

DISKUSE

Proč pouze lidská? Potíže s univerzalitou lidských práv

Oldřich Florian*

Abstrakt: Článek je příspěvkem do probíhajících debat o lidských právech a jejich možném rozšiřování i na zvířata. Pokud uznáme existenci přirozených práv, měli bychom zdůvodnit, proč náleží pouze lidem. Snahy určit kritéria se však jeví jako problematické. Argument z marginálních případů nám ukazuje, že vlastnostmi, kterými disponuje jenom člověk, nedisponují všichni lidé a vlastnostmi, kterými disponují všichni lidé, pak nedisponují výlučně lidé. Pokud se však problém snažíme odsunout tím, že považujeme za směrodatné kritérium lidství jako takové, pak nám do cesty vkročí evoluční teorie. Ta nám říká, že vývoj v současného člověka byl nejen postupný, ale také existovalo několik různých druhů člověka vedle sebe. Zásadním problémem lidských práv je tedy nutnost vytýčit hranice nejen v současné době, ale pro zachování jejich univerzality také pro doby minulé. Nabízí se koncept univerzálních přirozených práv rozšířit i na zvířata, ale problém justifikace zůstane i nadále. Spory o rozsahu a obsahu přirozených práv totiž nejsou neshodou v oblasti empirických faktů, nýbrž neshodou v morálce, kde žádné zjititelné pravdy neexistují.

Klíčová slova: lidská práva, zvířecí práva, zdůvodnění, argument z marginálních případů, rozumná neshoda

Úvod

Lidé většinou přijímají nadřazenost člověka jako danost, o které už dále nijak nepřemýšlejí. Pod tíhou současného lidskoprávního étosu sice uznávají, že jako lidé máme nějaká přirozená práva, ale nenapadne je stejným způsobem uvažovat i o dalších stvořeních obývajících naši planetu. Čím dál tím více se však objevují lidé, kteří se nespokojí s životním stylem předešlých generací a prosazují soucit s ostatními živými tvory. Za poslední půlstoletí se udály také poměrně zásadní debaty v morální filosofii, které přispěly k proměně toho, jak jako lidé přistupujeme k ostatním živočichům. Existují však v těchto debatách správné odpovědi? A co to znamená pro teorie lidských práv?

1. Právo a morálka

Problém justifikace univerzálních lidských práv je jen aplikovaným problémem zdůvodnitelnosti morálních hodnot. Můžeme samozřejmě přijmout lidská práva nikoliv proto, že jsou morálně správná, nýbrž proto, že jsou zakotvena v právních řádech. Pak se však tato práva stávají pozitivním právem a vytrácí se z nich právě jejich univerzalita.¹

* Oldřich Florian, Právnická fakulta Masarykovy univerzity. E-mail: oldrichflorian@mail.muni.cz. orcid.org/0000-0003-1058-2289. Část příspěvku byla prezentována na konferenci *Weyrový dny právní teorie* konané na Právnické fakultě Masarykovy univerzity ve dnech 7. a 8. června 2018. Tamějšímu publiku, zejména Michalu Šejvlovi a Tomáši Sobkovi, bych rád poděkoval za impulsy k přemýšlení. Za kritické poznámky k předchozím verzím pak děkuji zejména Martinu Haplovi, Mirkovi Tobiáši Hošmanovi a Davidu Černému. Anonymnímu recenzentovi bych rád poděkoval za impuls k tomu, abych některé části textu upřesnil. Děkuji také Jitce Hornofové, protože právě ona ve mně vzbudila zájem o téma zvířecích práv.

¹ „[V] případě pak, že by samo pozitivní právo delegovalo určité metaprávní normy (normy ethické, zásadu spravedlnosti atd.), nastala by přeměna těchto norem v pozitivní normy právní.“ Kelsen, H. *Ryzí nauka právní: metoda a základní pojmy*. Brno: Orbis, 1933, s. 44.

Podle mého soudu se nemusíme zabývat obsahem lidských práv, pokud nenalezneme dobrý způsob zdůvodnění jejich existence.² Pokud bychom tak činili, pak by byly naše úvahy na podobné úrovni jako úvahy teologů snažících se interpretovat Boží vůli i přesto, že je samotná existence Boha sporná. Toto zdůvodnění pak musí být mimoprávní, a to právě kvůli jejich univerzalitě – deklarace o jejich existenci v právně závazném předpise totiž není v tomto ohledu směrodatná. Stejný přístup mám také k právům zvířecím. Nepátrám po tom, jaká přirozená práva zvířata mají, protože to je až druhým krokem. Prvním krokem je pro mě samotné zdůvodnění, proč by vůbec nějaká přirozená práva měla mít.

Uvědomuji si, že jsou jednotlivé lidskoprávní koncepce obsahově nekonzistentní. Podle někoho je lidským právem sexuální svoboda, podle někoho zase ochrana křesťanských hodnot, jejichž interpretace se se sexuální svobodou mnohdy vylučuje. I proto moje kritika konceptu lidských práv není vedena z ideologických pozic. Nejde mi o obsah lidských práv, nýbrž o jejich zdůvodnění, ať už si poté za jejich obsah dosadíme cokoliv.

Zároveň si také uvědomuji, že i samotný pojem lidských práv má spoustu různých výkladů. Pokud tedy budu hovořit o lidských právech, nemíním tím pozitivizovaná lidská práva, nýbrž univerzální práva, která mají (podle jejich zastánců) všichni lidé na základě toho, že jsou lidé.³ Zastánci lidských práv jsou pak pro mě ti, kteří uznávají existenci právě těchto práv. Nikoliv ale kupříkladu zastánci pragmatického přístupu k lidským právům jako Daniel Dennett či v českém prostředí Tomáš Sobek, kteří sice uznávají, že v jistém ohledu může být víra v lidská práva užitečná, avšak nevěří v jejich existenci.⁴

Rád bych pak ještě upřesnil další dva pojmy. Prvním z nich je zvíře. Ten zahrnuje všechny živočichy (organismy taxonu *Metazoa*) kromě člověka. Dalším pojmem jsou přirozená práva (*natural rights*), který zahrnuje univerzální práva všech stvoření, která mohou či nemusí podle některých názorů být zahrnuta do morální úvahy, ať už jde o lidi (lidská práva, *human rights*), zvířata (zvířecí práva, *animal rights*) či něco jiného.

2. Bolest jako rozhodující kritérium

V prvé řadě je nutno si uvědomit, jaká kritéria by měla být rozhodující pro zahrnutí do morální úvahy. V tomto by se daly rozlišit dva přístupy. Pro první je směrodatná způsoblost cítit bolest. Pokud ji nějaká bytost cítí, pak jí lze do morální úvahy zahrnout. Takový přístup můžeme nazvat jako hedonistický.⁵ Za zastávce hedonistického přístupu lze

² Uvědomuji si, že názory na to, zdali můžeme vést racionální normativně-etické debaty v případě, že zaujmeme nonkognitivistický postoj v metaetice, jsou různé.

³ „[Jeví se mi] však jako klíčové charakteristiky těchto práv jejich univerzita a teze, že je má člověk (nějakým na první pohled docela tajuplným způsobem) z toho důvodu, že je člověkem. Obojí spolu úzce souvisí, jelikož je to právě uvedená teze, která je schopna založit jejich univerzální rozměr.“ HAPLA, M. *Lidská práva bez metafyziky: legitimita v (post)moderní době*. Brno: Masarykova univerzita, 2016, s. 41–42.

