Časopis zdravotnického práva a bioetiky
Journal of Medical Law and Bioethics
Vol 10, No 1 (2020), ISSN 1804-8137, http://www.ilaw.cas.cz/medlawjournal

Evolučně-konzervativní pojem osoby

Evolutionary-conservative concept of a person

Marek Suchánek, katedra filozofie, Filozofická fakulta, Ostravská univerzita

Abstract: The article critically evaluates two theories of personality. The first will introduce an anthropocentric ethical theory called ontological personalism, according to which every human individual is automatically a person and every human life is sacred. The second theory will be empirical functionalism, according to which individuals are persons due to the fact that they have certain functional properties. The problems of both theories will be pointed out and as the basis of the presented theory called evolutionary-conservative concept of the person. This theory will be based on the conservative method, especially on the conservative critique of human rights. Combining the understanding and justification of traditions and customs in conservatism with the understanding of morality in evolutionary theory, the concept of a person will be introduced as a so-called "cluster concept".

Key words: concept of person – moral status – conservatism – evolutionary theory of morality

Abstrakt: Článek kriticky zhodnotí dvě teorie personality. První bude představena antropocentrická etická teorie nazvaná ontologický personalismus, podle které je každý lidský jedinec automaticky osobou a každý lidský život je posvátný. Druhou teorií bude empirický funkcionalismus, podle kterého jsou jedinci osobami díky tomu, že disponují určitými funkcionálními vlastnostmi. Bude poukázáno na nedostatky a problémy obou teorií a jako východisko bude představena teorie nazvaná evolučně-konzervativní pojem osoby. Tato teorie bude vycházet z konzervativní metody především z konzervativní kritiky lidských práv. Díky skloubení chápaní a zdůvodnění tradice a zvyků u konzervatismu s chápáním morálky v evoluční teorii bude pojem osoby představen jakožto tzv. „cluster concept“.

Klíčová slova: pojem osoby – morální status – konzervatismus – evoluční teorie morálky

„Our lives are not our own. We are bound to others, past and present, and by each crime and every kindness, we birth our future."

David Mitchell, *Cloud Atlas*

ÚVOD

Právo na život, právo vybrat si svou smrt, právo rozhodovat o svém mateřství, tato a další práva se většinou vymáhají pod záštitou liberální politické teorie. Svoboda jednotlivce, jeho racionalita, osobní vůle a schopnost rozvrhnout si sám svůj život jsou brány jako hlavní důvody, proč prosadit ve společnosti tato práva. Já jsem člověk, osoba, svobodný občan, a jako takový můžu svobodně rozhodovat o svém životě, jak chci, pokud tím neomezuji svobodu druhých. Konzervativní myšlení je obvykle chápáno jako opozice liberalismu, jako střízlivé zpátečnictví, jako teorie odmítající přiznání některých těchto práv, protože jsou nebezpečné pro společnost. Konzervativní myslitel může tvrdit, že právo vybrat si svou smrt povede k tomu, že budou pod nálepkou eutanazie zabíjeni jedinci, kteří si to nepřejí, že uzákonění dobrovolné eutanazie sklouzne po šikmé ploše k povolení nedobrovolné eutanazie, která je morálně špatná. Může tvrdit, že praktiky jako interrupce, antikoncepce či embryonální výzkum jsou ve skutečnosti vraždami lidských jedinců v raném stádiu jejich existence. Může obecně tvrdit, že každý lidský život je posvátný a upuštění od teze, že všichni lidé jsou si morálně rovni, povede k nehumánním praktikám.

V otázkách týkajících se statusu osoby se střetávají dvě diametrálně odlišné a zcela nesmiřitelné teorie.[1] První je antropocentrická etická teorie nazvaná ontologický personalismus, podle níž je každý lidský jedinec automaticky osobou a každý lidský život je posvátný. Druhou teorií je empirický funkcionalismus, podle kterého jsou jedinci osobami díky tomu, že disponují určitými funkcionálními vlastnostmi. Osobami pak nejsou někteří lidští jedinci a osobami nemusí být jen lidští jedinci.

