*, 5 (2), 1-13.
- LaFOLETTE, H., SHANKS, N. (1996): Origin of Specieism. *Philosophy*, 71. Cambridge University Press, 41-61.
- LAW, S. (2005): *Akta F. Filosofie pro záškoláky*. Praha: Argo.
- LURZ, R. (2009): *Philosophy of Animal Minds: New Essays on Animal Thought and Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LYNCH, J. (1994): Is Animal Pain Conscious? *Between the Species*. Winter and Spring, 1-7.
- NADLER, S. (2000) (ed.): *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NARVESON, J. (1977): Animal Rights. *Canadian Journal of Philosophy*, 7 (1), 161-78.
- NUSSBAUM, M. – SUNSTEIN, C. R. (eds.) (2004): *Animal Rights. Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford University Press.

- PLUHAR, E. (1995): *Beyond Prejudice (The moral significance of human and nonhuman animals)*. Durham; London: Duke University Press.
- ROBINSON, W. (1997): Some nonhuman animals can have pains in a morally relevant sense. *Biology and Philosophy*, 12 (1), 51-71.
- RUPKE, A. N. (1990): *Vivisection in historical perspective*. New York: Taylor & Francis.
- SCRUTON, R. (2000): *Animal Rights and Wrongs*. London: Metro Books.
- SINGER, P. (2008): *Spisy o etickom žití*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov.
- TANNER, J. (2006): Marginal humans, the argument form kinds, and the similarity argument. *Philosophy, Sociology and Psychology*, 5 (1), 47-63.

Andrej Rozemberg
Katedra filozofie UCM v Trnave
Nám. J. Herdu 2
917 01 Trnava
SR
e-mail: andrej.rozemberg@post.sk