

Za deskriptivní zooetiku¹

A Plea for Descriptive Zooethics

Nicolas Delon, Department of Environmental Studies, New York University

Abstract: This article outlines a “descriptive animal ethics” based on the study of people’s intuitions about particular cases, in order to determine which moral theories best comport with those intuitions. I suggest that the latter need not be unreliable since they may be endorsed as considered judgments, and that even if they were, knowing them would still provide relevant information for a complete moral theory concerned with what moral agents can do. I describe a survey in descriptive ethics, discuss the results, and introduce prospective experiments. I then set forth hypotheses and propose a dual model of moral status attribution in terms of both intrinsic and extrinsic properties. I rely on recent empirical research in psychology and experimental philosophy, which I confront with the above results, to support my hypotheses. The model predicts that attributions vary depending on the capacities of entities, their context (including relationships), and the context of the attributor. These facts of descriptive ethics, I conclude, are directly relevant to normative ethics insofar as our cognitive apparatus constrains our ability to act morally. Moreover, they suggest ways to improve moral perception, education, and motivation.

Key words: moral status - descriptive ethics – zooethics - normative ethics - experimental philosophy - intrinsic properties - extrinsic properties - animal ethics - considered judgments - intuitions

Abstrakt: Tento článek předkládá základní kontury „deskriptivní etiky zvířat“ založené na experimentálním studiu našich intuic ohledně určitých konkrétních situací, ve snaze určit, které morální teorie nejlépe odpovídají těmto intuicím. Navrhuji, že intuice nemusí být nevěrohodné, neboť je lze chápat jako zvažované soudy. I kdyby byly nevěrohodné, bude naše znalost těchto intuic zdrojem informací pro etickou teorii jednání morálních aktérů. Popisuji dotazníkový výzkum v oblasti deskriptivní etiky, diskutuji výsledky a zavádím prospektivní experimenty. Posléze předkládám hypotézy a navrhuji duální model přisouzení morálního statusu založený na vnitřních a vnějších vlastnostech. Vycházím ze současných empirických výzkumů v psychologii a experimentální filosofii, které srovnávám se svými výsledky. Model předpovídá, že přisouzení morálního statusu se mění v závislosti na schopnostech subjektů, kontextu (včetně vztahů) a kontextu, v němž se nachází ten, kdo morální status přisuzuje. Docházím k závěru, že tato data deskriptivní etiky mají přímou relevanci pro normativní etiku

¹ Článek původně vyšel jako *Pour une éthique animale descriptive* v časopise *Klesis – Revue philosophique* 2013, 27, s. 118-154. Překlad do češtiny Olga Smolová.

v té míře, v níž náš kognitivní aparát omezuje naši schopnost morálního jednání. Naznačují také způsoby, jak vylepšit naši morální percepci, výchovu a motivace.

Klíčová slova: morální status - deskriptivní etika – zoetika - normativní etika - experimentální filosofie - vnitřní vlastnosti - vnější vlastnosti - etika zvířat - zvážené soudy - intuice

ÚVOD

Proč běžně očkujeme naše ovce, a muflony nikoli? Zdá se, že tak činíme na základě určitého vztahu a na úkor nestrannosti. Je to však legitimní? A je intuice, že tak máme činit, skutečně tak robustní? V tomto článku pojednávám o tom, co bychom mohli nazvat *deskriptivní*, a nikoli *normativní* součástí zoetiky, tj. složkou té části praktické etiky, která se zabývá zacházením s mimolidskými živočichy² či jejich morálním statutem. Deskriptivní zoetiku zajímají dvě stěžejní otázky. Za první, jakým způsobem si lidé myslí, že máme morálně zacházet se zvířaty různých druhů, v různých kontextech a s různými jednotlivci téhož druhu? Za druhé, jakým způsobem lidé přiznávají morální „zohlednitelnost“ (vstupenku do morální komunity neboli morální relevanci) a konkrétní morální status entitám náležejícím do různých kategorií, tzn. na základě jakých charakteristik entity tak činí? Obě otázky spolu souvisejí potud, pokud morální status nabývá podoby povinností či závazků morálních aktérů vůči dané entitě, či korelativně s tím podoby práv této entity vůči morálním aktérům.³

První otázka se vztahuje k morálním soudům, které lidé vynášejí v odkazu či v reakci na specifické případy zahrnující zvířata. Druhá se vztahuje ke kognitivním procesům, na jejichž základě určité entity vnímáme jako hodny morálních ohledů či konkrétního způsobu zacházení. Obě otázky spolu souvisejí a nabízejí se k dalšímu zkoumání v rámci širokého výzkumného pole morální psychologie a experimentální filosofie. Samozřejmě, že již existují některé studie, které na některé aspekty druhé otázky nabízejí zajímavé odpovědi, nedávno zejména z hlediska souvislosti mezi

² Dále v textu používám termíny „lidé“ a „zvířata“ jako zkratky, ale mělo by být zřejmé, že se v prvním případě jedná o živočichy lidské a ve druhém o živočichy mimolidské.

³ Podle klasické formulace pojmu morální status. Viz zejména WARREN, M. A. *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*. Oxford University Press, 1997.

prisuzováním morálně relevantních charakteristik a morální kognicí (*cognition morale*) obecně. První otázkou se zatím především zabývaly sociální vědy⁴, ale ty nejčastěji zkoumají spíše postoj konkrétních kategorií osob vůči zvířatům jako takovým nežli kognitivní aspekt morálních soudů, jimiž někteří lidé reagují na specifické případy. Procesy morální percepce, utváření morálních soudů a přijímání morálních rozhodnutí a jejich role v interpretaci určitého chování tento typ výzkumu nechává téměř bez povšimnutí. O nic větší pozornost nevěnuje ani morálním soudům jako takovým, o něž se zajímají filosofové v myšlenkových experimentech, které koncipují. Mým záměrem je zde obě uvedené otázky zodpovědět a zároveň načrtnout několik perspektiv pro jejich zkoumání a ukázat, jakým způsobem obě položené otázky souvisejí s moderním vývojem v oblasti morální kognice. Budu také hájit tezi, že na základě některých empirických zjištění bychom měli revidovat v zoetice jinak běžné stanovisko, jež budu nazývat *intrinsicismem* (*intrinsicisme*), a sice stanovisko, že morální status určitého zvířete závisí pouze na jeho vnitřních⁵ (intrinsicích) charakteristikách (typicky na jeho individuálních psychických schopnostech). Ukážu naopak, že empirická zjištění vypovídají o dvojí kontextuální determinaci morálního statusu: o vlivu kontextu hodnotitele na jeho morální vnímání a o vlivu kontextu entity na její status. To nám nakonec poskytne příležitost ukázat, v jakém smyslu může být deskriptivní etika relevantní pro normativní etiku.

V úvodu se budu věnovat definici pojmu intuice a vysvětlím, proč je z hlediska deskriptivní etiky důležité se intuicí zabývat. Ve druhé části čtenáře seznámím s prvním experimentem, jehož cílem bylo otestovat určitou centrální intuici v zoetice, a s perspektivami dalšího jejího zkoumání. Ve třetí části uvádím moderní kognitivní modely, které vazbu mezi morálkou a mentální percepcí zohledňují, a navrhuji duální deskriptivní model přidělování morálního statusu. V poslední části

⁴ Zejména v oboru psychologie viz HERZOG, H. A. Gender differences in human-animal interactions: A review. *Anthrozoös*. 2007, 20, 1, s. 7–21; HERZOG, H. A. *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat: Why It's So Hard To Think Straight About Animals*. Harper, 2010; MATHEWS, S. – HERZOG, H. A. Personality and attitudes toward the treatment of animals. *Society and Animals*. 1997, 5, 2, s. 169–175; SERPELL, J. A. Anthropomorphism and anthropomorphic selection – Beyond the 'cute' response. *Society & Animals*. 2003, 11, 1, s. 83–100; SERPELL, J. A. Factors influencing human attitudes to animals and their welfare. *Animal Welfare*. 2004, 13, Suppl. 1, s. 145–151; SERPELL, J. A. Having Our Dogs and Eating Them Too: Why Animals Are a Social Issue. *Journal of Social Issues*. 2009, 65, 3, s. 633–644. Časopis *Animals & Society* publikuje mnoho statí z mnoha oborů sociálních věd.

⁵ Termínem „vnitřní“ či intrinsicí (*intrinsic*) rozumím každou vlastnost, kterou má každý naprostý duplikát určité věci v každém jiném možném světě. Jsou to vlastnosti, které má věc izolovaně. Vlastnost je vnější (*extrinsic*) tehdy, když ji dva dvojníci ve dvou možných světech nutně nemají společnou. To je typické pro vztah, ale každý vztah není vnější (např. vnitřní vztahy struktury, části celku atd.). Dva jedinci si budou tedy *vnitřně podobní* v tom smyslu, že se sobě podobají svými vnitřními morálně relevantními charakteristikami, tzn. nezávisle na ostatních příslušných téhož živočišného druhu, životním prostředí, komunitě a jiných časoprostorových atributech.

nabízím přehled prací, které hypotézu kontextuální determinovanosti morálního statusu podporují a nacházejí první možná vysvětlení pro typ intuice, který jsem analyzoval ve druhé části této stati. Na závěr shrnuji empirický a normativní význam deskriptivní zooetiky.

1. DEFINICE A ROLE INTUICE V ETICE

1.1 Co je to intuice?

Walter Sinnott-Armstrong definuje intuici jako „přibližně vzato přitažlivost pocíťovanou vůči něčemu, anebo sklon v něco věřit, určité tvrzení, jehož atraktivita nezávisí na nějakém vědomém úsudku“⁶. Podle Davida Coppia lze intuici považovat za cosi, co obsahuje „vnitřní věrohodnost“, ke které máme přístup z toho prostého důvodu, že si intuice můžeme uvědomit.⁷ V obecně přijímaném smyslu, v němž zde chápu „intuici“, se typicky jedná o soudy (i) spontánní, (ii) neodvozené, (iii) fundamentální – nejčastěji (ale nikoli nutně) rychlé, implicitní a nevědomé. Někdy se říká, že intuice jsou jako *zdání* – to, co radí, se zdá správné tomu, kdo je má. V tomto smyslu se nejedná o soudy dobře zvážené či „uvážené“⁸, které vzešly z reflexe. Je to jeden z důvodů ke skepsi vůči těmto soudům, který se dá pochopit. Nicméně intuice jsou také považovány za typ soudů, na nichž *závisí* jiné soudy, avšak ony samy na žádném soudu závislé nejsou.⁹ Proto jim bývá propůjčována role *důkazů*, které mají privilegovaný epistemický status. Tři uvedené charakteristiky daly opodstatnění projektu experimentální filosofie.¹⁰ V etice je tvorba teorií na základě myšlenkových experimentů, kterým se někdy říká „pumpy na intuice“, častá. Teorii X budeme považovat za správnou, bude-li schopna ve větší míře a jednodušeji než ostatní teorie predikovat, jaké intuice v nás vyvolají případy, na něž se teorie X vztahuje. Staly by se kritériem pro rozsouzení konkurenčních normativních teorií:

⁶ SINNOTT-ARMSTRONG, W. *Abstract + Concrete = Paradox. Experimental Philosophy*. Oxford University Press, 2008, s. 209. Není-li uvedeno jinak, všechny citace přeložil z angličtiny do francouzštiny autor stati.

⁷ COPP, D. Experiments, Intuitions, and Methodology in Moral and Political Theory. In: *Oxford Studies in Metaethics, Volume 7*. Oxford University Press, 2012, s. 1–36.

⁸ Tento význam používá Tom Regan ve svém způsobu hodnocení morálních teorií. (REGAN, T. *The Case for Animal Rights*. The University of California Press, 1983, do fr. přeložil E. Utria, *Les droits des animaux*. Hermann, 2013, s. 294–309.)

⁹ Na základě tohoto posledně jmenovaného významu nás může napadnout význam spojený s „intuicionistickými“ proudy etiky (např. David Ross).

¹⁰ Či spíše její „čtyři projekty“: 1) Obyčejná *psychologie*; 2) *verifikace*, že intuice filosofů sdílejí i nefilosofové; 3) *zkoumání zdrojů* intuice; 4) zkoumání jejich *variací*. Viz PUST, J. Intuition. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2012 Edition. Dostupné z: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/intuition>>.

je-li nemožné vybrat si jinak, bylo by třeba vybrat si tu, která se nejlépe shoduje s našimi intuicemi. Intuice by pak hrály roli autority, aniž by to ovšem znamenalo, že jsou nezpochybnitelné.

1.2 Nedůvěra vůči intuici

Někteří – jako např. Peter Singer¹¹ – však mají za to, že už sama idea, aby se etika zcela či zčásti zakládala na intuicích, je chybná. Intuicím – ani našim, ani intuici „selského rozumu“ – *bychom neměli* důvěřovat, protože prostě nejsou důvěryhodné. Role filosofie má spočívat v pečlivě vypracovaných rozumových soudech, byť na základě případové metody či myšlenkových experimentů. Jistě – touto metodou přisuzujeme heuristickou roli základním intuicím, tyto soudy jsou však podle Singera spolehlivé přesně potud, pokud jsou promyšlené, důsledně vydedukované z principů, které mají samy o sobě epistemický status, na něž intuice nemohou aspirovat. Filosof tak prý hraje roli experta¹² – v konceptuální analýze, argumentaci, systematizaci. (Někteří experimentální filosofové nicméně ukázali, že vůči nerelevantním faktorům, jako je „zkreslené hledisko aktéra-pozorovatele“¹³ nebo efekt pořadí (angl. *effect order*, pozn. překl.)¹⁴, nejsou filosofové (morální filosofové nevyjímaje) o nic odolnější než ne-filosofové, což představu o filosofické odbornosti, ať už je na intuicích založena či nikoli, narušuje.)

Skepse vůči intuicím skutečně pramení z toho, že zdroje intuic nejsou epistemicky relevantní. Protože jsou jejich aspirace na epistemickou podloženost a jejich původ ve vzájemném rozporu, považujeme je za nahodilé a proměnlivé. A ačkoli jsou některé z nich možná vrozené a/nebo jejich výskyt je všeobecný,¹⁵ u většiny z nich, ať již kulturních či přirozených, lze předpokládat mezikulturní variabilitu, interindividuální variabilitu v rámci jedné kultury, variabilitu u jednoho a téhož člověka, variabilitu závislou na kontextu, na efektu pořadí či efektu „zarámování“, který vzniká způsobem prezentace jednotlivých případů, dále variabilitu závislou na sociálním prostředí či variabilitu plynoucí z evoluční výhody. Zamzow a Nichols tento problém shrnují následovně:

¹¹ SINGER, P. Ethics and Intuitions. *Journal of Ethics*. 2005, 9, 3–4, s. 331–352.

¹² WILLIAMSON, T. Philosophical Expertise and the Burden of Proof. *Metaphilosophy*. 2011, 42, 3, s. 215–229.

¹³ TOBIA, K. – BUCKWALTER, W. et al. Moral Intuitions: Are Philosophers Experts? *Philosophical Psychology*. 2012, s. 1–12.

¹⁴ SCHWITZGEBEL, E. – CUSHMAN, F. Expertise in Moral Reasoning? Order Effects on Moral Judgment in Professional Philosophers and Non-Philosophers. *Mind and Language*. 2012, 27, 2, s. 135.

¹⁵ Ani na tom však nelze, jak mi připomíná jeden anonymní čtenář, zakládat jejich normativní relevantnost.