⁴ „Bentham jednou nezdvořile odmítl doktrínu přirozených a nezczitelných práv jako nesmysl na chůdách. [...] [M]ožná je to skutečně nesmysl na chůdách. Je to však dobrý nesmysl, jelikož je na chůdách a má dostatečnou politickou sílu, aby stál dostatečně vysoko nad metareflexemi. Je pak přesvědčivým „prvním principem“, který slouží k ukončení konverzace.“ DENNET, D. *The Moral First Aid Manual*. In: McMURRIN, S. M. (ed.). *The Tanner Lectures on Human Values VIII*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 142.

„[M]ůže být velmi lákavé se posmívat navitě současných lidskoprávníků, kteří své osobní sentimenty [...] považují za objektivní pravdy s univerzální platností. Ale nesměli bychom přitom zapomínat, že bez takové víry by koncept lidských práv nemohl dobře plnit svoji funkci. Justifikační odkazy na „metafyzicky pevný základ“ lidských práv sice sotva uspokojí analyticky pronikavého skeptika, ale z praktického hlediska jsou osvědčenou berličkou křehké psychologie člověka [...]“ SOBEK, T. *Právní rozum a morální cit: hodnotové základy právního myšlení*. Praha: Ústav státu a práva AV ČR, 2016, s. 77–78.

⁵ „Podle hedonistických teorií je život dobrý či špatný na základě toho, do jaké míry je charakterizovaný pozitivními či negativními mentálními stavy. Tedy obecně řečeno, potěšením a utrpením.“ BENATAR, D. *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 69.

označit zakladatele utilitarismu Jeremyho Benthama. Pro něj totiž není důležité, jestli nějaká bytost umí přemýšlet či mluvit; důležité pro něj je, jestli umí trpět.⁶ Utrpení zvířat je pro něj stejně hodnotné jako utrpení lidí, protože zvířata mohou cítit bolest. Podle druhého přístupu jsou však rozhodující jiná kritéria, která je nutno naplnit. Za zastávce takového přístupu lze považovat libertariána Murraye Rothbarda s jeho slavnou tezí, že uzná práva zvířat, jakmile se o ně přihlásí.⁷

Francouzský filosof René Descartes přišel s myšlenkou zvířete jakožto stroje (*bête machine*), který nezná jazyk a neumí myslet.⁸ Podle některých interpretací Descartovy filosofie došel Descartes k závěru, že zvířata si neuvědomují sebe sama a nic necítí.⁹ Pro tuto myšlenku se vžilo pejorativní označení příšerná teze (*monstrous thesis*).¹⁰ I když některé současné interpretace Descartovy filosofie popírají, že by si Descartes něco takového myslil,¹¹ obsah příšerné teze se stal předmětem debat.

Australský morální filosof Peter Singer poznamenává, že pokud to vezmeme důsledně, nemůžeme si schopností cítit bolest být jistí ani u lidí.¹² Jediné, co můžeme reálně pociťovat, je totiž naše bolest, nikoliv ostatních.¹³ Z toho pak odvozujeme, že i ostatní lidé cítí bolest – mají totiž stejný nervový systém jako my, který za podobných podmínek vytváří podobné pocity.¹⁴ Stejně se dá podle Singera přistupovat k tomu, zdali bolest cítí i zvířata.¹⁵ Jejich nervový systém reaguje podobně jako náš, pokud se ocitnou v situacích, které by pro nás byly bolestivé.¹⁶ Zároveň víme, že to nejsou žádní roboti naučení umělým reakcím na určité podněty, nýbrž živé bytosti, které příroda nadala těmito vlastnostmi.¹⁷

Singer vychází z utilitarismu. Ten stojí mimo jiné na myšlence, že každý¹⁸ se počítá stejně.¹⁹ Stejně jako Bentham, i Singer uznává, aby se počítala i zvířata. Singerovi samozřejmě nejde o to, aby zvířata měla kupříkladu volební právo do parlamentu. Rozlišuje totiž ohled (*consideration*) od zacházení (*treatment*). Každá bytost je jiná a zvířatům nelze přiznat kupříkladu zmiňované právo volit, jelikož toho nejsou schopná.²⁰ Není tedy možné zvířatům dopřát rovné zacházení. To nám však nebrání, abychom na ně brali rovný ohled spočívající v tom, že utrpení jedné bytosti počítáme stejně jako utrpení jiné bytosti.²¹ Předsudečný postoj vedoucí k upřednostňování příslušníků vlastního druhu před ostatními pak Singer označuje jako speciesismus jakožto analogii k pojmu rasismus.²² Všimá si totiž, že námitky, které lidé mohou mít vůči rasismu, lze vztáhnout i na diskriminaci na základě živočišného druhu.²³

⁶ BENTHAM, J. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: The Clarendon Press, 1907, s. 311.

⁷ ROTHBARD, M. N. *The Ethics of Liberty*. New York: New York University Press, 1998, s. 155.

⁸ COTTINGHAM, J. *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 556.

⁹ „Zvířata jsou bez jakýchkoliv pocitů a uvědomění.“ SENCERZ, S. Descartes on Sensations and Animal Minds. *Philosophical Papers*. 1990, Vol. 19, No. 2, s. 119.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ COTTINGHAM, J. *The Cambridge Companion to Descartes*, s. 556.

¹² SINGER, P. *Animal Liberation*. New York: Ecco, 2002, s. 10.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem, s. 10–11.

¹⁵ Ibidem, s. 11.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Každý, koho zahrneme z určitých důvodů do morálních úvah.

¹⁹ MILL, J. S. *Utilitarianism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1906, s. 93.

²⁰ SINGER, P. *Animal Liberation*, s. 2.

²¹ Ibidem, s. 8.

²² „Speciesism is a prejudice or attitude of bias in favor of the interests of members of one's own species and against those of members of other species.“ SINGER, P. *Animal Liberation*, s. 6.

²³ SINGER, P. *Animal Liberation*, s. 6.

3. Bezobratlí bez ohledu

I kdybychom přijali právě bolest jako hlavní rozhodující kritérium, podle současných vědeckých poznatků není jasné, která zvířata ji cítí a která nikoliv. Největší diskuse se vedou u bezobratlých živočichů. Z hlediska našeho vnímání bolesti je zvláštní, že třeba taková moucha pokračuje ve své normální aktivitě i napříč mnohačetným zraněním.²⁴ Vědci, kteří se schopností hmyzu cítit bolest zabývají, většinou docházejí k závěru, že zatím nevíme, zdali hmyz cítí bolest.²⁵

Zvířata používaná pro vědecké účely se snaží chránit Směrnice Evropského parlamentu a Rady 2010/63/EU ze dne 22. září 2010 o ochraně zvířat používaných pro vědecké účely. Přijetí této směrnice je odůvodňováno mimo jiné tím, že „*jsou dostupné nové vědecké poznatky o skutečnostech ovlivňujících dobré životní podmínky zvířat a o schopnosti zvířat vnímat a dávat najevo bolest, utrpení, strach a trvalé poškození*“.²⁶ Do oblasti působnosti této směrnice spadají obratlovci, a to včetně plodů savců od poslední třetiny jejich běžného vývoje, samostatně se živících larválních forem a kruhoústých.²⁷ Jsou v nich však zahrnuti také hlavonožci, „*jelikož je vědecky doložena jejich schopnost cítit bolest, utrpení a strach a utrpení trvalé poškození*“.²⁸ Na ostatní zvířata se ochrana na základě této směrnice nevztahuje. Subhumánní primáti (zákon tak označuje všechny primáty kromě člověka) pak mají výhodnější postavení oproti jiným obratlovcům, a to v důsledku jejich genetické podobnosti s lidmi a jejich vysoce rozvinutých sociálních schopností.²⁹