„Vytváření filosofických teorií se často, ať skrytě, či explicitně, řídí intuitivními postoji k jednotlivým případům. Teorie, které se s našimi intuicemi shodují, jsou obecně považovány za prima facie lepší než ty, u nichž tomu tak není. Navzdory tomu některé nedávné empirické studie ukázaly, že filosoficky signifikantní intuice jsou všemožně proměnlivé a nestálé.“¹⁶

A Joshua Alexander a Jonathan Weinberg píší:

„jestliže se intuice generované jako odpověď na myšlenkové experimenty systematicky mění na základě nerelevantních faktorů, je tudíž možné použít [tyto] intuice jako důkaz hovořící ve prospěch filosoficky divergentních, ne-li protichůdných tezí“.¹⁷

My však od morálních soudů požadujeme, aby se opíraly spíše o relevantní kritéria než o arbitrární faktory. Například morální hodnota určitého zvířete musí pravděpodobně spočívat na morálně relevantních kritériích (sentience), než na kritériích – podle našeho předpokladu – morálně irelevantních (jazykové schopnosti nebo příslušnost k lidskému druhu). Spíše než budovat naše morální společenství na podobnosti ostatních bytostí, lidských či mimolidských, s námi coby morálními hodnotiteli, australský etik doporučuje, aby se toto společenství rozšířilo na základě relevantních kritérií. Svou metaforou „rozšiřujícího se kruhu“¹⁸ nám naznačuje, že zkoumání biologických kořenů toho, proč upřednostňujeme okruh svých blízkých (sebe, rodinu, přátele, vlast, pohlaví, etnikum, živočišný druh), by mělo spíše ukázat, jak moc jsou tyto naše tendence morálně irelevantní: intuice nemají pravdivostní hodnotu, dáváme jim však přednost kvůli jejich celkové adaptivní hodnotě. Zato reflexe nás podle Singera vede k relevantnějšímu kritériu: k sentienci a k čím dál nestrannějšímu morálnímu postoji, který nemá s vnějšími atributy jako živočišný druh, vzdálenost, příslušnost ke skupině atd. nic společného. Přínos empirické psychologie pro oblast morálních soudů je v tomto smyslu negativní.¹⁹

Epistemická nespolehlivost se týká takového počtu našich intuic, že ani odborník je nedokáže mít zcela pod kontrolou. Z tohoto důvodu je těžké zjistit, které intuice jsou z epistemického hlediska

¹⁶ ZAMZOW, J. L. – NICHOLS, S. Variations in ethical intuitions. *Philosophical Issues*. 2009, 19, 1, s. 368.

¹⁷ ALEXANDER, J. – WEINBERG, J. M. Analytic Epistemology and Experimental Philosophy. *Philosophy Compass*. 2007, 2, 1, s. 66, cit. dle ZAMZOW, J. L. – NICHOLS, S., op. cit., s. 270.

¹⁸ SINGER, P. *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*. Princeton University Press, 2011. (1. vydání vyšlo r. 1981).

¹⁹ SINGER, P. Ethics and intuitions, op. cit. Viz Singerova debata nad studiemi Greena a jeho kolegů. Srov. GREENE, J. D. – SOMMERVILLE, R. B. et al. An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*. 2001, 293, s. 2105–2108; GREENE, J. D. From neural 'is' to moral 'ought': what are the moral implications of neuroscientific moral psychology. *Nature Reviews Neuroscience*. 2003, 4, 10, s. 846–850.

nenapadnutelné a které naopak ano, a proto spoléhat se na ně *a priori* jako na nezpochybnitelné důkazy není metoda epistemicky spolehlivá.²⁰

1.3 Od irelevantnosti intuice k relevantnosti jejího zkoumání

To však neznamená, že by v rámci kritického přístupu, o který se snaží experimentální filosofie, nebylo možné filosofickou odbornost určitým způsobem – i když skeptičtěji a poučeněji – hájit. Předně ten, kdo tvrdí, že se bez intuicí – ba i těch robustních – můžeme obejít, musí ukázat, že nic v jeho teorii není na základních intuicích založeno, byť by je reflektoval. Zdá se mi nicméně, že i odborník, jakmile se nad myšlenkovými experimenty sám zamyslí, mobilizují se u něj soudy intuitivního typu. Některé argumenty staví na základních intuicích, např. co se týká způsobu, jakým je nutno zacházet s lidmi v tom či onom případě, aby posléze došel k protiintuitivním závěrům ohledně našich povinností vůči zvířatům²¹ nebo chudým zemím²² a ukázal nekonzistentnost či reálné důsledky morálky postavené na selském rozumu.

Znát intuice a jejich vznik je dále důležité i proto, že etika by se měla zabývat tím, jak lidé reálně myslí, nakolik jsou ochotni, sociálně, kulturně a biologicky reagovat na charakteristiky té či oné entity nebo svého prostředí. Všechny intuice nejsou vrozené či neměnné ani „kognitivně neproniknutelné“, dovolíme-li si toto analogické srovnání se vjemy. Mnohé z nich jsou tvárné, neboť ovlivnitelné výchovou, tzn. pozitivně i negativně (např. rasové či sexistické předsudky); s jinými se dá, jakmile je už známe, adekvátně pracovat. Právě jejich permeabilita vůči arbitrárním faktorům a vůči sobě navzájem umožňuje jejich kontrolovatelnost. Intuice, jejich zdroje a variabilita jsou proto z hlediska morální motivace, výchovy a změny k lepšímu (*enhancement*) relevantní.

A konečně akceptujeme-li metanormativní princip, že „povinnost implikuje možnost“ (ve smyslu „povinnost předpokládá její splnitelnost“, „to, co je nemožné, není přikázáno“, pozn. překl.), musí naše povinnosti adekvátně odpovídat tomu, jací jsme. To je ostatně jeden z důvodů, proč bývá

²⁰ SINNOTT-ARMSTRONG, W. Framing moral intuitions. In: *Moral Psychology, Volume 2: The Cognitive Science of Morality*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2008, s. 47–76. Dodejme zde nicméně, že to neznamená, že nejsou nikdy spolehlivé, nýbrž pouze že jejich spolehlivost je spíše náhodná než nutná, a že třídění intuic na dobré a špatné se nemůže samo o sobě provádět intuitivně.

²¹ RACHELS, J. *Created from Animals: the Moral Implications of Darwinism*. Oxford University Press, 1990; SINGER, P. *Animal Liberation: A New Ethics For Our Treatment of Animals*. Random House, 1975; SINGER, P. *Practical Ethics*. 2. vydání. Cambridge University Press, 1993. (1. vyd. vyšlo r. 1979, 3. vyd. 2011).

²² SINGER, P. Famine, Affluence and Morality. *Philosophy and Public Affairs*. 1972, 1, 3, s. 229–243; UNGER, P. *Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence*. Oxford University Press, 1996.

teoriím, jako je např. utilitarismus, vytýkáno, že na morální aktéry kladou příliš vysoké nároky.²³ Ona „možnost“ se netýká našich konvenčních reakcí, sklonů, zvyků, které jsou více méně výsledkem našeho sociokulturního prostředí, ale spíše naší konstituce, našich „robustních“, ne-li nevykořenitelných reakcí – toho, jací nemůžeme nebýt. Musí odpovídat tomu, jak píše Adam Arico, „čeho je náš kognitivní systém schopen“²⁴, protože naše chování coby morálního aktéra na tomto systému záleží – jak z hlediska interpretace, tak z hlediska hodnocení tohoto chování. Bylo by například přehnané od sebe požadovat, abychom byli vševědoucí a na základě toho správně jednali. Podle Vanessy Nurockové „naturalizace morálky“ v tomto smyslu znamená „zkoumat architektonické základy našich morálních schopností“; nikoli tedy „stavět jejich základy“, ale zkoumat jejich „podezdívku“, která „omezuje zejména možnosti dalšího rozvoje těchto schopností, aniž bychom však zároveň tyto základy považovali za poslední legitimizační instanci“.²⁵ Například některé formy zaujatosti by mohly dokonce být tak nerozlučně spjaté s tím, co tvoří plnohodnotný lidský život, že by bylo nerozumné je odsuzovat.²⁶ Tato interpretace principu „povinnost implikuje možnost“ není nutně teoretickou námitkou vůči formulaci té či oné nezaujaté povinnosti, kterou splňuje ideální morální aktér, ale umožňuje přesto poukázat na *pragmatická* omezení tohoto principu a zformovat určitou rozhodovací proceduru, uzpůsobenou reálným morálním aktérům.

V oddílech 3 a 4 ukážu, proč mi připadá rozumné doufat v rozčlenění zooetiky na deskriptivní a normativní.²⁷ Tuto myšlenku aplikuji na jeden příklad intuice, kterému je věnována následující část.

²³ Ačkoli vyžadovat nemožné bývá chápáno jako „vyžadovat příliš“, každý přehnaný nárok vždy nutně neodkazuje k nemožnosti či neschopnosti ho splnit. Někteří budou považovat za přehnané požadovat od movitého člověka, aby věnoval významnou část (řekněme 5, 10, 20 či více procent) svých příjmů některé charitativní organizaci, evidentně však není nemožné to učinit.

²⁴ ARICO, A. Breaking out of moral typecasting. *Review of Philosophy and Psychology*. 2013, 3, 3, s. 437.

²⁵ NUROCK, V. Les animaux sont-ils des êtres humains sympathiques? Perspectives cognitives sur la question d'une 'morale animale'. *Revue du MAUSS*. 2008, 1, 31, s. 397–410.

²⁶ Viz např. SCHEFFLER, S. Morality and reasonable partiality. In: *Partiality and Impartiality: Morality, Special Relationships, and the Wider World*. Oxford University Press, 2010, s. 98–130.

²⁷ Ohledně argumentace na podporu normativního využití intuice, usměrňovaného a poučeného prostřednictvím závěrů experimentální filosofie, viz např. LIAO, S. M. A defense of intuitions. *Philosophical Studies*. 2008, 140, 2, s. 247–262; COPP, D. Experiment..., op. cit.; McMAHAN, J. Moral Intuition. In: *Blackwell Guide to Ethical Theory*. 2. vydání. Wiley-Blackwell, 2013. Ideu, že etická reflexe musí usilovat o to, aby byla v souladu s některými druhy intuice selského rozumu, v zooetice hájí zejm. DeGRAZIA, D. *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. Cambridge University Press, 1996; SAPONTZIS, S. *Morals, Reason, and Animals*. Temple University Press, 1987; nebo konstruktivistický pohled: COPP, D. Animals, fundamental moral standing, and speciesism. In: *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford University Press, 2011, s. 276–303.

2. MYŠLENKOVÝ EXPERIMENT

2.1 Vztahová intuice

Ať už jsou naše cíle revizionistické či konzervativní, hraje pro nás deskriptivní zooetika určitou roli. Zaměřím se na jeden zvláštní příklad intuice, za nějž se zasazuje Clare Palmerová²⁸ a který by mohl být oporou teze, že se povinnosti mění v závislosti na kontextu, obzvláště na základě kauzálních nebo kontrafaktuálních vztahů mezi současnou či budoucí situací určitého zvířete a lidským jednáním, individuálním či kolektivním, minulým či současným. S tímto příkladem intuice budeme pracovat v celé této stati. Podle autorky máme „*intuici laissez-faire*“²⁹ (ILF; angl. *laissez-faire intuition*, LFI), na jejímž základě nejsme povinni zasahovat do tzv. divoké přírody a zachraňovat zvířata, která na nás nejsou závislá, zatímco tuto povinnost máme vůči těm, která na nás závisejí, obzvláště pak vůči našim domácím zvířatům. Přinejmenším v prvním případě je naše povinnost mnohem slabší než ve druhém. Přesněji řečeno podle autorky máme pozitivní povinnosti vyplývající z toho, že jsme svou činností (záměrně či nikoli) u zvířat vytvořili závislost a zranitelnost. To podle mne předpokládá, že po rozumové úvaze bychom mohli pro ILF najít oporu v obecnějším principu, na jehož základě máme silnější povinnosti vůči těm, k nimž nás pojí výrazné vztahy – tzv. princip rozumné zaujatosti (angl. *reasonable partiality*, pozn. překl., s. 91–95, 121–123). Máme pozitivní povinnost pomáhat spíše jim než někomu jinému, i když na druhé straně máme ještě fundamentálnější – negativní – povinnost nepůsobit žádnou újmu (např. zraňovat, zabíjet) ani těm, k nimž žádný vztah nemáme. Dodejme nicméně, že pokud závislost zvířete na člověku představuje onu proměnnou, která jejich případy morálně odlišuje od ostatních, vyplývá z toho, že máme vůči zvířatům pozitivní povinnosti, včetně těch divokých, jejichž zranitelnost jsme způsobili stavbou dálnice nebo přehrad, zničením jejich habitatu, feralizací (úmyslné či neúmyslné vypuštění domestikovaných zvířat do volné přírody a jejich zdivočení, pozn. překl.), oteplováním klimatu atd.³⁰

²⁸ PALMER, C. *Animal Ethics in Context*. Columbia University Press, 2010.

²⁹ ILF odkazuje ve skutečnosti k normativní tezi, která se opírá o intuici. Nicméně pokud neuvádím jinak, nepoužívám tuto zkratku pro tezi, ale pro intuici jako takovou.

³⁰ Rozlišování zvířat na divoká/domácí není dokonalé, spíše než přesný popis dvou reálných kategorií je to pohodlná zkratka, pod kterou se ve skutečnosti skryje dosti široké spektrum přechodných případů. Palmerová sama upozorňuje na omezenost tohoto rozdělení (s. 64–70). Viz také PALMER, C. The moral relevance of the distinction between wild and domesticated animals. In: *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford University Press, 2011, s. 701–725. Proto ostatně specifikuje, že adekvátnější je ILF interpretovat jako rozdíl mezi situacemi, v nichž dochází ke kontaktu se zvířetem, a situacemi, kdy k němu nedochází a kdy je postoj „*laissez-faire*“ na místě (PALMER, C., op. cit., s. 68–69). Viz nakonec nedávno publikovanou politickou teorii zvířecích práv, kterou rozvíjejí Sue Donaldsonová a Will Kymlicka (DONALDSON, S. – KYMLICKA, W. *Zoopolis: A*

Odkazem na intuici se Palmerová snaží eliminovat zjevně neproveditelné nebo příliš nárokové konsekvence teorií typu „*capacities-oriented*“ (s. 25–43)³¹, tzn. teorií zaměřených pouze na individuální schopnosti zvířat.³² Podle těchto teorií založených především na nestrannosti naše povinnosti nezávisejí na vnějších faktorech, jako jsou citové, sociální či geografické vazby, nebo příslušnost k živočišnému druhu. Protože nestrannost vyžaduje, aby se stejnými zájmy zacházelo stejně, zvířata s týmiž schopnostmi zasluhují rovné zvažování jejich zájmů – bez ohledu na různé afiliace těchto zvířat. Má-li pak člověk zvláštní povinnosti vůči blízkým zvířatům, má tedy *ceteris paribus* stejné povinnosti i vůči vzdáleným intrinsicky stejným zvířatům, protože blízkost není pro stoupence nestrannosti, zvláště pro konsekvencialisty, relevantním preferenčním kritériem. Stranit blízkým, např. doma chovaným zvířatům, je podle nich předsudek; takový postoj se dá totiž hájit jedině tak, že zvířata za závislost dostávají kompenzaci, že „majitelům“ to přináší výhody a že „osvobození“ zvířat by bylo příliš nákladné. Ale z hlediska principu nestrannosti utrpení psa nemá větší váhu než utrpení jiné citlivé bytosti – ať domestikované, či divoké. Konečně ústřední charakteristikou principu nestrannosti, který jsem nazval intrinsikalismem³³ (*intrinsicisme*), je v zooetice přisuzování rovného statusu bytostem, o kterých se předpokládá, že jsou intrinsicky stejné, ať už se jedná o lidi (lidi těžce mentálně postižené, v kómatu, senilní, kojence), nebo bytosti mimolidské (lidoopy, kytovce nebo slony, abychom uvedli ty kognitivně nejvýkonnější).³⁴ Právě do tohoto teoretického rámce návrh Clare Palmerové směřuje. Není mým cílem zde tuto debatu

Political Theory of Animal Rights. Oxford University Press, 2011, zejména ohledně tzv. přechodných druhů zvířat (potkani, holubi, mývalové atd.) (angl. *liminal animals*, ibidem, s. 210–251., pozn. překl.)

³¹ Metoda kapabilit Marthy Nussbaumové (NUSSBAUM, M. C. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA: The Belknap Press, 2006), teorie práv Toma Regana (REGAN, T., op. cit.) a utilitarismus Petera Singera (SINGER, P. *Animal Liberation; Practical Ethics*).

³² Dávám přednost termínu vnitřní (intrinsický, fr. *intrinsèque*), protože individuální charakteristiky entit mohou být i jiné než vnitřní. Teorie Marthy Nussbaumové (NUSSBAUM, M. C., op. cit.) je z tohoto hlediska hybrid. Její kritérium specifických kapabilit (angl. *capabilities*, pozn. překl.) přichází s vnější (extrinsickou) dimenzí, díky níž snáze ob stojí v konfrontaci s mými hypotézami. Z hlediska Palmerové však toto kritérium žádnou změnu nepřináší: schopnosti zvířete mají podle něj větší váhu než vztahový kontext, který sdílí s morálním aktérem. Tady bychom nicméně mohli zdůraznit, že podle Nussbaumové kontext definuje „norma živočišného druhu“, společenství, v němž se jedinec rozvíjí (rodina pro lidské dítě, domácnost pro psa či kočku, tlupa pro šimpanze či smečka pro vlka). Anonymní čtenář se mě táže, zda lze tedy tvrdit, že je její teorie skutečně teorií nestrannosti. Určitě méně než jiné teorie, ale jestliže je určitá norma vlastní každému druhu a definuje objektivní podmínky rozvoje, nespadá do sféry vztahové zaujatosti v tom pravém slova smyslu (vztažené k morálním aktérům).

³³ Někdy je také nazýván „morálním individualismem“. Srov. RACHELS, J. *Created from Animals*, op. cit.; McMAHAN, J. *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford University Press, 2002 a McMAHAN, J. 'Our fellow creatures'. *Journal of Ethics*. 2005, 9, 3–4, s. 353–380.

³⁴ McMAHAN, J. Cognitive disability, misfortune, and justice. *Philosophy & Public Affairs*. 1996, 25, 1, s. 3–35; SINGER, P. *Practical Ethics*, op. cit.

rozsoudit, nýbrž se spíše zabývat deskriptivní otázkou, zda jsou naše intuice, které nás vedou k vztahově motivovanému postoji, stabilní a nezkreslené?

ILF podle mě uspokojivě splňuje dvě ze tří kritérií, na jejichž základě definujeme intuici: není *výsledkem dedukce*, nýbrž je sama naopak východiskem pro jiné soudy, ačkoli ji lze následně subsumovat pod obecnější princip (ii), a je považována za projev, ne-li důkaz *základní* morální odlišnosti (iii). Je coby reakce na některé specifické případy navíc schopna vznikat *spontánně* (i)? Palmerová připouští, že v rámci požadované rozhodovací procedury bude často třeba se trpělivě rozmyslet (s. 138–139). Rozpoznat relevantní rysy kontextové situace, která je už ze své definice zvláštní, totiž zabere určitou dobu. Přesto tato reakce sama o sobě není výsledkem dedukce, ale spíše bezprostředním vnímáním určitého relevantního rozdílu. ILF je tedy opravdu intuice, která sice vždy nevychází z automatických a nevědomých kognitivních procesů („System 1“ v moderní psychologii), ale je dostatečně spontánní na to, aby ji vyvolala celá škála specifických případů: zvířata nemocná, hladová, migrující, kořisti domácích predátorů (kočky) či zvířat divokých (velké kočkovité šelmy), zvířata „škodlivá“, zdivočelá, žijící v symbióze, toulavá, polární atd.

Abych si ověřil, které charakteristiky na tuto intuici sedí, koncipoval jsem v létě 2011 pokus v podobě online dotazníku, v němž jsem použil případy citované přímo Clare Palmerovou (s. 80–81). Závislou proměnnou určenou k testování byla kontextuální odlišnost, která je u zvířat považována za charakteristiku vnější; navodil jsem ji dvěma scénáři: v jednom byli uvedeni mufloni (divocí) a ve druhém ovce (domestikované), tzn. zvířata se stejnými morálně relevantními vnitřními schopnostmi.

2.2 Postup experimentu

Experiment probíhal ve francouzštině v rámci filosofického workshopu, který jsem pořádal během jednoho ročníku letní mezinárodní školy v Paříži (Léto v ENS), s více méně frankofonními studenty prostřednictvím online dotazníku dostupného na platformě Qualtrics[®]. 91 respondentům jsme náhodně rozdali jeden, nebo druhý scénář. Z 91 odevzdaných dotazníků jsem jich posléze použil

71³⁵, vyřadil jsem ty, které respondenti nedokončili nebo evidentně špatně pochopili. Šlo o tyto dva scénáře:

Mufloni – Představte si, že muflon (*bighorn sheep*) v izolovaném stádu divokých muflonů onemocní vysoce nakažlivou chorobou typu Pasteurelózy – zápalom plic, který se ve stádu muflonů šíří. Jestliže zainteresovaní lidé (lesníci) nezakročí, většina stáda nebo i celé stádo onemocní a velká část muflonů bude trpět a zemře (v rozsahu až 75 %). Pokud naopak nakaženého muflona izolují a ostatní muflony proti chorobě naočkují, k onemocnění a úmrtí tolika jedinců nedojde. Lze předpokládat, že očkování nemá střednědobě ani dlouhodobě žádný nežádoucí vedlejší účinek (vyjma případného stresu, který muflonům způsobí odchyt a vakcinace – stresu, který pravděpodobně vykompenzují pozitivní účinky vakcíny) ani na jednotlivé muflony, ani na jejich stádo jako takové. Lidem nakažení nehrozí.

Mají zainteresovaní lidé povinnost očkovat stádo?

Ovce – Představte si, že ovce (*sheep*) v izolovaném stádu domácích ovcí onemocní vysoce nakažlivou chorobou typu Pasteurelózy – zápalom plic, který se mezi nimi šíří. Jestliže zainteresovaní lidé (chovatelé) nezakročí, většina stáda nebo i celé stádo onemocní a velká část ovcí bude trpět a zemře (v rozsahu až 75 %). Pokud naopak nakaženou ovci izolují a ostatní ovce proti chorobě naočkují, k onemocnění a úmrtí tolika jedinců nedojde. Lze předpokládat, že očkování nemá střednědobě ani dlouhodobě žádný nežádoucí vedlejší účinek (vyjma případného stresu, který ovcím způsobí odchyt a vakcinace – stresu, který pravděpodobně vykompenzují pozitivní účinky vakcíny) ani na jednotlivé ovce, ani na jejich stádo jako takové. Lidem nakažení nehrozí. Také lze předpokládat, že ztráty spojené s případným úhynem stáda chovatelům nahradí stát.

Mají zainteresovaní lidé povinnost očkovat stádo?

Poté, co si respondenti text přečetli a odpověděli na první otázku (a) ANO či NE, dostali dvě doplňující otázky. Na škále od 1 do 7 (1: vůbec ne; 4: trochu; 7: evidentně ano) měli zaznamenat, zda si myslí, že (b) „lidé způsobili uvedeným zvířatům smrt, pokud je neočkovali“, poté (c) „zda je relevantní, je-li stádo domestikované či divoké“.

³⁵ 62 % žen, 38 % mužů. Průměrný věk 27 let (SD = 7,6). 38 % jich bylo ze zahraničí (9 z Kamerunu, 5 ze Španělska, 5 z USA, 3 z Ruska, a zbytek z jiných evropských a asijských zemí. 30,9 % jich nemělo francouzštinu jako mateřský jazyk.

Rozdíl mezi oběma scénáři podle mě spočíval v *kontextu*, lze jej však rozložit na více subsidiárních rozdílů: taxonomický název a odkaz na živočišný druh, povahu vztahu (zvíře domestikované či nikoli), profese zainteresovaných lidí, a dodatečné upřesnění v OVCÍCH ohledně možného odvrácení předpokládaných hospodářských rizik, které chybí v MUFLONECH. Odlišnost týkající se živočišného druhu byla minimalizována tak, aby zde byla záruka, že vztahová proměnná (ve skutečnosti s živočišným druhem silně korelující) bude proměnnou závislou. Předpokládal jsem tedy, že ovce a mufloni se výrazně neliší svými relevantními vnitřními charakteristikami a že žádný jiný vnější atribut než vztahový nebude mezi oběma případy skrytě vytvářet rozdíly. Jinými slovy subsidiární rozdíly byly jen variantami vztahové proměnné a nebyly reálnými sekundárními faktory.

Alespoň takový byl můj předpoklad. Závěry, které prozatím z výsledků vyvozují, omezují ještě některé další faktory, zejména v průměru dosti vysoká úroveň dosaženého vzdělání respondentů, tzn. ekvivalent magisterského vzdělání. Soudy, podle předpokladu rychlé a spontánní, tedy s větší pravděpodobností ovlivnilo vzdělání nebo větší expozice tomuto typu myšlenkových experimentů, i když s tím, že by filosofii studovali na vyšší než gymnaziální úrovni, se svěřila jen malá část respondentů. Navíc jsem pro odpovědi nestanovil žádný časový limit. Je těžké vyhodnotit, v jakém smyslu a v jaké míře mohly tyto případné odchylky zkreslit výsledky, ale je třeba s tím počítat. Nicméně díky roli, kterou ILF v morální epistemologii u Palmerové hraje, lze předpokládat, že je relativně stabilní, ať už nad scénářem přemýšlíme dlouhé minuty či nikoli. Přesně z tohoto důvodu se mobilizuje právě ona, protože je podle předpokladu vůči reflexi odolná a zároveň se na prereflexivní úrovni vyskytuje u mnoha lidí.

ILF v *silné* podobě predikuje, že lidé budou zásah posuzovat jako zakázaný, a ve *slabé* podobě, že jej budou nanejvýš posuzovat jako volitelnou alternativu. *Prostřední* verze ILF, kterou navrhla Palmerová (*No-contact LFI*), k slabé verzi přidává některé povinnosti (nikoli pouze volitelné možnosti) intervenovat za určitých okolností, kdy je třeba napravit určitou újmu nebo kdy nutnost pomoci přímo či nepřímo vyplývá z lidské činnosti.³⁶

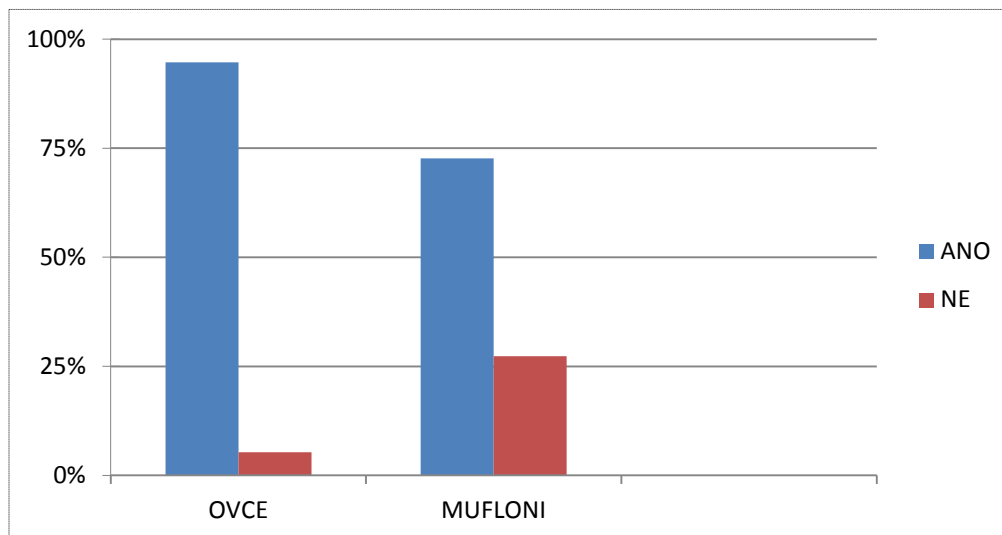
2.3 Výsledky a debata

Scénář OVCE dostalo 38 respondentů, MUFLONY 33. ANO v prvním případě odpovědělo 36 respondentů, v druhém případě 24 (viz graf 1).

³⁶ O těchto třech verzích viz PALMER, C., op. cit., s. 68.

Graf 1

(a) Mají zainteresovaní lidé povinnost očkovat stádo?



Prvním důležitým výsledkem je, že podle valné většiny (72,7 %) máme v případě MUFLONŮ *povinnost* očkovat, což ukazuje, že dotazovaní lidé nesdílí ILF ani v její silné ani v její slabé verzi. Zato se však zdá, že výsledky odpovídají predikci její prostřední podoby. To by však znamenalo, že respondenti oba scénáře pochopili tak, že výskyt choroby byl následkem lidské interference, čemuž jsem se chtěl vyhnout. Možná, že upřesnění „izolované stádo“ nebylo dostatečně jasné, aby tuto interpretaci vyloučilo.³⁷ Na druhé straně, pokud respondenti pochopili, že lidé *nejsou* za onemocnění zvířat kauzálně odpovědní, pak prostřední verze ILF nekoresponduje se soudy, které respondenti uvedli. Buď jim tedy na *welfare* záleží více, než Palmerová ve své tezi předpokládala, nebo (máme-li objasnit uvedený rozdíl) chorobu převážně považovali za nemoc způsobenou lidmi. Bylo by však přinejmenším s podivem, kdyby to tímto způsobem pochopila tak *velká* část respondentů. Pokud tomu tak ovšem bylo, rozdíl mezi oběma scénáři by byl podle hypotézy Palmerové *ještě* výraznější, kdybychom antropický původ choroby předem vyloučili. Právě tento rozdíl nás nyní zajímá nejvíce.

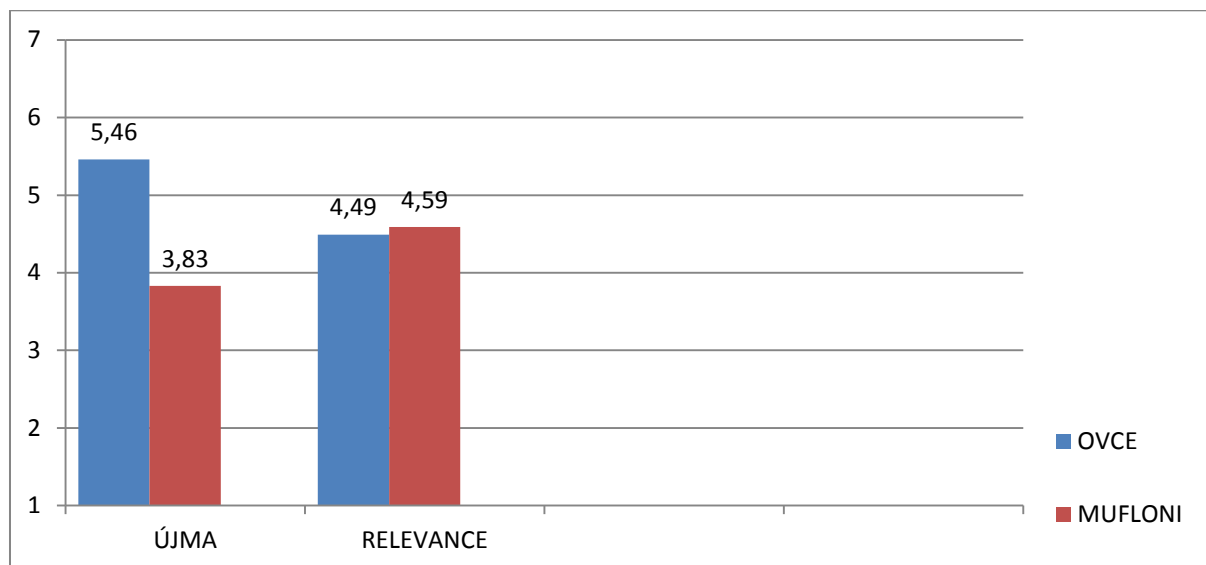
Druhou důležitou věcí je, že mezi OVCEMI a MUFLONY existuje statisticky významný rozdíl ($p < .02$). A proto zatímco se nejspíše dá všeobecně odhadovat, že se lidé vysloví pro vakcinaci bez

³⁷ Popravdě řečeno bylo právě toto uvedeno v komentáři jednoho respondenta na konci dotazníku.

ohledu na kontext – až na výjimku uvedenou výše –, významný počet osob přesto zastával názor opačný v případě OVCÍ. Tento rozdíl navíc, jak se zdá, potvrdily i odpovědi na další otázky.