Dalším z předpisů chránících zvířata je Směrnice Rady 98/58/ES ze dne 20. července 1998, o ochraně zvířat chovaných pro hospodářské účely. Z její působnosti jsou však bezobratlí živočichové taktéž vyloučeni.³⁰ Co se týče vnitrostátních předpisů, zákon č. 246/1992 Sb., na ochranu zvířat proti týrání, taktéž vylučuje bezobratlé živočichy ze své působnosti. Zvířetem se totiž pro účely tohoto zákona rozumí každý živý obratlovec, kromě člověka, nikoliv však plod nebo embryo.³¹

Singer si uvědomuje, že je velice těžké nakreslit dělicí čáru. Schopnost prožívat utrpení a potěšení však považuje za nejdůležitější.³² Pokud toho nějaká bytost prokazatelně není schopná, pak zde není nic, co bychom měli zohledňovat.³³ Taková bytost pro nás tedy není morálně relevantní. Výjimkou jsou pro něj bytosti, jejichž (ne)způsobilostrpět je sporná – tam se kloní spíše k tomu, abychom jejich případné utrpení pro jistotu zohledňovali.³⁴

Pokud to však vezmeme důsledně, sporné je to u všech zvířat. Bolest totiž posuzujeme z antropocentrického pohledu, kdy je pro nás důležitá podobnost nervového systému s naším. Právě díky podobnosti procesů, které probíhají v těle lidí a těle zvířat, můžeme říci, která zvířata bolest cítí a která nikoliv. Avšak co když nějaké zvíře cítí bolest, jenom se to projevuje jinak než u lidí? V takovém případě nebudeme mít možnost srovnání.

²⁴ EISEMANN, C. H. et al. Do insects feel pain? – A biological view. *Cellular and Molecular Life Sciences*. 1984, Vol. 40, No. 2, s. 166.

²⁵ ADAMO, S. A. Do insects feel pain? A question at the intersection of animal behaviour, philosophy and robotics. *Animal Behaviour*. 2016, Vol. 118, s. 78.

²⁶ Odstavec 6 Preambule Směrnice 2010/63/EU.

²⁷ Odstavec 8 Preambule a Čl. 1 odst. 3 písm. a) Směrnice 2010/63/EU.

²⁸ Odstavec 8 Preambule a Čl. 1 odst. 3 písm. b) Směrnice 2010/63/EU.

²⁹ Odstavec 17 Preambule a Čl. 8 Směrnice 2010/63/EU.

³⁰ Čl. 1 odst. 2 písm. d) Směrnice 98/58/ES.

³¹ § 3 písm. a) zákona č. 246/1992 Sb., na ochranu zvířat proti týrání.

³² SINGER, P. *Animal Liberation*, s. 171.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem, s. 174.

V konečném důsledku bude záležet na tom, co je pro nás výchozím stavem – tedy zda schopnost cítit bolest budeme chtít dokázat, anebo vyvrátit.

4. Psí a kočičí práva

Hranice, která je mezi zvířaty způsobilými a nezpůsobilými cítit bolest, není jediná. V českém kulturním prostředí je nejrozšířenějším domácím mazlíčkem pes, kterého následuje kočka.³⁵ Dá se tedy předpokládat, že lidé budou mít právě k těmto mazlíčkům větší empatii.³⁶

Odlíšné vnímání psů a koček (tedy nejpobulárnějších domácích mazlíčků) oproti jiným druhům zvířat se odráží také v Nařízení Evropského Parlamentu a Rady (ES) č. 1523/2007 ze dne 11. prosince 2007, kterým se zakazuje uvádět na trh, dovážet do Společenství a vyvážet z něj kočičí a psí kůže a výrobky obsahující tyto kůže. Nařízení je obhajováno tím, že občané Evropské unie považují kočky a psy za zvířata chovaná v zájmovém chovu (*pet animals*), a proto je prý nepřijatelné používat jejich kůže nebo výrobky obsahující tyto kůže.³⁷

Zajímavé také je, že se normotvůrce snažil o to, aby do působnosti tohoto nařízení spadaly pouze kůže z druhů domácích koček a psů. Vědecky však podle zákonodárce nebylo možné kůži kočky domácí od kůže jiných poddruhů kočky divoké rozlišit, a proto je ve zmíněném nařízení stanovena definice kočky jako *Felis silvestris*, zahrnující také poddruhy kočky divoké.³⁸

V západním světě se mnohdy ozývají kritické hlasy vůči východním zemím, protože se v některých oblastech považují psi určitých plemen za hospodářská zvířata a pokrmy z nich tvoří součást stravovací kultury obyvatel těchto oblastí.³⁹ Důsledkem obliby psů a koček jsou také rozsáhlé investice do fungování útulků, které se snaží o dobrý život takto privilegovaných zvířecích druhů. Spotřeba masa je však poměrně stabilní a nedokážou jí otřást ani vsudypřítomné trendy alternativního stravování.⁴⁰

Ve společnosti je tedy přítomný specifický druh speciesismu⁴¹, kdy je zabíjení jednoho druhu zvířat odsuzováno, zatímco jiných tolerováno, i když probíhá v daleko větším

³⁵ TAGORE, Pushan. Man's best friend: global pet ownership and feeding trends. In: *GfK* [online]. 22. 11. 2016 [cit. 2018-04-14]. Dostupné z: <<http://www.gfk.com/insights/news/mans-best-friend-global-pet-ownership-and-feeding-trends>>.

³⁶ Toho pak využívají média, která při honbě za čteností a sledovaností často velice podrobně informují o jednotlivých excesech vůči tomuto zvířecímu druhu. Například *Blesk.cz* informoval (podle fulltextového vyhledávače Google) o případech týrání psů jen za rok 2017 celkem ve sto čtyřiceti případech. To je v průměru jeden článek za tři dny. Pro porovnání, o zvířatech ve velkochovech informoval v roce 2017 pouze ve dvaceti devíti případech, a to s tím, že se téměř všechny tyto články týkaly ptačí chřipky či afrického moru prasat. Zvířata ve velkochovech bulvár zajímají jen v případě, kdy ohrožují člověka, zatímco informování o násilí na psech je na denním pořádku.

Jediného masovějšího informování o podmínkách zvířat ve velkochovech se v poslední době chopila ČT24, když v červnu 2018 ve svém pořadu 168 hodin odvysílala záběry organizace OBRAZ – Obránci zvířat. Tím spustila lavinu negativních reakcí široké veřejnosti na tyto praktiky. Viz Obchodníci dávají ruce pryč od klecových chovů: Drůbežárny obviňují autory záběrů ze lži a zločinů. ČT 24 [online]. 25. 6. 2018 [cit. 2018-06-25]. Dostupné z: <<http://www.ceskatelevize.cz/ct24/domaci/2519731-obchodnici-davaji-ruce-pryc-od-klecovych-chovu-drubezarny-obvinuji-autory-zaberu-ze>>.