Graf 2

(b) *Způsobili lidé újmu či uškodili dotčeným zvířatům, jestliže je neočkovali?* (c) *Je relevantní, jsou-li zvířata domácí či divoká?*



Na otázku (b) odpovědělo 67 osob (37 s OVCEMI; 30 s MUFLONY), na otázku (c) 67 (35; 32) (viz graf 2). Rozdíl je velmi výrazný ohledně (b) ($p < .001$)³⁸; nevýrazný ohledně (c) ($p = .824$).³⁹ Tento kontrast není překvapivý, protože absence rozdílu u (c) vysvětluje přítomnost rozdílu u (a), přičemž relevance rozdílu domácí/divoké zvíře se posuzuje jako velmi výrazná v každém scénáři zvlášť⁴⁰ i v obou scénářích najednou.⁴¹ Podobnost průměrných hodnot napovídá, že relevance tohoto rozdílu nezávisí na konkrétním scénáři.⁴² Je pravda, že jestliže byla relevance testována až ve třetí otázce, je možné, že vyšší skóre způsobila jen racionalizace *post hoc*, neboť k ní naváděla samotná otázka. K odpovědi (a) a (b) možná nemotivoval rozdíl mezi domácími/divokými zvířaty, a otázka (c) nedávala na výběr jiný možný rozdíl mezi zvířaty. Respondenti nicméně měli možnost *nepovažovat* rozdíl mezi domácími/divokými zvířaty za relevantní.

³⁸ $t(67) = 4,053$, $df = 65$, $p < .001$.

³⁹ $t(67) = -2,223$, $df = 65$, $p = .82$

⁴⁰ OVCE: $M = 4,49$, $SD = 1,96$; MUFLONI: $M = 4,59$, $SD = 2$.

⁴¹ $M = 4,54$, $SD = 1,96$.

⁴² Povšimněme si přesto, že ve scénáři MUFLONI rozdíl relevance mezi těmi, kteří odpověděli ANO ($M = 4,26$, $SD = 2,03$) a těmi, kteří odpověděli NE ($M = 5,44$, $SD = 1,74$) není výrazný ($t(32) = -1,54$, $df = 30$, $p = .13$).

Zkrátka a dobře výsledky podle všeho částečně potvrzují hypotézu ILF Clare Palmerové. Vztahový atribut podle všeho skutečně vysvětluje, proč byly oba scénáře posuzovány odlišně. Na druhou stranu se nezdá, že by tato intuice vysvětlovala silný předsudek proti intervenci nebo že by garantovala dobrovolnost takové intervence (obě modality zůstaly otevřené popřením povinnosti očkovat). Vysoké zastoupení ANO v MUFLONECH by se dalo vysvětlit tím, že lidi implicitně považujeme za kauzálně odpovědné za újmy, které jsou schopni potenciálně způsobit, a to mimochodem i tehdy, kdy nic nenasvědčuje tomu, že by takto odpovědni byli. A z příčinné odpovědnosti plyne odpovědnost za nápravu těchto škod. Respondenti by se také mohli domnívat, že je morálně nesprávné nezlepšit něčí situaci, když k tomu máme prostředky, s nimiž pro nás ani pro nikoho jiného nejsou spojeny žádné vysoké náklady (a v tomto případě by se náklady za očkování mohly zdát o to nižší, že je na sebe výslovně bere třetí strana [tedy stát, pozn. překl.]);⁴³ mohou si však zároveň myslet, že závažnější než něčí situaci nezlepšit je zhoršit ji, i když se lze tomuto zhoršení vyhnout.

Podle mne to však může mít ještě jiné vysvětlení. Některé empirické studie ukázaly, jaký vliv má afektivní, sociální či kulturní kontext na to, jak silně budeme vnímat rozdíl mezi zásahem/nečinností, přičemž tento rozdíl je podle mne dostatečnou paralelou k rozdílu mezi pozitivními a negativními povinnostmi. Čím je vazba mezi morálním aktérem a příjemcem užší, tím přísněji posuzujeme nečinnost – například neposkytnutí pomoci. Jinými slovy odpovědnost a povinnosti narůstají a rozdíl mezi konáním/nečinností se stírá úměrně narůstající sociální blízkosti,⁴⁴ což mimo jiné vysvětluje kulturní variabilitu tohoto rozlišování.⁴⁵ Mohlo by se ovšem stát, že se mufloni nebudou jevit jako dostatečně „divocí“, ale spíše jako přechodný typ mezi divokým a ochočeným zvířetem, coby živočišný druh sousedící s lidmi, kteří na něj mohou mít neblahý vliv. Je to o to pravděpodobnější, že některými druhy Pasteurelózy se může nakazit i člověk⁴⁶ a že stádo nežilo natolik odděleně, aby nemohlo být očkováno. Navíc vágní status muflonů mohl vyzníti o to vágněji, že *mouton* a *mouflon* (ovce a muflon) – i když to byl záměr – znějí velmi podobně a jsou si podobné i

⁴³ Což by skýtalo intuitivní oporu utilitaristické kritice rozlišování mezi konáním/nečinností (*action/omission*), konáním/nečinností (*faire/laisser arriver*), usmrcením/ponecháním zemřít (*tuer/laisser mourir*).

⁴⁴ HAIDT, J. – BARON, J. Social roles and the moral judgment of acts and omissions. *European Journal of Social Psychology*. 1996, 26, 2, s. 201–218, cit. dle COVA, F. *L'Architecture de la cognition morale*. Thèse, EHESS, 2011, s. 342.

⁴⁵ MILLER, J. – LUTHAR, S. Issues of interpersonal responsibility and accountability: A comparison of Indians' and Americans' moral judgment. *Social Cognition*. 1989, 7, 3, s. 237–261; ABARBANELL, L. – HAUSER, M. Mayan morality: An exploration of permissible harms. *Cognition*. 2010, 115, 2, s. 207–224, cit. dle COVA, F., op. cit., s. 343.

⁴⁶ Což by mohl evokovat termín „zápal plic“ navzdory tvrzení o opaku.

v psané formě, obzvláště pro lidi, pro něž francouzština není mateřským jazykem (ačkoli anglický termín v textech uveden byl), a také proto, že respondenti neměli možnost oba scénáře porovnat. V takovém případě muflony možná nevnímali jako dostatečně vzdálené na to, aby rozdíl mezi zásahem/nečinností mohl vyniknout naplno. Ať už je tomu jakkoli, vysvětluje se tím pouze vysoké skóre ANO v MUFLONECH, což je ošemetné interpretovat jediným způsobem, protože pro srovnání nemáme žádnou kontrolu, a mezi OVCEMI a MUFLONY je opravdu podstatný rozdíl.

2.4 Plánované myšlenkové experimenty

Pro vylepšení a obohacení tohoto výzkumu⁴⁷ jsem koncipoval novou řadu myšlenkových experimentů, které budou posléze dostupné online v rámci iniciativy *Experiment Month*.⁴⁸ Snažím se v nich zjistit, které typy vztahů vyvolávají rozdílné morální soudy v případech, v nichž figurují zvířata. V deskriptivním modelu, který chci takto otestovat, jsou způsoby přidělování morálního statusu závislé na souboru morálně relevantních charakteristik, mezi něž patří charakteristiky vnitřní i vnější. Tento model odhaduje, že vlivem silnějších vztahových vazeb a rozvinutějších relevantních schopností by mělo sílit přisuzování morálního statusu dané entitě. Za předpokladu, že jsou obě třídy proměnných na sobě nezávislé, může zesílení jedné dimenze v zásadě kompenzovat nižší skóre v druhé dimenzi.

Abych vyloučil některé sekundární faktory, které se vyskytly v předchozím experimentu, vymyslel jsem fiktivní druhy savců (Frimpus, Deegoons, Zamphyrus...) a nemocí (de Vennovu, de Hunnovu). Volba savců dává prostor spontánnějším úvahám o možnostech přidělení morálního statusu než např. volba ryb, plazů, hmyzu, nebo i ptáků.⁴⁹ A tak morální rozměr újmy a neposkytnutí pomoci nedomestikovaným a neznámým druhům savců může být měřítkem pro posouzení morálnosti jiného srovnatelného zásahu-nečinnosti vůči zvířatům intrinzitně podobným nebo majícím odlišnou vazbu k dotčeným morálním aktérům.

⁴⁷ HAIDT, J. – BARON, J. Social roles and the moral judgment of acts and omissions. *European Journal of Social Psychology*. 1996, 26, 2, s. 201–218, cit. dle COVA, F. *L'Architecture de la cognition morale*. Thèse, EHESS, 2011, s. 342.

⁴⁸ Tuto iniciativu podporuje Ústav Kognitivních věd na Yaleově Univerzitě a koordinuje ji Mark Phelan na St. Lawrencecké univerzitě. Viz <<http://www.yale.edu/cogsi/XM/Info.html>>.

⁴⁹ Jedná se o „savcocentrismus“ (*mammocentrism*)?, táže se jeden čtenář. Např. Tom Regan (REGAN, T., op. cit.) má za to, že morální příjemci, „subjekty-určitého-života“ (angl. *subjects-of-a-life*, pozn. překl.), jsou normální savci ve věku alespoň jednoho roku, ačkoli z opatrnosti raději do výčtu zahrnuje i jiné druhy. Nechovám vůbec žádné předsudky ohledně kognitivních schopností a hodnoty jiných živočišných tříd, ale předpokládám, že je snazší a obvyklejší vzbudit morální ohledy vůči savcům.

V první sérii scénářů kromě rozdílu domestikovaný/nedomestikovaný uvádím různé varianty dalších parametrů: povinnost formuluji jako individuální nebo kolektivní; ve druhé osobě jednotného čísla (Vy), nebo ve třetí osobě množného čísla (oni). Ve druhé sérii je první závislou proměnnou kauzální (nezáměrná) souvislost mezi stavem ohrožení a lidskou činností, a to v kontrastu k situaci, která vznikla náhodně; druhou závislou proměnnou je individuální nebo kolektivní charakter povinnosti. Nakonec ve třetí sérii⁵⁰ testuji tři proměnné: vzdálenost (blízký/vzdálený), počet osob, které mohou pomoci (jedna/více) a náklady na intervenci (1/10/100 dolarů).

Deskriptivní model duálního morálního statusu, který prosazují, tzn. model, který bere v potaz vnitřní i vnější charakteristiky, umožňuje predikce podle typu vztahů, které jsou považovány za relevantní. Pracuji s následujícími hypotézami. Za prvé, odhadovaná síla povinností bude záviset na typu daného vztahu. Obzvláště bude-li relevantním vztahovým faktorem domestikace a bude-li chápána jako kolektivní proces, měla by být povinnost poskytnutí péče posuzována jako silnější nebo méně silná podle toho, jaká formulace byla zvolena (povinnost kolektivní/individuální), zatímco v případě, kdy výrazná vztahová vazba chybí, by se měl efekt kolektivu oslabovat ve prospěch efektu osobního faktoru.⁵¹ Dále jestliže relevantním vztahovým faktorem bude vulnerabilita, kterou zavinil člověk, povinnost poskytnutí péče bude silnější více z hlediska kolektivního než individuálního tehdy, když odpovědnost za újmu nelze přisoudit identifikovatelným osobám, obzvláště je-li způsobena činnostmi předešlých generací nebo se týká generací budoucích, a to tím spíše, budou-li mít pozitiva (spojená například s výstavbou dálnice) rovnoměrný dopad na celé lidské společenství.

Tyto odhady podle mne umožňuje skloubení různých modelů morální kognice. Mé výsledky ukáží, zdali je či není nutné tyto modely upravit. Tyto typy výzkumů kladou důraz na vazby mezi morální percepcí a mentální percepcí, a mezi kontextem a mentální percepcí. A svědčí podle mne o možnosti skloubit deskriptivní a normativní zooetiku, tzn. o možnosti skloubit zkoumání kognitivních

⁵⁰ Převzato z KAMM, F. M. *Intricate Ethics. Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*. Oxford University Press, 2007, s. 345–367.

⁵¹ Nicméně práce Paula Slovice poukázaly na efekt únavy kvantitou, obzvláště v rámci humanitární pomoci, kdy jsou lidé ochotnější pomoci identifikovatelné osobě nežli neosobní skupině osob, dokonce i při stejných nákladech. Viz SLOVIC, P. 'If I look at the mass, I will never act': Psychic numbing and genocide. *Judgement and Decision Making*. 2007, 2, 2, s. 79–95, a SLOVIC, P. – ZIONTS, D. – WOODS, A. K. – GOODMAN, R. – JINKS, D. Psychic Numbing and Mass Atrocity. In: *The Behavioral Foundations of Public Policy*. Princeton University Press, 2013, s. 126–142. (Za tyto odkazy vděčím a děkuji jednomu z recenzentů.) Lze tedy předpovědět, že neosobnější, méně individualizované populace zvířat takový efekt únavy kvantitou vyvolají: necharismatická divoká zvířata, laboratorní zvířata, která se používají po skupinách (potkani).

procesů, na kterých jsou některé intuice, jako např. ILF, založeny, s našimi teoriemi morálního statusu.

3. KOGNITIVNÍ ZÁKLADY PŘIZNÁVÁNÍ MORÁLNÍHO STATUSU

Cílem mého modelu je popsat, jakými způsoby obvykle entitám přiznáváme morální status. Zda jsou tyto způsoby přiznávání statusu oprávněné, je jiná otázka. Výhodou mého modelu je, že může navazovat na moderní modely morální kognice, třebaže navíc pracuje s hypotézou existence dvou kategorií relevantních charakteristik, zatímco většina modelů pracuje jen s vnitřními charakteristikami, které následně třídí do dvou dimenzí (k tomu se ještě vrátím).

Morálnost jednání se dá podle těchto modelů rozdělit na *obsah* (druh jednání, jeho příčiny a důsledky) a *formu* (kontext činu a vztahy, které implikuje). James Dungan a Liane Youngová v otázce kategoriálního členění morálnosti založeného pouze na obsahu, tzn. na druhu jednání a porušení morálky (zvláště u Rozina, Schwedera a Haidta), upozorňují na následující problém:

„V rámci téže kultury a pro tytéž osoby může být týž akt (například vražda) posuzován jako morální či nemorální, spravedlivý či nespravedlivý podle toho, kdo se stal jeho terčem (nebo obětí). Pouhé pozorování obsahu určitého jednání (má-li například za následek újmu, je toto jednání aktem nespravedlnosti či nestoudnosti) zřejmě dostatečně nevypovídá o komplexitě morálních soudů.“⁵²

Autoři uvádějí dva modely, které se snaží brát v úvahu vztahový faktor. V prvním modelu jeho předkladatelé Tage Rai a Alan Fiske člení morálnost na kategorie spíše podle povahy sociálního vztahu, který činu propůjčuje kontext, než podle obsahu činu. „[N]ěkteré skupiny a kultury posuzují některé jinak totožné situace podle různých sociálních relačních modelů či podle různých způsobů aplikace jednoho a téhož modelu.“⁵³ Za rozdílnými morálními soudy stojí odlišné důvody spočívající ve snaze chránit jeden nebo více ze čtyř typů vztahů (Jednota, Hierarchie, Rovnost, Proporcionalita), podle toho jakým způsobem tyto důvody zasahují do vztahu, jenž má být chráněn.

⁵² DUNGAN, J. – YOUNG, L. Moral Psychology. In: *A Companion to Moral Anthropology*. Wiley-Blackwellm, 2012, s. 580.

⁵³ RAI, T. S. – FISKE, A. F. Moral Psychology Is Relationship Regulation: Moral Motives for Unity, Hierarchy, Equality, and Proportionality. *Psychological Review*. 2011, 118, 1, s. 69.

Zato pro druhý model není směrodatný *typ* vztahu, nýbrž existence jediné relační struktury, která spojuje dva jedince. V jednom vlivném článku, který vyšel v *Science*, Gray, Grayová a Wegner⁵⁴ určili dvě dimenze mentální percepce (*mind perception*): *Zkušenost* a *Schopnosti činitele*⁵⁵, jež odkazovaly ke dvěma odlišným aspektům morálnosti. Podle těchto dvou dimenzí autoři roztřídili všech 18 schopností pomocí faktorové analýzy odpovědí. Obě dimenze vysvětlovaly 97procentní varianci výsledného skóre. Na základě toho se Kurt Gray a jeho kolegové vyslovili pro existenci určité „morální dyády“, která umožňuje definovat morálnost beze zbytku.⁵⁶ Zaprvé podle *teze o morální dyádě* jsou morální soudy především založeny na naší tendenci vnímat dva nositele mentálních charakteristik (dyádu): intencionálního činitele na jedné straně a příjemce-oběť na straně druhé. Určitý čin je vnímán jako čin s morálním obsahem pokaždé, když aktér pomůže nebo uškodí příjemci.⁵⁷ V tomto bodě je tato teze silnější než teze o prosté korelaci mezi morální percepcí a přisuzováním mentálních stavů. Znamená to spíše, že tam, kde není žádný morální aktér (nebo příjemce), neexistuje ani morální vztah. Za druhé, podle *teze o morálním škatulkování (moral typecasting)* je méně pravděpodobné, že „osoba či entita vnímaná jako morální aktér bude vnímána jako morální příjemce“, a naopak. Mezi charakteristikami morálního aktéra a morálního příjemce je vztah opačný.⁵⁸

Když ovšem to, že někoho vnímáme jako morálního příjemce, závisí na tom, že někoho jiného vnímáme jako morálního aktéra, pak problematickým důsledkem tohoto modelu je, že neposkytnutí pomoci jedincům, jejichž utrpení nezpůsobil žádný záměrný akt, nebudeme moci morálně soudit. Aniž bychom však byli utilitaristy, může nás překvapit, že by se tomuto druhu nečinnosti nedalo nic

⁵⁴ GRAY, H. – GRAY, K. – WEGNER, D. Dimensions of mind perception. *Science*. 2007, 315, s. 69.

⁵⁵ Faktor *Zkušenost* zahrnoval jedenáct schopností: 1) schopnost pociťovat hlad, 2) strach, 3) fyzickou a psychickou bolest, 4) fyzickou a psychickou slast, 5) intenzivní či nekontrolovaný vztek, 6) touhu a očekávání, 7) schopnost osobnostně se odlišovat, 8) empiricky pozorovatelné vědomí a schopnost utvářet si zkušenosti, 9) schopnost pociťovat hrdost, 10) zábrany a 11) radost. Faktor *Schopnosti činitele* jich obsahoval sedm: 1) schopnost sebekontroly, 2) paměťové schopnosti, 3) schopnost morálního rozlišování a morální volby, 4) schopnost empatie, 5) schopnost plánování a uskutečňování svých cílů, 6) schopnost sdělovat své myšlenky nebo pocity, 7) schopnost myslet. (Uvedený výčet schopností překládám podle angl. originálu dostupného z: <http://www.bio-nica.info/biblioteca/Gray2007MindPerception.pdf>) [16. 7. 2015], pozn. překl.)

⁵⁶ GRAY, K. – WEGNER, D. Moral typecasting: divergent perceptions of moral agents and moral patients. *Journal of Personality and Social Psychology*. 2009, 96, 3, s. 505–520; GRAY, K. – WEGNER, D. Morality takes two: Dyadic morality and mind perception. In: *The Social Psychology of Morality: Exploring the Cause of Good and Evil*. American Psychological Association, 2011; GRAY, K. – WAYTZ, A. et al. The Moral Dyad: A Fundamental Template Unifying Moral Judgment. *Psychological Inquiry*. 2012, 23, 2, s. 206–215; GRAY, K. – YOUNG, L. et al. Mind perception is the essence of morality. *Psychological Inquiry*. 2012, 23, 2, s. 101–124.

⁵⁷ Všimněme si, že *pomoci* a *škodit* jsou každé zvláště paradigmatickým splnění pozitivní povinnosti a paradigmatickým porušení negativní povinnosti.

⁵⁸ Ke kritice teze o škatulkování viz ARICO, A. *Breaking out...*, op. cit.

vytknout. Další otázkou je, zda vědomí přisuzujeme entitě na základě percepce dyády, nebo zda je tomu spíše naopak. Zatímco Gray a jeho kolegové pouze hovoří o korelaci, Robbins a Jack při práci s proměnnou ukázali, že zesílená percepce určité entity jako kohosi, kdo by mohl mít morální status (humr jako morální příjemce), je *způsobeno* tím, že má tato entita rozvinuté spíše „fenomenální mentální charakteristiky“ (emoce) než charakteristiky „intencionální“ (inteligence).⁵⁹ V tomto ohledu se později budu věnovat hypotéze, že percepce vědomí je symetricky způsobena morální percepcí.

Dungan a Young⁶⁰ se opírají o dyadický model a zároveň i o nutnost brát v úvahu typy vztahů. Navrhují proto model „*double-type*“ morálního rozvažování (nezaměňovat s mým duálním modelem), v němž se soud o překročení morálky řídí *obsahem* určitého jednání a zároveň *vztahy*, kterých se akt dotýká. Jinými slovy – to, který obsah budeme posuzovat, záleží na vztahu, který je ve hře. Zda je jednání morální či nikoli lze podle nich tedy určit na základě dvou typů pravidel: podle pravidel, podle nichž máme zacházet s naším „vlastním já“ nebo s bytostmi, které se nám podobají a vnímáme je jako úzce spojené s naší vlastní skupinou, a podle pravidel, podle nichž máme zacházet s bytostmi, které s ní takto spojeny nejsou.⁶¹ Na základě empirických emocionálních, behaviorálních a kognitivních dat autoři docházejí k závěru, že „referenční základ“ je prvním typem morálních pravidel,⁶² „*kde se se všemi zachází jako s cizinci, jimž nesmí být způsobena žádná újma nebo s nimiž se nesmí zacházet nespravedlivě*“, a že druhý typ morálních pravidel⁶³ se aplikuje na osoby, „*které jsou vnímány jako spojené s naší vlastní skupinou*“, což vysvětluje například soudy v otázce mravní cti. Tento „*double-type*“ model, jak autoři upřesňují, „*odráží reálný rozdíl z hlediska kognitivních procesů*“.⁶⁴

Pokusme se tyto jejich hypotézy aplikovat na zvířata. Pokaždé, když jsou zvířata vnímána jako někdo, kdo je vůči komunitě cizí, ale má s lidmi společné – mentální nebo fyziologické – rysy, budeme aplikovat první typ morálních pravidel, protože morální stránka újmy je zde v korelaci s percepcí zkušenostních mentálních stavů zvířete. Ale čím více je zvíře vnímáno jako člen společenství (typicky

⁵⁹ JACK, A. I. – ROBBINS, P. The Phenomenal Stance Revisited. *Review of Philosophy and Psychology*. 2012, 3, 3, s. 383–403.

⁶⁰ DUNGAN, J. – YOUNG, L., op. cit.

⁶¹ Ibidem, s. 582–583.

⁶² Zaměřeno na dyády. Termínem újma (*tort*) překládám *harm*, pojmem spravedlnost (*justice*) *fairness*.

⁶³ Ten nezahrnuje újmu či nespravedlnost, ale loajálnost, hierarchii a čistotu.

⁶⁴ Ibidem, s. 590–591.

domácí zvířata),⁶⁵ tím více se na něj bude aplikovat druhý typ morálních pravidel, který na jeho mentálních schopnostech nezávisí, tzn., že u něj bude větší tendence vnímat například neposkytnutí pomoci jako nemorální. Nenakrmit hladového jelena, vytáhnout z ledu bizona nebo zahnat hyeny, které se sápu na živého pakoně, bude vnímáno jako něco, co má menší morální valenci než podobné neposkytnutí péče kočkám, psům, koním a jiným domácím zvířatům.

A obráceně: tendence považovat takové způsoby neposkytnutí péče za příznivé bude korelovat s větší tendencí vnímat divoká zvířata jako cizí – a s tendencí přisuzovat jim odlišné mentální stavy. Zebra by měla cítit stejně jako kůň bolest a strach, aplikovala by se na ni tudíž morální pravidla 1. typu (neublížovat). Ale na rozdíl od koně se u zebry ve vztahu k morálnímu aktérovi nepředpokládá nějaké očekávání, důvěra či přichylnost, proto se v jejím případě nebude aplikovat morální pravidlo 2. typu (povinnost loajality). Jinými slovy antropomorfismus nabude na síle v kontextu domestikace – což se dosti snadno vysvětluje společnou evolucí a sociálními potřebami.⁶⁶

O tom ostatně svědčí i výzkumy dehumanizace, které upozorňují na provázanost sociální příslušnosti a přisuzování mentálních charakteristik. Cuddy, Rock a Norton⁶⁷ vyzorovali, že následkem uragánu Katrina na jihu Spojených států byly obětem z nečlenské skupiny v nízké míře přisuzovány „sekundární“ emoce (zármutek, žal, výčitky svědomí, bolest), ale nikoli emoce „primární“ (strach, smutná nálada). Lidé „snižovali lidskou hodnotu obětí nečlenských skupin“ a upírali jim emoční komplexitu rovnocennou komplexitě členů vlastní skupiny (*in-group*). Upřesňují:

„nízká tendence přisuzovat obětem sekundární emoce – ale nikoli emoce primární – šla ruku v ruce se slabší ochotou přijít lidem, které uragán postihl, dobrovolně na pomoc. [...] Výsledky ukazují, že pocítování empatie vůči obětem, které prožívají primární emoce (strach), nezvyšuje snahu pomáhat, zatímco v případě sekundárních emocí (zármutek) ano.“⁶⁸

⁶⁵ Viz politická teorie občanství domestikovaných zvířat u S. Donaldsonové a W. Kymlicky – DONALDSON, S. – KYMLICKA, W., op. cit.

⁶⁶ V tomto smyslu viz MIDGLEY, M. *Animals and Why They Matter*. University of Georgia Press, 1983, a SERPELL, J. A. *Anthropomorphism...*, op. cit. Nicméně antropomorfismus se neomezuje jen striktně na kontext domestikace. Zvláště to platí v nezápádních kulturách, kde rozdíl mezi divokým/domestikovaným téměř neplatí nebo kde antropomorfismus nebude nutně považován za metaforické přisuzování lidských vlastností. Viz zejm. INGOLD, T. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge, 2000, kap. 6, a DESCOLA, P. *Par-delà nature et culture*. Gallimard, 2005.

⁶⁷ CUDDY, A. J. C. – ROCK, M. S. et al. Aid in the Aftermath of Hurricane Katrina: Inferences of Secondary Emotions and Intergroup Helping. *Group Processes & Intergroup Relations*. 2007, 10, 1, s. 107–118.

⁶⁸ Ibidem, s. 113.

Bylo by ovšem možné předpokládat, že analogický proces popření probíhá i na *mezidruhové* úrovni, protože i zde nižší emoční komplexitu vyvozujeme z příslušnosti k nečlenské skupině, a to oslabuje ochotu přijít takové skupině na pomoc.

Tyto úvahy nás vedou k tomu, abychom v otázce přiznávání morálního statusu preferovali model, který vztahy zohledňuje podle kontextu. V následujícím oddílu představím návrh duálního modelu morálního statusu, který by mohl korespondovat s Dunganovým a Youngovým „*double-type*“ modelem morální percepce. Status a nepřímo i mentální charakteristiky entity by určoval kontext, tzn. její vnější charakteristiky. V následující tabulce (Tabulka 1) nabízím schéma modelu.

Kontext neosobní-cizí	Kontext osobní-důvěrný
Přiznání základních charakteristik	Přiznání dodatečných/doplňujících charakteristik, obzvláště souvisejících se vztahy
Základní morální status (např. mufloni)	Speciální morální status (např. ovce)
Morální pravidla 1. typu	Morální pravidla 1. a 2. typu

Tabulka 1

4. VNÍMAVOST VŮČI SCHOPNOSTEM A VŮČI KONTEXTU

4.1 Prezentace modelu

Argument pro spojení morální kognice a (deskriptivního) duálního morálního statusu je prostý:

(P1) Přiznání morálního statusu závisí na přiznání vědomí;

(P2) Přiznání vědomí závisí nejen na vnitřních charakteristikách (mentální stavy), ale také na vnějších charakteristikách (vztahy, vzdálenost, kontext);

(C) V důsledku toho – za předpokladu, že závislostní vztah je tranzitivní – morální status závisí nejen na vnitřních charakteristikách, ale také na charakteristikách vnějších.

Premisu P1 obecně akceptuje většina stávajících modelů.⁶⁹ Premisu P2 stejně jako závěr lze otestovat empiricky. Jestliže by se potvrdila platnost jedné z těchto premis, potvrdila by se tím zároveň i platnost druhé, ačkoli závěr může být pravdivý i z jiných důvodů (relevantní vnější charakteristiky by se v závěru a premise mohly navzájem lišit). Podmínkou pro přiznání morálně relevantních charakteristik určité entitě možná vskutku nemusí být předchozí přiznání vědomí, ale přímo jen relevantní vnější charakteristiky, a v tom případě je můj argument zbytečný. Přesto je zajímavé, že závěr lze vyvodit i *nepřímo*, jak se pokusím ukázat dále. Mimo to – jak jsme viděli – evolucionistický pohled na antropomorfismus jako první potvrzuje domněnku, že existuje souvislost mezi navazováním sociálních vztahů a přisuzováním mentálních charakteristik.⁷⁰

Podle tohoto duálního modelu může významný nárůst v jedné či druhé dimenzi (vnitřní/vnější charakteristiky) zapříčinit přiznání vyššího statusu. Vzpomeňme si, že podle Dunganova a Youngova „*double-type*“ modelu zůstává referenčním základem to, zda má entita určité nezbytné a postačující biologické charakteristiky, které se vztahují k prvnímu typu morálních pravidel (různé druhy fyzické a psychické újmy).⁷¹ Na základě těchto charakteristik může dojít k přiznání základního morálního statusu (dostatečnost) stejně tak snadno jako k jeho upření (nutnost). Přesto by budoucí výsledky mohly ukázat, že některé vztahy budou v některých případech také postačující podmínkou, i když ne nezbytnou. Je méně pravděpodobné, že entitě (s rozvinutými kognitivními schopnostmi, pozn. překl.) upřeme základní status (typ 1), i když k ní nemáme žádnou vztahovou vazbu. Zato máme-li k určité entitě vztahovou vazbu, pak i když tato entita nemá rozvinuté kognitivní schopnosti, můžeme jí upřít/přidělit status speciální (typ 2). A co už je spornější, tento model umožňuje přiznání základního statusu entitám, které nemají vnitřní charakteristiky, ale k nimž morální aktéři chovají silný vztah (roboti, různé artefakty, nesentientní živé bytosti). Následující tabulka tyto možnosti shrnuje:

⁶⁹ Srov. výše citované Grayovy, Wegnerovy, Waytzovy a Youngovy práce; ARICO, A. Breaking out..., op. cit.; KNOBE, J. – PRINZ, J. Intuitions about consciousness: Experimental studies. *Phenomenology & the Cognitive Sciences*. 2008, 7, 1, s. 67–83; SYTSMA, J. – MACHERY, E. The two sources of moral standing. *Review of Philosophy and Psychology*. 2012, 3, 3, s. 303–324.