³⁷ Odstavec 1 Preambule Nařízení č. 1523/2007.

³⁸ Odstavec 2 Preambule Nařízení č. 1523/2007.

³⁹ The countries where people still eat cats and dogs for dinner. *BBC Newsbeat* [online]. 12. 4. 2017 [cit. 2018-04-14]. Dostupné z: <<http://www.bbc.co.uk/newsbeat/article/39577557/the-countries-where-people-still-eat-cats-and-dogs-for-dinner>>.

⁴⁰ Meat consumption. *OECD Data* [online]. 2018 [cit. 2018-04-14]. Dostupné z: <<https://data.oecd.org/agroutput/meat-consumption.htm>>.

⁴¹ Je zde otázkou, zdali skutečně jde o speciesismus v tom tradičním (Singerově) slova smyslu, pokud favorizujeme jeden druh zvířat oproti jiným druhům zvířat (tedy nikoliv lidi oproti zvířatům). Domnívám se ale, že pro to nemáme lepší pojem.

množství. Kritérium, na jehož základě toto odlišné zacházení probíhá, však nemá základ ve vědeckých poznatcích o větší způsobilosti cítit bolest či vyvinutějších kognitivních schopnostech. Spočívá pouze v tom, k jakému účelu jsou lidé už po spoustu generací zvyklí tyto zvířecí druhy využívat.

5. Lepší je se vůbec nenarodit

Do diskuse o právech zvířat přispěl také morální filosof Jeff McMahan. Reaguje na postoje, podle kterých je v pořádku jíst maso, pokud pochází ze zvířat, které jsou až do své smrti vychováány v dobrých podmínkách. Zastánci tohoto přístupu se domnívají, že záleží pouze na zvířecím utrpení a nikoliv životech, a proto je v pořádku jíst zvířata, která se v době svého života měla dobře.⁴² Zabíjení hospodářských zvířat je podle těchto názorů kompenzováno jejich existencí jako takovou, jelikož existovat je lepší než vůbec neexistovat.⁴³ Pokud zvířata díky těmto praktikám existují a zároveň se mají dobře, pak je to pro ně jediné vítězství, ze které prý těží nejen ona, nýbrž v konečném důsledku i lidé.⁴⁴

Takový postoj McMahan označuje jako vlídnou masožravost (*benign carnivorism*) a vidí v něm několik problémů.⁴⁵ Jeden z nich spočívá v problematičnosti tvrzení, že je existence jako taková lepší než neexistence. Můžeme prý triviálně říci, že není špatné, abychom zvířata přivedli na svět.⁴⁶ Pokud však chceme říci, že je to pro ně lepší, pak zde musíme mít možnost srovnání. To se však nedá činit s bytostí, která neexistuje.⁴⁷ Nikdo podle McMahana nemá zájem na tom existovat, jelikož zájmy mohou vznikat až u existujícího.⁴⁸

Morální filosof David Benatar nesouhlasí s tím, že je existence dobrá. Hájí pozici jménem antinatalismus, podle které je sentientní⁴⁹ bytosti jejím přivedením na svět vždy způsobena újma.⁵⁰ Benatar předkládá dva nejdůležitější argumenty na podporu této teze. Jeden z nich je empirický a spočívá v poukázání na hrůzy, které se dějí ve světě. Druhý je argument asymetrie, kterým se Benatar snaží prokázat, že scénář, ve kterém bytost X neexistuje, má výhodu před scénářem, kdy X existuje. Ten se zde pokusím představit.

Argument asymetrie stojí na následujících čtyřech předpokladech:⁵¹

- 1) Přítomnost utrpení je špatná.
- 2) Přítomnost potěšení je dobrá.
- 3) Nepřítomnost utrpení je dobrá (i když tohoto dobra není nikým požíváno).
- 4) Nepřítomnost potěšení není špatná (pokud zde není nikdo, kdo by touto nepřítomností strádal).

Tyto předpoklady jsou znázorněny na obrázku 1.

⁴² McMAHAN, J. Eating animals the nice way. *Daedalus*. Vol. 137, No. 1, 2008, s. 66.

⁴³ NOZICK, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell. 1974, s. 38.

⁴⁴ McMAHAN, J. *Eating animals the nice way*, s. 67.

⁴⁵ Ibidem, s. 66.

⁴⁶ Ibidem, s. 67.

⁴⁷ Ibidem, s. 67–68.

⁴⁸ Ibidem, s. 71.

⁴⁹ Sentientní (*sentient*) je pro Benataru bytost, která nejen existuje, nýbrž svoji existenci i pociťuje. Tedy včetně nepříjemných prožitků (*unpleasantness*), které se k ní vážou. BENATAR, D. *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*, s. 2.

⁵⁰ BENATAR, D. *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*, s. 2.

⁵¹ Ibidem, s. 30.

	Scénář A (X existuje)	Scénář B (X nikdy neexistuje)	
-	(1) Přítomnost utrpení (Špatné)	(3) Nepřítomnost utrpení (Dobré)	+
+	(2) Přítomnost potěšení (Dobré)	(4) Nepřítomnost potěšení (Ne špatné)	0

Obrázek 1: Grafické znázornění Benatarova argumentu asymetrie⁵²

Ve scénáři A bytost X existuje a pocítuje jak potěšení, tak utrpení. Ve scénáři B bytost X neexistuje, a tedy nepocítuje ani utrpení, ani potěšení. Zatímco podle Benataru je přítomnost utrpení špatná a jeho nepřítomnost dobrá, v případě potěšení je tomu trochu jinak. Jeho přítomnost je totiž sice dobrá, avšak nepřítomnost pouze není špatná (tedy je neutrální). Ve scénáři A je tedy jak pozitivní, tak negativní hodnota, zatímco ve scénáři B žádná negativní hodnota není – je v něm pouze pozitivní a neutrální. Scénář B, kde X neexistuje, tedy pro něj vychází lépe než scénář A, kde X existuje. Z toho vyplývá, že existovat je horší než neexistovat.

O vyvrácení Benatarova argumentu se v českém prostředí pokusil David Černý z Ústavu státu a práva Akademie věd České republiky. Stejně jako McMahan považuje za zavádějící to, že se porovnává existující s neexistujícím. Výrok „*Přítomnost utrpení (tj. újmy) je špatná*“ se podle Černého dá přepsat na „*Existuje subjekt X takový, že trpí újmou a trpění újmy je špatné*“.⁵³ Ve scénáři A není problém, ale ve scénáři B už ano. Výrok „*Nepřítomnost utrpení (tj. újmy) je dobrá*“ totiž podle Černého nelze analogicky chápat jako „*Existuje subjekt X takový, že netrpí újmou a netrpění újmy (újma aktuálně nenastává) je dobré*“.⁵⁴ Spíše je vhodné ho chápat jako „*Neexistuje žádný subjekt X a vzhledem k tomu se v něm nemůže aktualizovat žádná újma, což je dobré*“.⁵⁵ Predikáty „dobrý“ a „špatný“ jsou v případě, kdy X existuje, osobní – tj. jedná se o dobro či zlo nějakého konkrétního tvora.⁵⁶ V případě, kdy X neexistuje, však vypovídají v neosobním smyslu – ve smyslu nepřítomnosti utrpení na světě.⁵⁷ Tyto predikáty tedy mají v každém scénáři jiný smysl a Benatarův argument je podle Černého neplatný.