⁷⁰ Srov. MIDGLEY, M., op. cit.; SERPELL, J. A. Antropomorphism..., op. cit.; EPLEY, N. – WAYTZ, A. et al. On Seeing Human: A Three-Factor Theory of Anthropomorphism. *Psychological Review*. 2007, 114, 4/4, s. 864–886; EPLEY, N. – WAYTZ, A. et al. When we need a human: motivational determinants of anthropomorphism. *Social Cognition*. 2008, 26, 2, s. 143–155.

⁷¹ Připomeňme, že podle „*double-type*“ modelu se posuzování morálního pochybení řídí *obsahem* činu (újma způsobená příjemci aktérem) a zároveň *vztahy*, kterých se dotýká.

	Slabé vztahy Morální pravidla typu 1	Silné vztahy Morální pravidla typu 1 a 2
Nepřítomnost relevantních vnitřních charakteristik	Žádný morální status	Základní status
Základní schopnosti	Základní status	Speciální status
Silné schopnosti	Speciální status	Speciální status

Tabulka 2

Na základě tohoto modelu by tedy bylo možné formulovat tři odlišné teze:

1. *Nutná podmínka* – (základní) vnitřní charakteristiky a (rozvinuté) vnější charakteristiky jsou *nezávisle* na sobě *nutné* pro základní status.
2. *Postačující podmínka* – rozvinuté vnitřní charakteristiky jsou *dostatečnou podmínkou* pro přidělení speciálního statusu.
3. *Postačující podmínka* – rozvinuté vnější charakteristiky jsou *dostatečnou podmínkou* pro přidělení speciálního statusu.

Například vědomí sebe sama nebo některé metakognitivní schopnosti na straně jedné, a generačně předávané vztahy na straně druhé, by eventuálně mohly ospravedlnit přidělení speciálního statusu. A tyto jednotlivé charakteristiky by mohly ospravedlnit jednotlivé druhy ochrany (svobodu, přirozenou pestrost kognitivních podnětů a podnětů v okolním prostředí na jedné straně; individualizovanou péči, pomoc, herní aktivity na straně druhé).

Nicméně můj počáteční předpoklad nezávislosti proměnných se dá zpochybnit ve dvou bodech. Zaprvé přiznání vědomí závisí – jak už jsem ukázal – z části na sociálních interakcích nebo na předchozích praktických potřebách. Uvidíme, že současné empirické studie tuto hypotézu podporují. A tak čím bude vztah či potřeby silnější, tím větší roli bude hrát přisuzování vědomí. Například krotitel potřebuje svému zvířeti přisuzovat mentální stavy, skrze něž může na zvíře působit. *A fortiori* vztah ke kočce má pro jejího pána smysl jen potud, pokud si myslí, že jí právem přisuzuje určité emoce. Bude tedy těžké říci, zda se variace dá vysvětlit výhradně vztahem člověka k entitě, víme-li, že vztah zároveň ovlivňuje tendenci přiznávat entitě vědomí. I obráceně lze tvrdit, že vztahy jako takové se řídí tím, jaké mentální charakteristiky jsme entitě přidělili: naše náklonnost je silnější vůči psům, protože nám rozumí a protože rozumíme my jim. Hodnota vztahu může záviset na mentální podobnosti či

přístupnosti určité entity. Zkrátka a dobře morální status patrně nemohou nezávisle na sobě určit ani vnitřní ani vnější charakteristiky.

To jistě omezuje platnost generalizací jednotlivých případů, třebaže se o jejich maximální „nivelizaci“ můžeme pokoušet. Konkrétní vnější variace způsobená jednotlivými druhy kontextu, eventuálně vnitřními charakteristikami, v součinnosti s kterými k variaci došlo, nebude hrát pokaždé stejnou roli, a platí to i obráceně pro variace vnitřní. Ale právě přesně tyto interakce předpokládá můj model, tzn., že kontext je determinujícím faktorem, od něhož vnitřní charakteristiky nelze oddělit. Obě výše uvedené teze o *postačujících podmínkách* je tedy třeba akceptovat s těmito výhradami.⁷²

Vlivy kontextu, v němž přisuzování probíhá,⁷³ na to, jaké mentální charakteristiky budeme entitě přisuzovat, a v důsledku toho o ní vytvářet morální soudy, potvrzují některé studie. Na podporu této hypotézy uvedu dva druhy argumentů. Za prvé už zmiňovanou studii dynamik „*in-group/out-group*“, která odhaluje skryté souvislosti mezi dvěma morálně relevantními charakteristikami a sociálním statutem přidělovaným na základě přisuzovaného vědomí. Za druhé, to co Adam Arico nazval „efekt kontextu“, jenž ukazuje, že kontextualizace popisů entit usnadňuje percepci vědomí u těchto entit.⁷⁴

4.2 Způsoby přisuzování vědomí zohledňující kontext

4.2.1 *In-group vs. out-group*

Liane Youngová a Adam Waytz⁷⁵ vyzorovali, že když měli obyvatelé Spojených států důvod si myslet, že ze strany členů vnější skupiny či nepřátel (příslušníků Tálíbanu) dojde k nějakému aktu vůči nim, začali jim přisuzovat vědomí. Tentýž efekt měla i jejich motivace k upevnění sociálních vazeb, ale pouze vůči členům vlastní skupiny nebo spojencům (pozemní armáda Spojených států). I druhý výzkum ukázal totéž, a sice že existují-li důvody k upevnění sociálních vazeb, pak je vědomí

⁷² Tento fenomén koresponduje s tím, co Shelly Kaganová nazývá „efekty interakce“. Srov. KAGAN, S. The Additive Fallacy. *Ethics*. 1988, 99, 1, s. 5–31 a KAGAN, S. Thinking about cases. *Social Philosophy and Policy*. 2001, 18, 2, s. 44–63. Viz také KAMM, F. M., op. cit., od s. 347 a další stránky věnované principu kontextuální interakce a o nutnosti nivelizovat pečlivě případy prezentované v některých myšlenkových experimentech.

⁷³ Je důležité nezaměňovat kontext *přisuzování* (situace, v níž subjekt přisuzování realizuje) s *kontextem entity* (hodnocená situace). S ohledem na to spolu oba kontexty, co se týče významných vztahů mezi aktéry a entitami, souvisejí.

⁷⁴ ARICO, A. Folk psychology, consciousness, and context effects. *Review of Philosophy and Psychology*. 2010, 1, 3, s. 371–393.

⁷⁵ YOUNG, L. – WAYTZ, A. Mind attribution is for morality. In: *Understanding Other Minds*. 3. vyd. Oxford University Press, 2013.

přisuzováno jen členům vlastní politické strany, zatímco členům opoziční strany (demokraté/republikáni) je přisuzováno jen tehdy, je-li důvod očekávat, že z jejich strany dojde k nějakému aktu. Navíc podle toho, o které očekávané sociální interakce půjde (pozitivní-kooperativní/negativní-soutěživé), se v procesu přisuzování mentálních charakteristik bude aktivovat jiný typ těchto charakteristik: Schopnosti aktivního působení neboli Schopnosti činitele (angl. *Agency* – dále v textu používám kratší termín „Schopnosti činitele“, pozn. překl.) v případě predikce aktu, Zkušenost (angl. *Experience*) neboli schopnost subjektivního prožívání v případě upevňování sociálních vazeb. A zatímco první vede k vytváření soudů o odpovědnosti, druhá vyvolává otázku morálního statusu. Ida Hallgrenová s odkazem na celou řadu studií formulovala obecnější tezi, a sice že „sociální kontext, rozdílné psychické potřeby a individuální a situační reakce na emoční informaci [...] vedou tu k přisuzování Schopnosti činitele, tu k přisuzování Zkušenosti.“⁷⁶ Jak jsme viděli, i podle Raiova a Fiskeho modelu se morální percepce mění podle kontextu.⁷⁷ I Bryce Huebner, který se zabýval nijak vzácným přisuzováním fenomenálního vědomí robotům a zombie, nabízí teorii, že naše „intuice typicky podléhají tomu, jaký feedback dostáváme z našeho sociálního okolí, protože díky němu dokážeme vyhodnotit, zda je náš způsob přisuzování normativně přijatelný“.⁷⁸

Ale zatímco na základě této vnímavosti vůči kontextu bývá některým entitám přisuzován speciální status dokonce i v případě, kdy neexistuje žádný důkaz o tom, že by daná entita měla tu či onu kognitivní schopnost (např. u robota, ale i dalších entit), celá řada studií upozorňuje na to, že v „motivovaném přisuzování vědomí“ může praktický kontext hrát i negativní roli. Např. Brock Bastian a jeho kolegové ukázali, že lidé, kteří mají rádi maso, nebo jsou v situaci, kdy se ho chystají jíst, ale zároveň je pro ně představa, že ubližují entitám, které mají vědomí, nesnesitelná, mají přesto tendenci tento rozpor překonat tím, že zvířatům vědomí upřou.⁷⁹ Vyhovuje-li to našim zájmům (domestikace), vědomí zvířatům ochotně přisoudíme⁸⁰, ale platí to i naopak: když se nám nehodí, aby ho nějaké zvíře mělo, přestaneme jej vnímat jako někoho, kdo je má. Proto kultura, která např. schvaluje konzumaci psiho a delfíního masa, těmto zvířatům zároveň přisuzuje nižší morální hodnotu,

⁷⁶ HALLGREN, I. Seeing Agents When we Need to, Attributing Experience When we Feel Like it. *Review of Philosophy and Psychology*. 2012, 3, 3, s. 370.

⁷⁷ RAI, T. S. – FISKE, A. F., op. cit.

⁷⁸ HUEBNER, B. Commonsense concepts of phenomenal consciousness: Does anyone care about functional zombies?. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2010, 9, 1, s. 151.

⁷⁹ BASTIAN, B. – LOUGHNAN, S. et al. Don't Mind Meat? The Denial of Mind to Animals Used for Human Consumption. *Personality and Social Psychology Bulletin*. 2012, 38, 2, s. 247–256.

⁸⁰ Srov. EPLEY, N. et al. When we need a human..., op. cit.; HALLGREN, I., op. cit.

a to pravděpodobně tím, že proces přisuzování vědomí blokuje.⁸¹ Valnou motivaci k jejich přisuzování nebudeme mít ani v případě, kdy nebudeme cítit potřebu spojovat či spodobňovat danou entitu s naší vlastní skupinou⁸², popřípadě budeme dávat najevo menší soucit vůči ostatním entitám, které mentální charakteristiky mají.⁸³ Studie fenoménu dehumanizace ukazují, že za odlišnými tendencemi přisuzovat/odnímat lidství a s ním spojené charakteristiky bytostí, které jsou příliš odlišné, stojí praktické zájmy, sociokulturní předsudky, hierarchie, vztahy mezi *in-group/out-group*.⁸⁴ K tomu bychom mohli dodat, že tendenci k tomuto popírání lidství bude zesilovat to, co de Waal nazval „*anthropodeny*“⁸⁵, tedy odmítání vidět sebe sama jako zvíře, což brzdí empatii a soucit k našim bližním.⁸⁶

Když tyto závěry spojím se svými hypotézami, vypadá to, že naše tendence přisuzovat Zkušenost⁸⁷ určitému divokému zvířeti – které má konstantní mentální schopnosti – se snižuje úměrně tomu, nakolik je pro nás důležité zmírnit své ambivalentní pocity spojené s jeho utrpením, proti němuž – i když se nás dotýká – nemůžeme či nechceme nic dělat.⁸⁸ To by následně mělo oslabovat předpoklad, že morálním příjemcem se entita stává jen na základě vnitřních charakteristik

⁸¹ Viz BASTIAN, B. – LOUGHNAN, S. et al. Don't Mind Meat?..., op. cit.

⁸² WAYTZ, A. – GRAY, K. Causes and Consequences of Mind Perception. *Trends in Cognitive Science*. 2010, 14, 8, s. 383–388.

⁸³ Srov. EPLEY, N. et al. When we need a human..., op. cit.; HALLGREN, I. op. cit.

⁸⁴ BASTIAN, B. – COSTELLO, K. et al. When Closing the Human-Animal Divide Expands Moral Concern: The Importance of Framing. *Social Psychological and Personality Science*. 2012, 3, 4, s. 421–429; HASLAM, N. – KASHIMA, Y. et al. Subhuman, inhuman, and superhuman: contrasting humus and nonhumans in three cultures. *Social Cognition*. 2008, 26, 2, s. 248–258; LOUGHNAN, S. – HASLAM, N. et al. Objectification Leads to depersonalization: The denial of mind and moral concern to objectified others. *European Journal of Social Psychology*. 2010, 40, 5, s. 709–717.

⁸⁵ WAAL, F. de. *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton University Press, 2006, s. 59–67. Idea *anthropodeny* spočívá v tom, že kdybychom se nevydělávali z živočišné říše, nemohli bychom ostatní živočichy nazírat jako cosi podřadného. Nazval-li by nás pak někdo „zvířaty“, nebylo by to pro nás devalvující (pozn. překl.).

⁸⁶ NUSSBAUM, M. C. Compassion: Human and Animal. In: *Ethics and Humanity: Themes from the Philosophy of Jonathan Glover*. Oxford University Press, 2010, s. 202–226.

⁸⁷ Nebo zvířatům, zejména pak zvířatům ve smyslu kořisti, budeme spíše přisuzovat rudimentárnější mentální stavy nebo stavy více ovlivněné jejich údělem: sníženou citlivost vůči bolesti, strach jako normální jev, smysl pro nebezpečí...

⁸⁸ Anonymní recenzent nabízí opačnou, také zcela pravděpodobnou, hypotézu, a sice že muflonům ve skutečnosti přiznáváme větší míru utrpení než ovcím, a to proto, že za utrpení muflonů odpovědní nejsme, zatímco za utrpení ovcí nepřímou odpovědnost pocítujeme a tyto nepříjemné pocity se podle něj proto snažíme zmírnit tím, že jim schopnost trpět upíráme. V případě muflonů/ovcí tomu podle mého soudu tak je, ale abychom se o tom mohli dozvědět více, bylo by třeba přistoupit k porovnání dvojic: zvířata hospodářská/divoká, hospodářská/domácí, domácí/divoká atd.

– tento závěr koliduje s předpoklady, s nimiž pracují modely, které jsme zkoumali ve 3. oddílu této stati.

Způsob chápání našich domácích, hospodářských či k práci využívaných zvířat má podobnou sociální a ekonomickou funkci, na jejímž základě se přiznávání statusu diferencuje. Ve vytváření kategorií – odlišujících lidi od zvířat a zvířata od jiných zvířat – pravděpodobně hrají roli některé jevy analogické těm, které jsme popsali výše, přičemž tyto kategorie mají vliv na přisuzování mentálních charakteristik, jež zároveň vytváření kategorií ospravedlňují. Bastian a jeho kolegové v tomto ohledu poukázali na zajímavou asymetrii vztahující se k efektu zarámování.⁸⁹ Když na základě porovnávání *zvířat s lidmi* upozorňujeme na podobnosti mezi nimi, přispívá to k rozšíření pole morální reflexe (na zvířata, ale i na marginalizované lidi z vnější skupiny), kdežto porovnávání *lidí se zvířaty* tento efekt nemá. Autoři jsou přesvědčeni, že rozšiřování morální inkluze je v tomto případě možné proto, že vnímání podobností zesiluje percepci vědomí u entity.⁹⁰

4.2.2 Efekt kontextu

Adam Arico⁹¹ jednou sérií experimentů ukázal, že přidáme-li k popisu entit ve scénářích informaci o kontextu, dochází snadněji k přisuzování (jak fenomenálního, tak i intencionálního) vědomí skupinám těchto entit, zatímco na jednotlivce uvedení či neuvedení těchto informací tento vliv nemá. „*Ale proč*“, táže se, „*je přisuzování mentálních stavů jednotlivcům tak robustní, tak imunní vůči efektu kontextu?*“ Arico se při tom opírá o model „AGENCY“⁹², podle něhož percepcie určité entity jako ČINITELE⁹³ stačí k tomu, aby se spustily některé behaviorální a kognitivní reakce, včetně přisuzování (intencionálních a fenomenálních stavů) a v důsledku toho i přisuzování morálního

⁸⁹ BASTIAN, B. – COSTELLO, K. et al., op. cit.