Podle Benataru však dělá Černý chybu, když považuje predikáty „dobrý“ a „špatný“ ve scénáři B za neosobní.⁵⁸ Cílem argumentace je zjistit, zda je správné či nikoliv přivádět X

⁵² Ibidem, s. 46.

⁵³ ČERNÝ, D. Axiologická asymetrie a antinatalismus. In: *Zdravotnické právo* [online]. 1. 12. 2016 [cit. 2018-04-14]. Dostupné z: <<https://zdravotnickopravo.info/axiologicka-asymetrie-a-antinatalismus>>.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ ČERNÝ, D. Rozhovor s Davidem Benatarem. In: *Zdravotnické právo* [online]. 8. 3. 2018 [cit. 2018-04-14]. Dostupné z: <<https://zdravotnickopravo.info/rozhovor-s-davidem-benatarem>>.

na svět. Podle Benataru pak musíme vyhodnocovat nepřítomnost utrpení a potěšení ve vztahu k X i přesto, že X existuje pouze v alternativním scénáři.⁵⁹ Neznamená to, že se ptáme, zdali je nepřítomnost bolesti X dobrá pro svět – stále nám jde o to, jestli je dobrá pro X.⁶⁰ Podle Benataru tedy jde o osobní posouzení, nikoliv o neosobní.⁶¹

Benatar však netvrdí, že nikdy neexistující jsou na tom lépe; spíše je přesvědčený o tom, že příchod na svět je vždycky špatný pro ty, kterých se týká.⁶² Ačkoliv tedy možná nejsme schopni říci, že neexistence je pro neexistující bytosti dobrá, můžeme prý říci, že existence je pro existující bytosti špatná.⁶³ To se pak podle Benataru dá vztáhnout na veškeré vnímající bytosti – tedy i na zvířata, která lidé chovají za účelem prodeje masa a dalších produktů.⁶⁴

Benatar tedy taktéž nesouhlasí s vlídnou masožravostí. Dalo by se tím podle něj totiž ospravedlnit i rození lidských dětí za účelem jejich konzumace.⁶⁵ Podobný postoj má McMahan – určitě by nám přišlo absurdní, kdybychom obhajovali zabítí padesátiletého člověka, který se před padesáti lety narodil jen proto, aby nám v tomto věku dal své orgány.⁶⁶ Další Benatarův důvod je právě již zmiňovaný argument asymetrie, podle kterého je přivedení k životu vždycky vážnou újmou, a to nezávisle na tom, jak moc jaká bytost trpí.⁶⁷ I kdybychom na dobrý život zvířat dbali sebevíc, stejně podle Benataru bude lepší, když jejich život jako takový vůbec nevznikne. Ačkoliv se McMahan a Benatar neshodnou na tom, zdali je existence jako taková lepší či horší, dochází k podobnému závěru ohledně přivádění hospodářských zvířat na svět. Ideu vlídné masožravosti oba odmítají.

6. Lidská versus zvířecí přirozenost

6.1 Uznat práva zvířat, až se o ně přihlásí

Odpůrcem práv zvířat je libertarián Murray N. Rothbard. Člověk má podle něj přirozená práva kvůli své přirozenosti, která pro něj znamená schopnost člověka dělat svědomitá rozhodnutí, vědomě naplňovat hodnoty, zjišťovat informace o světě, usilovat o přežití a prosperitu, komunikovat s ostatními lidskými bytostmi a participovat na dělbě práce.⁶⁸ Žádné zvíře není podle Rothbarda těmito vlastnostmi nadáno, a proto přirozená práva přísluší pouze člověku.⁶⁹ Rothbard se hlásí k již uvedené myšlence, že uzná práva zvířat, pokud se o ně přihlásí.⁷⁰ Na námitku, že se kojenec o svá práva také nedokáže přihlásit, Rothbard odpovídá, že kojenec je budoucí dospělý jedinec a na rozdíl od zvířete tuto schopnost tedy získá.⁷¹

To je však problematické – proč by potenciál k získání nějaké schopnosti vůbec měl být relevantní? A když jdeme ještě o kus dál, co s člověkem, který vyjmenované schopnosti

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem.

⁶² BENATAR, D. *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*, s. 4.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ibidem, s. 2.

⁶⁵ Ibidem, s. 3.

⁶⁶ McMAHAN, J. *Eating animals the nice way*, s. 69.

⁶⁷ BENATAR, D. *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*, s. 3.

⁶⁸ ROTHBARD, M. N. *The Ethics of Liberty*, s. 155.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem, s. 156.

⁷¹ Ibidem, s. 157.

dříve měl, ale v důsledku nemoci je nenávratně ztratil? Má i takový člověk přirozená práva? Nesplňuje totiž přeci kritéria, která jsou pro to, zdali je skutečně má, směrodatná. Tato otázka je přítomná i v diskusích o euthanasii – jaký je morální status člověka, který je v trvale vegetativním stavu a již o sobě nedokáže rozhodovat?⁷² A co teprve člověka, který o sobě nedokázal rozhodovat nikdy?

Na tuto otázku se snaží odpovědět americký zastánce lidských práv Alan Gewirth, podle kterého mohou být osoby, které nemohou činit rozhodnutí, zastoupeny někým, kdo to dokáže.⁷³ To jim pak přiznává plná práva, která ostatní musí zohledňovat.⁷⁴ Je ale otázkou, co by zakládalo právě onu zastupitelnost. Co určuje, že můžeme zastoupit takového člověka, ale ne třeba robota, zvíře či hromadu uhlí? Nebylo by to právě uznání toho, že je pro nás morálně relevantní? To se však teprve snažíme zdůvodnit. Argument zastupitelnosti by tedy byl důkaz kruhem, protože již předpokládáme něco, co se snažíme dokázat.

6.2 Argument z marginálních případů

Právě to, že nelze vytyčit nějakou specifickou vlastnost, která náleží výlučně všem lidem, je jedním z nejdůležitějších argumentů zastánců zvířecích práv. Nazývá se argument z marginálních případů (*argument from marginal cases*) a jednu z jeho podob prezentuje i Singer: „V mnoha ohledech si lidé nejsou rovni. Pokud tedy chceme najít vlastnost, kterou budou disponovat všichni lidé, musíme tohoto společného jmenovatele hledat tak nízko, aby jej skutečně nikdo nepostrádal. Háček je v tom, že pokud najdeme vlastnost, kterou disponují všichni lidé, nebudou to pouze lidé, kdo touto vlastností bude disponovat. Kupříkladu všichni lidé cítí bolest, avšak nikoliv pouze oni. Pak jsou zde lidé, kteří dokážou řešit rozsáhlé matematické problémy, avšak toto zvládnou pouze někteří z nich.“⁷⁵

Proti argumentu z marginálních případů se staví odpůrce práv zvířat Tibor Machan. Podle něj se totiž musíme soustředit na zdravé a normální jedince, nikoliv na ty, které jsou něčím speciální.⁷⁶ Při posuzování jedince tedy nezáleží na tom, že zrovna on postrádá nějakou vlastnost, pokud ostatní příslušníci jeho druhu tuto vlastnost mají. David Graham a Nathan Nobis mu však vyčítají, že nijak nevysvětluje, proč by vůbec měly být pro posuzování nenormálního jedince směrodatné schopnosti normálního.⁷⁷ Podle Tonyho Milligana by pak bylo jenom záležitostí předsudku, pokud bychom s poukazem na normální případy chtěli upřednostnit život trvale kognitivně nezpůsobilého člověka před kognitivně způsobilým zvířetem.⁷⁸

6.3 Problém vědomí

Další problém Rothbardovy argumentace spočívá v otázce, zdali normální jedinci zvířat takovými schopnostmi skutečně nedisponují. Podle současných vědeckých poznatků se

⁷² SOIFER, E. Euthanasia and Persistent Vegetative State Individuals: The Role and Moral Status of Autonomy. *Journal of Social Issues*. 1996, Vol. 52, No. 2, s. 34.