⁹⁰ Srov. EPLEY, N. et al. When we need..., op. cit.; WAYTZ, A. – GRAY, K. et al. Causes and consequences..., op. cit.

⁹¹ ARICO, A. Folk psychology..., op. cit. 24 scénářů (12 skupin, 12 osob) bylo roztříděno do čtyř kategorií: S výrazem „*feeling*“, ale BEZ informací o kontextu („*McDonald's [nebo Donald] is feeling upset*“; S výrazem „*feeling*“ a s informacemi o kontextu („*The Giants [nebo Manning] felt proud after winning the Super Bowl*“); BEZ výrazu „*feeling*“ a BEZ informací o kontextu („*The Board of Trustees [nebo Thomas] was relieved*“); BEZ výrazu „*feeling*“, ale S informacemi o kontextu („*The consulting firm [nebo Michael] is depressed about being dumped*“).

⁹² ARICO, A. – FIALA, B. – GOLDBERG, R. F. – NICHOLS, S. The Folk Psychology of Consciousness. *Mind and Language*. 2011, 26, 3, s. 327–352.

⁹³ V nejužším smyslu, v jakém jej autoři chápou, tzn. ve smyslu přítomnosti znaků, jako jsou oči, pohyblivost a neanticipovatelné interagující chování. Toto pojetí je evidentně méně náročné než souhra komplexních schopností spadajících pod pojem „Agency“ u Greya a Wegnera.

statusu. V odpovědi na uvedenou otázku Arico upozorňuje, že jsme byli zvyklí určité skupiny (týmy, korporace) podle kontextu považovat za subjekty mající vědomí, i když k takovému závěru dospíváme inferencí – méně automaticky než v případě jednotlivců, neboli, jak říká Arico, „*zadním vchodem*“, který je postaven z informací o kontextu. Odstraňte však kontext a dveře se zablokuje, včetně procesu přisuzování, který s ním kráčí ruku v ruce.

Zajímavým důsledkem efektu kontextu podle mne je, že v neznámých kontextech (např. vzdálené planety) by se nám forma života, která by nevykazovala znaky ČINITELE, zdála příliš neobvyklá na to, abychom jí přirozeně začali přisuzovat vědomí. Ale vraťme se zpátky na zem. Lze se domnívat, že jsme-li vystaveni konkrétním sociálním, kulturním, náboženským schématům, může to zablokovat naše přisuzování vědomí i bytostem, jejichž projevy se z kontextu na kontext nemění (bytosti jsou nám více méně známy; bytosti s námi interagují; bytosti nás vztahově saturují).

Jiným důsledkem efektu kontextu je to, že bychom měli počítat s tím, že v průběhu osobnostního vývoje se budou morální soudy měnit. Malé děti, které se například ještě nesetkaly s rozlišováním domácích/divokých zvířat, domácích mazlíčků/hospodářských zvířat, zvířat roztomilých/odpudivých, škodlivých/užitečných, by měly zvířatům přisuzovat vědomí spontánněji bez ohledu na kontext (nebo naopak: mělo by jim déle trvat, než tento rovný způsob přisuzování zablokuje). Mělo by být pro ně snazší vnímat jako podobná ta zvířata, která se sobě navzájem podobají, i co se týče charakteristik ČINITELE (tzn. Schopností činitele, pozn. překl.).⁹⁴ Vysvětlovalo by to mimochodem obecně pozorovaný jev, že děti mohou pocítit (byť jen dočasně) silný odpor k masu, jestliže se dověděly, že pocházelo z živého zvířete. Karen Hussar a Paul Harris⁹⁵ ostatně zkoumali dětské „nezávislé vegetariány“ staré 6–10 let, tzn. děti, které se staly vegetariány přesto, že vyrůstaly v nevegetariánských rodinách. Vysledovali, že navzdory své pozoruhodné toleranci vůči lidem, kteří maso konzumují, aniž by se kdy zavázali, že ho jíst nebudou (to je zásadní věc, kterou se v článku autoři snaží vysvětlit), byla volba těchto dětí „všeobecně“ založena na morálních důvodech a uvědomění si utrpení, které s výrobou masa souvisí (spíše než na citlivosti vůči *welfare*, která je typická pro nevegetariány). Nicole Palottová⁹⁶ vedla otevřené rozhovory s třiceti veganskými aktivisty

⁹⁴ Tyto rozdíly se dají empiricky otestovat měřením rychlosti, jak rychle dotazovaní reagují, protože podle odhadu bude dospělým, na které generačně tradované rozdíly mezi jednotlivými kategoriemi zvířat působily déle, také déle trvat, než určitou vlastnost zvířeti přisoudí mimo hranici danou rozdílem.

⁹⁵ HUSSAR, K. M. – HARRIS, P. L. Children Who Choose Not to Eat Meat: A Study of Early Moral Decision-making. *Social Development*. 2010, 19, 3, s. 627–641.

⁹⁶ PALLOTTA, N. R. Origin of Adult Animal Rights Lifestyle in Childhood Responsiveness to Animal Suffering. *Society & Animals*. 2008, 16, 2, s. 149–170.

o jejich osobních příbězích. Ukázala, že v Evropě a ve Spojených státech hraje socializace dětí určující roli v náhledu na masitou stravu jako čehosi normálního a morálně akceptovatelného a v potlačení přirozené tendence dětí považovat ostatní (sic) zvířata za své vrstevníky: je proto typické, že se dětem v rodinách a ve společnosti obecně o utrpení zvířat nic neříká.

Kontext *přisuzování* se tedy pro přiznávání morálního statusu na základě přiznaných mentálních charakteristik ukazuje jako určující faktor. To však nedokazuje, že stejnou určující roli bude hrát i kontext *konkrétní entity*, a právě to bude nutno ověřit v dalších experimentech, o kterých jsem hovořil výše. Ale jak už jsem ukázal, relevantní kontexty entit se budou s kontexty, v nichž přisuzování probíhá, pravděpodobně shodovat, neboť relevanci kontextu entity bude určovat právě *feedback* kontextu přisuzování. Ale ani v tomto případě to neznamena, že budou relevantní normativně, protože by vždy ještě bylo nutné oddělit zrno od plev – natolik jsou důsledky kontextu zálučné.

4.3 Dvě dimenze psychologicky relevantních charakteristik

Nyní nám zbývá podívat se nikoli už na kontext přisuzování, nýbrž na vnitřní charakteristiky entit jako takových, které vedou k přidělení morálního statusu, a sice charakteristiky, které připadají v úvahu ve třech tezích mého modelu. Jedná se o intencionální stavy spadající do Schopností činitele (naše přesvědčení, přání, vzpomínky) nebo o fenomenální stavy spadající do Zkušenosti (vidět červenou barvu, cítit bolest)? A jsou přisuzovány na základě jediného procesu (model „AGENCY“) nebo na základě různých procesů?⁹⁷

Joshua Knobe a Jesse Prinz dospěli k závěru, že zatímco přisuzování nefenomenálních stavů má oporu v tradiční lidové (*folk*) psychologii, přisuzování fenomenálních stavů si vyžaduje dodatečný proces morálního rozvažování: k tomuto typu přisuzování dochází, protože usnadňuje vytváření morálního soudu.⁹⁸ Stejně tak Huebner píše, že „*přisuzování zkušenostních stavů [...] nám okamžitě poskytuje informaci, kterou potřebujeme k tomu, abychom s nějakým systémem mohli zacházet jako s předmětem morálního zvažování*“.⁹⁹ Robbins a Jack hájí názor, že přisuzovat fenomenální stavy určité entitě můžeme na základě empatické projekce a toho, že v ní vidíme „*potenciální cíl morálního*

⁹⁷ ROBBINS, P. – JACK, A. I. The Phenomenal Stance. *Philosophical Studies*. 2006, 127, 1, s. 59–85; JACK, A. I. – ROBBINS, P. The Phenomenal Stance Revisited, op. cit.; KNOBE – PRINZ, op. cit.

⁹⁸ KNOBE, J. – PRINZ, J., op. cit.

⁹⁹ HUEBNER, B., op. cit.

zvažování“.¹⁰⁰ Autoři přinášejí „důkaz existence obousměrné vazby mezi přisuzováním morálního statusu a přisuzováním charakteristik a stavů spadajících do Zkušenosti (vědomí, city). [Ukazují] rovněž, že tato vazba je silnější než vazba mezi přisuzováním morálního statusu a přisuzováním charakteristik a stavů řazených do Schopností činitele (svobodná vůle, myšlenky)“.¹⁰¹ Jinými slovy: „vliv percepce vědomí na úvahy o morálním statusu se různí podle toho, jaké široký rozsah vědomí [mindedness] je ve hře“.¹⁰²

Justin Sytsma a Edouard Machery v podstatě identifikovali „dva zdroje morálního statusu“, které podle jejich názoru přijaly za své dvě filosofické tradice, jedna zaměřená na sentienci (od Porfýria přes Benthama až po Petera Singera) a druhá zaměřená na racionalitu (od stoiků přes Kanta až k Carruthersovi).¹⁰³ Každá z nich poskytuje vlastní nezbytnou a dostatečnou podmínku pro přidělení morálního statusu. Jejich myšlenkové experimenty umožňují klasifikovat různé typy entit podle aktů, které jsou vůči těmto entitám vzhledem k jejich schopnostem adekvátní. Autoři mají za to, že tyto dvě tradice v podstatě odkazují ke dvěma odlišným zdrojům morálního statusu, s nímž pracuje lidová psychologie¹⁰⁴ – ke Zkušenosti a ke Schopnostem činitele. Demonstrují to na sérii myšlenkových experimentů, při nichž byly účastníkům prezentovány entity (chápan vlnatý, mimozemšťan „Atlans“), jež měly větší či menší soubor z jedné nebo druhé třídy schopností.¹⁰⁵ A to, zda při určování statusu bude aktivován jeden nebo spíše druhý z těchto zdrojů, závisí na kontextu. Důsledky variací Schopností činitele a Zkušenosti se mohou měnit podle toho, jaké na první pohled ne zcela identifikovatelné hypotézy o typu vztahů k entitě má subjekt k dispozici: zatímco Zkušenost, ale nikoli Schopnosti činitele, má výrazný efekt u entity, vůči níž snadno pocítujeme empatii (opice), u entity, která v nás tak spontánní pocity empatie nevyvolává, je tento efekt opačný (mimozemšťan).¹⁰⁶

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² Ibidem, s. 388.

¹⁰³ SYTSMA, J. – MACHERY, E. The two sources of moral standing, op. cit.

¹⁰⁴ Opírají se evidentně o Grayovy, Wegnerovy a Youngovy studie.

¹⁰⁵ Všechny čtyři podmínky pro každou entitu jsou *High Experience/Low Agency*, *High Experience/High Agency*, *Low Experience/Low Agency*, *Low Experience/High Agency*.

¹⁰⁶ SYTSMA, J. – MACHERY, E. The two sources..., op. cit., s. 315–319. V poznámce pod čarou nicméně zmiňují jiné faktory: „být živý, mít humanoidní rysy, chovat se antropomorfním způsobem a být roztomilý“ a rovněž krásu v protikladu k ošklivosti a odpudivosti (s. 309, pozn. pod čarou). Viz „*Animals of Low Moral Standing*“ a „*Animals of High Moral Standing*“, dvě obrazová schémata R. S. Posnaka (cit. dle SYTSMA, J. – MACHERY, E., ibidem).

Nakonec zmiřme ještě Arica, Fialu, Goldberga a Nicholse,¹⁰⁷ kteří hájí tezi, že existuje pouze jeden jediný proces, jež popisují ve svém modelu *AGENCY* a který podle nich probíhá při přisuzování všech možných charakteristik – fenomenálních či nefenomenálních, spadajících do Schopností činitele i do Zkušenosti, mentálních i morálně relevantních. Podle nich je dokonce možné, že každá z navzájem odlišných filosofických tradic ve skutečnosti představuje vždy jeden aspekt tohoto jediného kognitivního modelu (ARICO, A., rukopis). K přisuzování určitých charakteristik nějaké entitě tedy dochází nezávisle na stereotypním členění aktér/příjemce a spíše tedy na základě skrytých mimomorálních hypotéz o typu činitele, jímž entita je.¹⁰⁸

Na těchto debatách o jednotě či dualitě kognitivních procesů, nebo o tom, že určité pojetí fenomenálního vědomí jakožto předpokládané součásti Zkušenosti již existuje v lidové psychologii, není moje argumentace ve prospěch duálního morálního statusu závislá.¹⁰⁹ Ve všech případech se totiž jasně ukazuje, že vědomí (ať fenomenální, či nikoli) je pro úvahy o morálním statusu relevantní. Zdá se nicméně, že na základě těchto studií lze proti mé hypotéze vznést námitku, a sice že to, co je pro přiznání statusu určující, jsou nakonec (zde konkrétně vnitřní) schopnosti entity. Přesto však – jak jsme viděli – někteří autoři (Arico, Sytsma a Machery, Huebner) jasně ukázali, že na to, jaké vnitřní charakteristiky budou považovány za relevantní, má výrazný vliv kontext. Huebner se k tomuto problému vyjadřuje takto:

„možná, že faktory, které jsou pro naši schopnost empatie relevantní, jsou – přinejmenším do určité míry – tvárné a determinované našimi interakcemi s tímto systémem. Zatímco na začátku se domníváme, že subjekty subjektivní zkušenosti jsou pouze paradigmatické osoby, diferencovanost empatických reakcí by mohla způsobit, že se některá entita z hlediska morálního statusu přesune do jiné kategorie.“¹¹⁰

Tyto výsledky tedy napovídají, že percepce relevantních charakteristik probíhá prostřednictvím množiny možných vztahů mezi entitou a morálním aktérem (tzn. člověkem, pozn. překl.). To, jak budou schopnosti entity vnímány, samo o sobě zčásti závisí na kontextu přisuzování, který – jak vidíme – souvisí s kontextem vztahovým. Z něj morální aktér dostává rozhodující *feedback*

¹⁰⁷ ARICO, A. et al. *The folk psychology*, op. cit.

¹⁰⁸ ARICO, A. *Breaking out...*, op. cit.

¹⁰⁹ Srov. BUCKWALTER, W. – PHELAN, M. *Function and Feeling Machines: A Defense of the Philosophical Conception of Subjective Experience*. *Philosophical Studies*. 2012; KNOBE, J. – PRINZ, J., op. cit.; SYTSMA, J. – MACHERY, E. *Two conceptions of subjective experience*. *Philosophical Studies*. 2010, 151, 2, s. 299–327.

¹¹⁰ HUEBNER, B., op. cit., s. 152. Tento bod ilustruje diskusí z filmu Ridleyho Scotta *Bladerunner*.

– na jedné straně od entity a na druhé straně od svého okolí. Vnější faktory jsou tedy ještě více určující než vnitřní faktory, protože způsob percepce vnitřních faktorů závisí na faktorech vnějších. Dyadický model tedy opomíjí jednu část reality, v níž proces přisuzování statusu probíhá: sice je zcela evidentní, že percepce mentálních stavů entity determinuje naši morální percepci této entity, a v důsledku toho i naše morální soudy vůči ní; kontext však morální percepci determinuje také, a ta opět determinuje percepci mentálních stavů entity, aby se tak zpětně potvrdila validita morální percepce této entity (a překonal se tím eventuální rozpor).