⁷³ CORRADETTI, C. *Relativism and Human Rights: A Theory of Pluralistic Universalism*. Dordrecht: Springer, 2009, s. 81.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ SINGER, P. *Animal Liberation*, s. 237.

⁷⁶ GRAHAM, D. – NOBIS, N. Putting Human First? *The Journal of Ayn Rand Studies*. 2006, Vol. 8, No. 1, s. 92.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ MILLIGAN, T. Speciesism as a Variety of Anthropocentrism. In: BODDICE, R. (ed.). *Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments*. Leiden: Brill, 2011, s. 227.

Rothbard alespoň zčásti mylí. Zvířata jsou totiž schopna některé z Rothbardem zmiňovaných kategorií naplnit.

Je sporné, zdali můžeme spolehlivě říci, že člověk má schopnost dělat svědomitá rozhodnutí či vědomě naplňovat hodnoty, zatímco zvíře nikoliv. Darwin se domnívá, že vědomí je jedním z nejdůležitějších rozdílů mezi lidmi a zvířaty, avšak zvířata podle něj mohou vědomí získat také, pokud dosáhnou podobné úrovně intelektuálních schopností, jako má člověk.⁷⁹ My však máme přístup jen do našeho vlastního vědomí, nikoliv do vědomí ostatních bytostí. Nehledě na to, zdali se jedná o bytosti zvířecí či lidské. Můžeme pozorovat, jak se bytost jeví navenek, ale nemůžeme posuzovat, jestli má či nemá vědomí. Darwinovo tvrzení je tedy čistě spekulativní.

A co je vlastně původcem vědomí? Je to naše tělo, nebo existuje nezávisle na něm? Problému mysli a těla (*mind-body problem*) se filosofové věnují již stovky let, včetně současných filosofů mysli. Pokud vezmeme přítomnost vědomí jako kritérium pro to, abychom s někým počítali ve svých morálních úvahách, dostáváme se tím na velice tenký led.

6.4 Dělbá práce

Ostatní Rothbardovy argumenty se dají zkoumat prostředky přírodních věd. Jedním z kritérií, které zmiňuje, je dělbá práce. Toto slovo však může mít více významů. Může se tím mínit například dělbá práce v rámci eusociálního chování, tedy nejvyšší formy organizace zvířecích společenství. Takové jednání se však u lidí nevyskytuje. Eusocialita má tři definiční znaky: reprodukční dělbu práce, překryv alespoň dvou generací a kooperativní péči o mláďata.⁸⁰ Společenství eusociálních živočichů je pak vnímáno jako superorganismus. Eusocialita je běžná u různých druhů hmyzu a několika druhů korýšů, avšak ve světě savců se s ní můžeme setkat pouze u rypoše lysého (*Heterocephalus glaber*) a rypoše damarského (*Fukamys damarensis*).⁸¹

Není ale třeba zacházet až k eusocialitě. Dělbou práce by se daly nazvat i základní vnitrodruhové vztahy. Například rozdělení rolí u lvů, kdy samice chodí lovit, zatímco samec chrání ulovenou kořist.⁸² Obecně by se dělbou práce dala nazvat dokonce také symbióza, tedy mezidruhová spolupráce, ať už v její mutualistické, či parazitní podobě.

Dělbu práce však nemusíme chápat pouze v rámci spolupráce mezi organismy, nýbrž procesů v mnohobuněčných organismech jako takových. To právě díky procesu buněčné diferenciaci, která má za následek specializaci buněk na určité úkoly, aby společně tvořily funkční mnohobuněčný organismus.⁸³ Z tohoto pohledu jsou všechny mnohobuněčné organismy schopné dělby práce, jelikož na dělbu práce jsou založeny.

Pokud vezmeme jako kritérium dělbu práce, pak nemusí být v konečném důsledku žádný rozdíl nejen mezi lidmi a zvířaty, ale také mezi lidmi a mnohobuněčnými rostlinami či houbami.

⁷⁹ DARWIN, C. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 70–72.

⁸⁰ JARVIS, J. U. M. – BENNET, N. C. Eusociality has evolved independently in two genera of bathyergid mole-rats – but occurs in no other subterranean mammal. *Behavioral Ecology and Sociobiology*. 1993, Vol. 33, No. 4, s. 253.

⁸¹ Ibidem.

⁸² BENNETT, D. Difference Between Male & Female Lions. In: *Sciencing* [online]. 5. 4. 2018 [cit. 2018-04-14]. Dostupné z: <<https://sciencing.com/difference-between-male-female-lions-8639894.html>>.

⁸³ ADAMS, J. U. Tissues Are Organized Communities of Different Cell Types. In: O'CONNOR, C. M. – ADAMS, J. U. *Essentials of Cell Biology*. Cambridge: NPG Education, 2010.

6.5 Zjišťování informací, úsilí o přežití a komunikace

Pokud Rothbard uvádí schopnost komunikovat s ostatními jako přednost člověka oproti zvířatům, pak se tím omezuje pouze na antropocentrický pohled ve smyslu komunikace skrz řečové jednání. I zvířata jsou totiž schopná komunikace. Sociální biolog Edward Osborne Wilson definuje komunikaci jako postup, kdy je působení jednoho či více organismů vnímáno jiným organismem, který je způsobilý na základě tohoto působení přizpůsobit své vzorce chování.⁸⁴ Komunikace mezi zvířaty je pak naprosto standardním jevem, protože právě schopnost efektivní komunikace s ostatními jedinci hraje důležitou roli v životech všech živočichů.⁸⁵

Člověk pochopitelně také není jediným tvorem, který usiluje o přežití. Možností, jak zvířata usilují o své přežití, je celá řada – od těch, kterými se zvířata snaží vyhnout důsledkům klimatických změn, až po únik před predátory.⁸⁶ U lidí se v souvislosti s úsilím o přežití mluví o pudu sebezáchovy. Ačkoliv jsou některé jeho aspekty kulturní záležitostí (například když rodiče učí malé děti, aby neskákaly pod auta), jako takový má evoluční základ.⁸⁷

Rothbardem zmiňovaná schopnost získávat informace o světě pak souvisí se způsobilostí ke všemu, co již bylo zmíněno. A takových argumentů by se dala najít celá řada. U všech se ale dojde ke stejným závěrům. Buďto se jedná o vlastnosti, které má nejen člověk, anebo o vlastnosti, které mají pouze někteří lidé. Je pak problematické nějaké z takových kritérií považovat za směrodatné.