ZÁVĚR

Je pravděpodobné, že normativní tradice, které byly schopny korespondovat s objevenými psychickými dispozicemi, byly vlivné jen potud, pokud odrážely jeden nebo druhý základní aspekt lidové psychologie (srov. ARICO, A., rukopis). Ukázal jsem, že tyto výsledky hovoří pro duální deskriptivní model přisuzování morálního statusu. Kdyby se potvrdilo, že deskriptivní etika a normativní etika mohou a mají působit ve vzájemné souhře, mělo by smysl usilovat o to, aby v návaznosti na tento deskriptivní model vznikl normativní multikriteriální model.¹¹¹

Výše uvedené výsledky však v otázce budoucnosti intuitivistické zooetiky více znepokojují, než ujišťují. Ukázal jsem, že jsme měli dobré důvody se domnívat, že náš způsob přisuzování morálního statusu nezávisí jen na tom, jaké jsou entity z hlediska svých vnitřních charakteristik, ale rovněž na kontextu *přisuzování*. A nastínil jsem hypotézu, že by tento kontext mohl souviset s kontextem *entity*. To, co tvoří relevantní vztahový kontext konkrétní entity, je zároveň kontextem, ve kterém se určuje její status. Oba tyto kontexty jsou neoddělitelné: naše způsoby percepce reagují na objekty, které vstupují do našeho morálního světa, ale zároveň i na prostředí, z něhož pocházíme. Abychom tedy mohli analyzovat zdroje, z nichž naše přisuzování statusu vychází, a eventuálně od nich oddělit nejarbitrárnější intuice, je třeba věnovat pozornost celkovému kontextu (přisuzování a entity).

Naše ambivalentní vztahy ke zvířatům totiž prozrazují, že máme protichůdné intuice. Jsou zde zvířata, která konzumujeme, která milujeme, která nesnášíme, která ignorujeme¹¹², a jak se zdá, tyto

¹¹¹ Srov. např. WARREN, M. A., op. cit.

¹¹² Srov. HERZOG, H. A. *Some we love...*, op. cit.

naše reakce se málo řídí *správnými* kritérii. Jenže jsou-li faktory, které jsou pro naše intuice určující, částečně kontextuálního rázu, pochopení mechanismů, na nichž jsou předsudky založeny, je pro jejich kritiku nezbytné. A je pravda, že uvedené předsudky *in-/out-group* jsou pravděpodobně nestálé a podléhají výchově. A i kdyby se některé z nich ukázaly jako nezměnitelné, podobně jako např. optické klamy, bylo by dobré je znát a pochopit, za jakých okolností se manifestují a jak nad nimi můžeme získat kontrolu pomocí manipulace kontextu, v němž se objevily. A konečně, jak navrhuji Bastian a jeho kolegové, lze oblast morální reflexe rozšířit tak, že budeme zdůrazňovat vnímatelné podobnosti a v umělecké literatuře nebo v oborech, jako je zejména etologie, nabídneme více různých hledisek zkoumání, abychom tak přitáhli pozornost k morálně relevantním a stimulujícím charakteristikám, které máme společné (schopnost trpět, emoce, potřeby).¹¹³ Efekt zarámování, na který upozorňují, sice ukazuje, že naše intuice nejsou epistemicky spolehlivé, ale bylo by možné pracovat se vztahovou citlivostí lidí a motivovat je k tomu, aby jim některé entity (např. divoká zvířata) nebyly lhostejné, a to třeba tak, že je budeme prezentovat jako na nich závislé (pomocí dyády typů), čímž by se v obráceném gardu využilo mechanismů ILF. Ve všech případech lze, jak se zdá, těmto empirickým studiím přiznat konstruktivní roli. A tak paradoxně to, že jsme při přisuzování morálního statusu vnímaví vůči kontextuálním faktorům, může být dokonce ku prospěchu nestrannějšímu typu etiky. Ať už normativní relevanci vnějších charakteristik zvířat akceptujeme, či nikoli, bylo by užitečné, aby deskriptivní a normativní zooetika navzájem spolupracovaly.¹¹⁴

¹¹³ BASTIAN, B. – COSTELLO, K. et al., op. cit.

¹¹⁴ Tato stať vznikla s pomocí mnoha lidí. Děkuji doktorandům, kteří se v únoru 2013 zúčastnili semináře *Doc'In Nicod* (IJN), Guillaumeu Dezecacheovi a Florianu Covovi za jejich cenné rady a podporu, oběma anonymním recenzentům za jejich pozornou četbu a vždy velmi relevantní připomínky, účastníkům konference „*L'animal*“ na UPMF (Grenoble 2) v lednu 2012, kolegům z katedry filosofie na UPJV (Amiens) a vyučujícím z IJN, kteří se věnují přednáškám o vegetariánství.

Referenční seznam:

- ABARBANELL, L. – HAUSER, M. Mayan morality: An exploration of permissible harms. *Cognition*. 2010, 115, 2, s. 207–224.
- ARICO, A. Folk psychology, consciousness, and context effects. *Review of Philosophy and Psychology*. 2010, 1, 3, s. 371–393.
- ARICO, A. Breaking out of moral typecasting. *Review of Philosophy and Psychology*. 2013, 3, 3.
- ARICO, A. – FIALA, B. – GOLDBERG, R. F. – NICHOLS, S. The Folk Psychology of Consciousness. *Mind and Language*. 2011, 26, 3, s. 327–352.
- BASTIAN, B. – COSTELLO, K. et al. When Closing the Human-Animal Divide Expands Moral Concern: The Importance of Framing. *Social Psychological and Personality Science*. 2012, 3, 4, s. 421–429.
- BASTIAN, B. – LOUGHNAN, S. et al. Don't Mind Meat? The Denial of Mind to Animals Used for Human Consumption. *Personality and Social Psychology Bulletin*. 2012, 38, 2, s. 247–256.
- BUCKWALTER, W. – PHELAN, M. Function and Feeling Machines: A Defense of the Philosophical Conception of Subjective Experience. *Philosophical Studies*. 2012.
- COPP, D. Animals, fundamental moral standing, and speciesism. In: *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford University Press, 2011, s. 276–303.
- COPP, D. Experiments, Intuitions, and Methodology in Moral and Political Theory. In: *Oxford Studies in Metaethics, Volume 7*. Oxford University Press, 2012.
- COVA, F. *L'Architecture de la cognition morale*. Thèse, EHESS, 2011.
- CUDDY, A. J. C. – ROCK, M. S. et al. Aid in the Aftermath of Hurricane Katrina: Inferences of Secondary Emotions and Intergroup Helping. *Group Processes & Intergroup Relations*. 2007, 10, 1, s. 107–118.
- DeGRAZIA, D. *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. Cambridge University Press.
- DESCOLA, P. *Par-delà nature et culture*. Gallimard, 2005.
- DONALDSON, S. – KYMLICKA, W. *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford University Press, 2011.
- DUNGAN, J. – YOUNG, L. Moral Psychology. In: *A Companion to Moral Anthropology*. Wiley-Blackwellm, 2012.
- EPLEY, N. – WAYTZ, A. et al. On Seeing Human: A Three-Factor Theory of Anthropomorphism. *Psychological Review*. 2007, 114, 4/4, s. 864–886.
- EPLEY, N. – WAYTZ, A. et al. When we need a human: motivational determinants of anthropomorphism. *Social Cognition*. 2008, 26, 2, s. 143–155.

- GRAY, H. – GRAY, K. – WEGNER, D. Dimensions of mind perception. *Science*. 2007, 315.
- GRAY, K. – WEGNER, D. Moral typecasting: divergent perceptions of moral agents and moral patients. *Journal of Personality and Social Psychology*. 2009, 96, 3, s. 505–520.
- GRAY, K. – WEGNER, D. Morality takes two: Dyadic morality and mind perception. In: *The Social Psychology of Morality: Exploring the Cause of Good and Evil*. American Psychological Association, 2011.
- GRAY, K. – WAYTZ, A. et al. The Moral Dyad: A Fundamental Template Unifying Moral Judgment. *Psychological Inquiry*. 2012, 23, 2, s. 206–215.
- GRAY, K. – YOUNG, L. et al. Mind perception is the essence of morality. *Psychological Inquiry*. 2012, 23, 2, s. 101–124.
- GREENE, J. D. – SOMMERVILLE, R. B. et al. An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*. 2001, 293, s. 2105–2108.
- GREENE, J. D. From neural ‘is’ to moral ‘ought’: what are the moral implications of neuroscientific moral psychology. *Nature Reviews Neuroscience*. 2003, 4, 10, s. 846–850.
- HAIDT, J. – BARON, J. Social roles and the moral judgment of acts and omissions. *European Journal of Social Psychology*. 1996, 26, 2, s. 201–218.
- HALLGREN, I. Seeing Agents When we Need to, Attributing Experience When we Feel Like it. *Review of Philosophy and Psychology*. 2012, 3, 3.
- HASLAM, N. – KASHIMA, Y. et al. Subhuman, inhuman, and superhuman: contrasting humus and nonhumans in three cultures. *Social Cognition*. 2008, 26, 2, s. 248–258.
- HERZOG, H. A. Gender differences in human-animal interactions: A review. *Anthrozoös*. 2007, 20, 1, s. 7–21.
- HERZOG, H. A. *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat: Why It’s So Hard To Think Straight About Animals*. Harper, 2010.
- HUEBNER, B. Commonsense concepts of phenomenal consciousness: Does anyone care about functional zombies?. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2010, 9, 1.
- HUSSAR, K. M. – HARRIS, P. L. Children Who Choose Not to Eat Meat: A Study of Early Moral Decision-making. *Social Development*. 2010, 19, 3, s. 627–641.
- INGOLD, T. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge, 2000.
- JACK, A. I. – ROBBINS, P. The Phenomenal Stance Revisited. *Review of Philosophy and Psychology*. 2012, 3, 3, s. 383–403.

- KAGAN, S. The Additive Fallacy. *Ethics*. 1988, 99, 1, s. 5–31.
- KAGAN, S. Thinking about cases. *Social Philosophy and Policy*. 2001, 18, 2, s. 44–63.
- KAMM, F. M. *Intricate Ethics. Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*. Oxford University Press, 2007.
- KNOBE, J. – PRINZ, J. Intuitions about consciousness: Experimental studies. *Phenomenology & the Cognitive Sciences*. 2008, 7, 1, s. 67–83.
- LIAO, S. M. A defense of intuitions. *Philosophical Studies*. 2008, 140, 2, s. 247–262.
- LOUGHNAN, S. – HASLAM, N. et al. Objectification Leads to depersonalization: The denial of mind and moral concern to objectified others. *European Journal of Social Psychology*. 2010, 40, 5, s. 709–717.
- MATHEWS, S. – HERZOG, H. A. Personality and attitudes toward the treatment of animals. *Society and Animals*. 1997, 5, 2, s. 169–175.
- McMAHAN, J. Cognitive disability, misfortune, and justice. *Philosophy & Public Affairs*. 1996, 25, 1, s. 3–35.
- McMAHAN, J. *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford University Press, 2002.
- McMAHAN, J. 'Our fellow creatures'. *Journal of Ethics*. 2005, 9, 3–4, s. 353–380.
- McMAHAN, J. Moral Intuition. In: *Blackwell Guide to Ethical Theory*. 2. vydání. Wiley-Blackwell, 2013.
- MIDGLEY, M. *Animals and Why They Matter*. University of Georgia Press, 1983.
- MILLER, J. – LUTHAR, S. Issues of interpersonal responsibility and accountability: A comparison of Indians' and Americans' moral judgment. *Social Cognition*. 1989, 7, 3, s. 237–261.
- NUROCK, V. Les animaux sont-ils des êtres humains sympathiques? Perspectives cognitives sur la question d'une 'morale animale'. *Revue du MAUSS*. 2008, 1, 31, s. 397–410.
- NUSSBAUM, M. C. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA: The Belknap Press, 2006.
- NUSSBAUM, M. C. Compassion: Human and Animal. In: *Ethics and Humanity: Themes from the Philosophy of Jonathan Glover*. Oxford University Press, 2010, s. 202–226.
- PALMER, C. *Animal Ethics in Context*. Columbia University Press, 2010.
- PALMER, C. The moral relevance of the distinction between wild and domesticated animals. In: *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford University Press, 2011, s. 701–725.
- PALLOTTA, N. R. Origin of Adult Animal Rights Lifestyle in Childhood Responsiveness to Animal Suffering. *Society & Animals*. 2008, 16, 2, s. 149–170.

- PUST, J. Intuition. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2012 Edition. Dostupné z: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/intuition>>.
- RACHELS, J. *Created from Animals: the Moral Implications of Darwinism*. Oxford University Press, 1990.
- RAI, T. S. – FISKE, A. F. Moral Psychology Is Relationship Regulation: Moral Motives for Unity, Hierarchy, Equality, and Proportionality. *Psychological Review*. 2011, 118, 1.
- REGAN, T. *The Case for Animal Rights*. The University of California Press, 1983.
- ROBBINS, P. – JACK, A. I. The Phenomenal Stance. *Philosophical Studies*. 2006, 127, 1, s. 59–85.
- SAPONTZIS, S. *Morals, Reason, and Animals*. Temple University Press, 1987.
- SERPELL, J. A. Anthropomorphism and anthropomorphic selection – Beyond the ‘cute’ response. *Society & Animals*. 2003, 11, 1, s. 83–100.
- SERPELL, J. A. Factors influencing human attitudes to animals and their welfare. *Animal Welfare*. 2004, 13, Suppl. 1, s. 145–151.
- SERPELL, J. A. Having Our Dogs and Eating Them Too: Why Animals Are a Social Issue. *Journal of Social Issues*. 2009, 65, 3, s. 633–644.
- SCHEFFLER, S. Morality and reasonable partiality. In: *Partiality and Impartiality: Morality, Special Relationships, and the Wider World*. Oxford University Press, 2010, s. 98–130.
- SCHWITZGEBEL, E. – CUSHMAN, F. Expertise in Moral Reasoning? Order Effects on Moral Judgment in Professional Philosophers and Non-Philosophers. *Mind and Language*. 2012, 27, 2.
- SINGER, P. Famine, Affluence and Morality. *Philosophy and Public Affairs*. 1972, 1, 3, s. 229–243.
- SINGER, P. *Animal Liberation: A New Ethics For Our Treatment of Animals*. Random House, 1975.
- SINGER, P. *Practical Ethics*. 2. vydání. Cambridge University Press, 1993.
- SINGER, P. Ethics and Intuitions. *Journal of Ethics*. 2005, 9, 3–4, s. 331–352.
- SINGER, P. *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*. Princeton University Press, 2011.
- SINNOTT-ARMSTRONG, W. *Abstract + Concrete = Paradox. Experimental Philosophy*. Oxford University Press, 2008.
- SINNOTT-ARMSTRONG, W. Framing moral intuitions. In: *Moral Psychology, Volume 2: The Cognitive Science of Morality*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2008, s. 47–76.
- SLOVIC, P. ‘If I look at the mass, I will never act’: Psychic numbing and genocide. *Judgement and Decision Making*. 2007, 2, 2, s. 79–95.

- SLOVIC, P. – ZIONTS, D. – WOODS, A. K. – GOODMAN, R. – JINKS, D. Psychic Numbing and Mass Atrocity. In: *The Behavioral Foundations of Public Policy*. Princeton University Press, 2013, s. 126–142.
- SYTSMA, J. – MACHERY, E. Two conceptions of subjective experience. *Philosophical Studies*. 2010, 151, 2, s. 299–327.
- SYTSMA, J. – MACHERY, E. The two sources of moral standing. *Review of Philosophy and Psychology*. 2012, 3, 3, s. 303–324.
- TOBIA, K. – BUCKWALTER, W. et al. Moral Intuitions: Are Philosophers Experts? *Philosophical Psychology*. 2012, s. 1–12.
- UNGER, P. *Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence*. Oxford University Press, 1996.
- WAAL, F. de. *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton University Press, 2006.
- WARREN, M. A. *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*. Oxford University Press, 1997.
- WAYTZ, A. – GRAY, K. Causes and Consequences of Mind Perception. *Trends in Cognitive Science*. 2010, 14, 8, s. 383–388.
- WILLIAMSON, T. Philosophical Expertise and the Burden of Proof. *Metaphilosophy*. 2011, 42, 3, s. 215–229.
- YOUNG, L. – WAYTZ, A. Mind attribution is for morality. In: *Understanding Other Minds*. 3. vyd. Oxford University Press, 2013.
- ZAMZOW, J. L. – NICHOLS, S. Variations in ethical intuitions. *Philosophical Issues*. 2009, 19, 1.