6.6 Společné charakteristiky

Se snahou o nacházení nějakých jedinečných vlastností, kterými bychom segregovali zvířata a lidi, nesouhlasí ani americký filosof Tom Regan. Ten navrhuje přijetí kritéria, které nazývá subjekt života (*subject-of-a-life*). Tvrdí, že „jednotlivci jsou subjekty života, pokud mají víru a touhy; vnímání; paměť a smysl pro budoucnost, včetně té vlastní; emocionální život spolu s pocity potěšení a bolesti; preferenční a sociální zájmy; schopnost prosazovat své přání a cíle; psychofyzikální identitu v průběhu času; a individuální blahobyt v tom smyslu, že jejich zážitky jsou pro ně dobré či špatné nezávisle na jejich užitečnosti pro zájmy ostatních“.⁸⁸

Kdo toto kritérium subjektu života splňuje, má prý inherentní hodnotu (*inherent value*), tedy hodnotu sám o sobě, nikoliv ve spojení s něčím dalším.⁸⁹ Vymezuje se tak i vůči utilitaristům, kterým vyčítá, že utilitarismus svým lpěním na maximalizaci souhrnného užitku může prý v konečném důsledku vést k Singerem odsuzovanému rasismu a speciesismu.⁹⁰ Inherentní hodnotu považuje Regan u každého subjektu života za stejnou a neměřitelnou.⁹¹ Zatímco utilitaristé se většinou snaží pouze zdůvodnit, proč někoho

⁸⁴ GILLAM, E. An Introduction to Animal Communication. In: *Nature Education Knowledge* [online]. 2011 [cit. 2018-04-14]. Dostupné z: <<https://www.nature.com/scitable/knowledge/library/an-introduction-to-animal-communication-23648715>>.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Animal and plant adaptations and behaviours. *BBC Nature* [online]. 2018 [cit. 2018-04-14]. Dostupné z: <<http://www.bbc.co.uk/nature/adaptations>>.

⁸⁷ CATANZARO, D. Evolutionary limits to self-preservation. *Ethology and Sociobiology*. 1991, Vol. 12, No. 1, s. 14.

⁸⁸ REGAN, T. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 2004, s. 243.

⁸⁹ Ibidem, s. 235.

⁹⁰ Ibidem, s. 227–228.

⁹¹ Ibidem, s. 236.

zahrnovat či nezahrnovat do morálních úvah, Regan se k tomu snaží ještě definovat univerzální práva, která mají podle něj všechny subjekty života, a tedy i zvířata.⁹²

Reganova přirozenoprávní teorie s sebou však nese úplně stejný problém jako teorie, kterou formuloval Rothbard. Proč zrovna charakteristiky, které kdokoliv z nich zmiňuje, mají být relevantní?⁹³ Každý z nás může zapojit svoji kreativitu a vymyslet si kritéria, která buď segregují velkou část zvířat od velké části lidí, anebo zdůrazňují jejich společné charakteristiky. Otázkou je, proč by nás zrovna tato kritéria měla zajímat a proč by zrovna tato kritéria měla generovat nějaká práva či povinnosti.

7. Brát evoluční teorii vážně

Jak lze vidět, určení rozhodných kritérií je velice problematické, ať už z jakékoliv strany. Pokud za každou cenu budeme chtít segregovat zvířata od lidí, nabízí se problém odsunout tím, že za rozhodné kritérium budeme brát lidství jako takové.⁹⁴ Nebudeme se snažit nacházet společného jmenovatele, kterými disponují všichni lidé, nýbrž budeme považovat za důležité to, že některé bytosti jsou lidmi, zatímco jiné jednoduše nejsou. Obstojí však takový argument v současné době, kdy je obecně přijímanou teorií vývoje života teorie evoluce?

Charles Darwin ve své publikaci *O vzniku druhů* z roku 1859 nastínil, že všechny organismy mají univerzálního společného předka.⁹⁵ S ideou společného univerzálního předka, označovaným jako LUCA (*last universal common ancestor*), se pak pracuje i v současné vědě.⁹⁶ Nemusíme však jít takto daleko. Potíž totiž nastává také v případě, kdy si uvědomíme existenci blízkých předků a příbuzných současného člověka, tj. živočichů rodu *Homo*.

Evoluční biolog Richard Dawkins kritizuje, pokud někdo odmítá potraty lidí, ale zároveň mu nevádí zabíjení šimpanzů. Domnívá se, že tento dvojí standard většinou nevádí pouze proto, že jsou všechny mezičlánky mezi člověkem a šimpanzem mrtvé.⁹⁷ To, který druh přežil a který nikoliv, je podle Dawkinse dáno pouze nahodilostí – stačilo málo a rozdíl mezi šimpanzi a lidmi by třeba nebyl tak velký.⁹⁸ Pro roztržštění hranic, kterými segregujeme náš svět, by podle něj stačil nález jediného přeživšího příslušníka rodu *Australopithecus*.⁹⁹

Kanadský filosof David N. Stamos si uvědomuje, že součástí vývoje člověka byla koexistence několika druhů živočichů rodu *Homo*. Dlouhou dobu totiž příslušníci druhu *Homo sapiens* existovali souběžně s příslušníky druhu *Homo neanderthalensis* (člověk neandrtálský) a *Homo floresiensis* (člověk floreský).¹⁰⁰

⁹² Ibidem, s. 327.

⁹³ S tím souvisí taktéž Humův Is-Ought problém, který se týká neodvoditelnosti preskriptivního z deskriptivního.

⁹⁴ Otázkou ovšem stále zůstane, proč zrovna „lidství“ by mělo zakládat práva a povinnosti.

⁹⁵ „Jsem přesvědčen, že zvířata pocházejí nanejvýše pouze od čtyř nebo pěti předků a rostliny od rovného nebo menšího počtu. Obdoba mohla by mne vésti [...] k víře, že všechna zvířata a rostliny pošly od některého jediného prarodku.“ DARWIN, CH. *O vzniku druhů přirozeným výběrem čili zachováváním vhodných odrůd v boji o život*. Praha: Česká Akademie císaře Františka Josefa, 1914, s. 384.

⁹⁶ BAILEY, J. *Origin of Life*. In: SELLEY, R. C. – COCKS, L. R. M. – PLIMER, I. R. *Encyclopedia of Geology: Volume 4*. Oxford: Elsevier, 2005, s. 124.

⁹⁷ STAMOS, J. *Myth of Universal Human Rights: Its Origin, History, and Explanation, Along with a More Humane Way*. London: Routledge, 2013, s. 39.

⁹⁸ Ibidem, s. 38.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Ibidem.

Avšak pokud bychom chtěli přiznávat nějaká přirozená práva pouze člověku, kde je ta hranice? Vztahují se lidská práva pouze na druh *Homo sapiens*? Nebo také všechny příslušníky rodu *Homo*? Či snad jít ještě dále a vztáhnout je také na některé příslušníky rodu *Paranthropus*, kteří existovali souběžně s příslušníky rodu *Homo*? Nebo taktéž na již zmiňované příslušníky rodu *Australopithecus*, kteří existovali před nimi?

Právě Stamos si klade otázku, jak daleko do minulosti lidská práva sahají.¹⁰¹ Vzhledem k tomu, že lidskoprávní teorie nemohou ustát tíhu evoluční teorie, nevěří v pravdivost či zdůvodnitelnost jakékoliv z teorií lidských práv.¹⁰² Tvrdí tedy, že pokud je evoluční teorie platná, žádná lidská práva neexistují.¹⁰³ Domnívám se, že se jedná o možné řešení i pro zvířecí práva. Nemusíme nutně přemýšlet nad tím, zdali přirozená práva mají i zvířata. Měli bychom si spíše přiznat, že žádná přirozená práva, ať už lidská či zvířecí, neexistují.

8. Jak z toho ven?

Pokud nechceme, aby se právní věda stala sluhou morálky,¹⁰⁴ musíme neustále kriticky vyhodnocovat každou teorii, ať už zní sebevíc vznešeně. Jelikož nemáme prostředek, jak poznat objektivní a univerzální morální pravdy, tak ani nevěřím, že takové vůbec existují.¹⁰⁵ Hledání nějakého kritéria, podle kterého bychom mohli zdůvodnit či odmítnout, že mají zvířata (či lidé) přirozená práva, působí spíše jako snaha racionalizovat již předem rozhodnuté morální postoje. Taková snaha však v konečném důsledku stejně narazí na nezůvodnitelné hodnotové axiomy.¹⁰⁶ Debaty, které se v naší pluralitní společnosti vedou o lidských právech a možnostech jejich vztažení i na zvířata, jsou tedy typickou ukázkou morální neshody, přičemž mnohdy může tato morální neshoda být považována za rozumnou (*reasonable disagreement*)¹⁰⁷, a debaty se tedy už nikam nemohou posunout. Jakékoliv příspěvky do nich pak slouží pouze jako nástroje, které účastníci používají proto, aby sugescí změnili morální postoje druhých lidí.¹⁰⁸

Záleží tedy pouze na tom, jak přesvědčivě kdo dokáže své názory obhájit a přimět ostatní si myslet, že vize světa, kterou nabízí, je ta správná.¹⁰⁹ Potom už jde jen o to, jaký

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² Ibidem, s. 263.

¹⁰³ Ibidem, s. 37.

¹⁰⁴ Ideologizovanou právní vědu jako sluhu morálky označuje skandinávský právní realista Axel Hägerström. Viz COLOTKA, P. et al. *Právna filozofia dvadsiateho storočia*. Praha: Leges, 2016, s. 98–99.

¹⁰⁵ Jako skeptik nemám defaultně důvod věřit v existenci něčeho, co není dokázané.

¹⁰⁶ Podle skandinávského právního realisty Axela Hägerströma lze morální normy stanovit pouze jako axiomy, které nelze dále zdůvodnit. SOBEK, T. *Nemorální právo*. Praha: Ústav státu a práva AV ČR, 2010, s. 184.

¹⁰⁷ „Neexistuje pouze jedna jediná, objektivně správná koncepce morálky, ale i kdyby existovala, stejně by ji rozum nedokázal identifikovat. [...] Vždy zůstane místo pro rozumnou morální neshodu, tedy morální neshodu mezi rozumnými, dobře informovanými lidmi.“ SOBEK, T. *Právní myšlení: kritika moralismu*. Praha: Ústav státu a práva AV ČR, 2011, s. 47. Je však pochopitelně problém určit, která názorová neshoda je rozumná a která ještě stále nerozumná. „K dispozici není žádný archimédovský bod, z něhož by bylo možné kandidáty objektivisticky rozřazovat do jedné či druhé skupiny. Může být nabídnuta pouze ‚domácí půda‘, obvykle liberální, na níž se má diskuse odehrát.“ DUFEK, P. *Lidská práva, ideologie a veřejné ospravedlnění: co obnáší brát pluralismus vážně*. Právník. 2018, roč. 157, č. 1, s. 65.

¹⁰⁸ Jedná se o emotivistické vysvětlení účelu morálních výpovědí, které zastává například Charles Leslie Stevenson. Viz RICKEN, F. *Obecná etika*. Praha: Oikoymenth, 1995, s. 31.

¹⁰⁹ „Sedím na konferenci, řečník vypráví o nějakém institutu ústavního práva. [...] [P]osluchač si má představit, jak by naše politika vypadala, kdybychom použili určité řešení. [...] Svůj výklad pak zakončí vyjádřením svého osobního názoru, totiž že určitá představa, jak by věci mohly být, se mu docela líbí. [...] Nepředstírá, že svým rozumem odhalil objektivní a univerzální hodnotové pravdy, způsobem vedení svého výkladu dává jasně najevo, že k dané věci vyjádřil pouze svůj osobní postoj. [...] Posluchač sleduje non-kognitivismus ve své nejryzejší podobě.“ SOBEK, T. *Právní rozum a morální cit: hodnotové základy právního myšlení*, s. 75.

morální postoj bude normotvůrcem převeden do pozitivního práva. Domnívám se však, že vize dobrého života zvířat není pro většinu lidí tolik přitažlivá – rozhodně ne natolik, aby byli schopní se kvůli ní omezovat.¹¹⁰ Chování tradované spoustu generací tedy nejspíš bude ještě dlouhou dobu dominovat nad soucitem hrstky lidí.

Závěr

Tento text nemá za cíl obhajovat změnu pozitivního práva ať už ve prospěch, či v neprospěch zvířat. Má pouze poukázat na to, že je problematické na jednu stranu přijímat existenci přirozených práv lidí, ale na druhou stranu odmítat existenci přirozených práv zvířat.

Pokud se tážeme po zdůvodnění, proč by lidé měli mít přirozená práva a zvířata nikoliv, musíme se vypořádat s otázkou rozhodných kritérií. Při hledání kritérií ale narazíme na problém. V případě snahy hledat vlastnost jedinečnou pro lidi zjistíme, že se vždy najde jedinec, který touto vlastností nebude disponovat. Pokud však nikoliv, pak jí nebudou disponovat výlučně lidé. Jakmile rezignujeme na hledání společného jmenovatele všech lidí a vezmeme za základní kritérium lidství jako takové, vkročí nám do cesty evoluční teorie. Zásadním problémem lidských práv je pak nutnost vytýčení hranice a zdůvodnění, proč by se neměla vztahovat i na předky člověka.

Nabízí se tedy dvě řešení. První řešení je být konzistentní a uznat, že i zvířata mají přirozená práva. To bychom ale opět měli zdůvodnit, proč zrovna kritérium, které jsme pro tvrzení o existenci přirozených práv vybrali, je pro existenci takových práv směrodatné. Druhé řešení, a pro mě přijatelnější, je přiznat, že žádná přirozená práva, ať už lidská či zvířecí, nejsou. Spory o jejich obsahu a rozsahu totiž nejsou neshodou v oblasti empirických faktů, nýbrž neshodou v morálce, kde žádné zjistitelné pravdy neexistují.

¹¹⁰ Pokud se tedy nejedná o druhy zvířat, které jsou u lidí oblíbené.

Why Only Human? The Problem with the Universality of Human Rights

Oldřich Florian

Abstract: The article is a contribution to the ongoing debate on human rights and their possible extension to animals. If we accept the existence of natural rights, we should be also able to justify why they belong only to human beings. However, trying to define the criterion seems problematic. The argument from marginal cases shows that the characteristics possessed only by human beings are not possessed by all human beings, and characteristics possessed by all human beings are not possessed only by human beings. However, if we try to dismiss the problem by implying as a standard criterion on humanity as such, then there is a problem involving evolutionary theory. It tells us that the evolution of modern man was not only gradual, but there were also several different human species coexisting. The fundamental problem of human rights is the necessity to draw the line not only at present but also for past times if we want to secure their universality. It is possible to expand the concept of natural rights to animals, but we would have to deal with the same problem of justification. That is because there is no disagreement in the field of empirical facts, but a disagreement in morals where no cognizable truths exist.

Key words: human rights, animal rights, justification, argument from marginal cases, reasonable disagreement