Na první pohled se zdá, že ontologický personalismus inklinuje ke konzervativnímu myšlení a empirický funkcionalismus k myšlení liberálnímu. V této práci však ukážu, že tomu tak být nemusí. Konzervativní myšlení automaticky neimplikuje ontologický personalismus a k právům, jako například právo na život nebo právo vybrat si svou smrt, můžeme dojít také konzervativní cestou, a nejen cestou liberální.

V této práci stručně shrnu tyto dvě teorie personality, poukážu na jejich problémy a jako východisko představím teorií nazvanou evolučně-konzervativní pojem osoby. Tato teorie bude vycházet z konzervativní metody, především z konzervativní kritiky lidských práv. Díky skloubení chápaní a zdůvodnění tradice a zvyků u konzervatismu s chápáním morálky v evoluční teorii, bude pojem osoby představen jakožto tzv. *„cluster concept"*. Člověk v této práci bude chápán nikoliv jako abstraktní jedinec, jako racionální jednotka odtržená od svého okolí, ale jako jedinečná bytost plná vzájemných vztahů, kultury a lidské historie. Při připisování morálního statusu určitým entitám budou

[1] PALAZZANI, L. Personalism and bioethics. *Ethics and Medicine*. 1994, Vol. 10, No. 1, s. 14–17.

zohledňovány jak jejich vnitřní vlastnosti, tak jejich relační vlastnosti, a sice sociální a ekosystémové vztahy.[2]

1. CO JE TO MORÁLNÍ STATUS?

Na začátku je třeba definovat morální status. Budu pracovat s definicí, kterou poskytla Mary Anne Warren: *„Pokud má určitá entita morální status, mají vůči ní morální aktéři určité morální závazky."*[3]

Pokud je nějaká entita hodnotná, potom s ní morální aktéři nesmí nakládat libovolně. Podle této definice může mít morální status téměř cokoli a nemusí to být zároveň morální aktér. Pes není morální aktér, přesto považujeme neoprávněné bití psa za morálně špatné. Pes proto vlastní určitý morální status, díky němuž k němu mají morální aktéři jisté morální závazky.

Morální status musí stanovovat to, jaké závazky či povinnosti k entitě, která jej vlastní, mají morální aktéři zaujímat. Pokud vůči entitě, která má morální status, provedeme nějaký čin, který jí způsobuje újmu, pak může být takový čin morálně špatný. Nejde jen o to určit, které činy entitě způsobují újmu, ale o to, které činy jsou morálně špatné a které už nejsou. Jde tedy o to, jestli je způsobení újmy entitě morálně relevantní. Většina z nás se shodne na tom, že je morálně špatné týrat zvířata. Na čem už se neshodneme, je například to, jestli je také morálně špatné bezbolestně zabíjet zvířata za účelem potravy. Můžeme se také například shodnout na tom, že krádež věci jinému člověku mu způsobí morálně relevantní újmu, naopak zákaz hajlování na veřejnosti mu morálně relevantní újmu nezpůsobí.

Morální status musí stanovovat:

1) kritérium toho, kdo vlastní tento morální status,
2) seznam jednání, které entitě, která tento morální status vlastní, způsobují morálně relevantní újmu.

Kritérium náležení do určitého morálního statusu se obvykle zakládá na vlastnění určitých vnitřních a/nebo relačních vlastností. Určitá entita může například vlastnit určitý morální status, protože je schopná vnímání, nebo protože náleží do úzké skupiny lidského společenství.

Z definice morálního statusu vyplývá, že neexistuje jeden morální status, ale hned několik morálních statusů. Každý z morálních statusů pak ukládá morálním aktérům různé povinnosti, jak se k entitě, která vlastní určitým morální status, mají chovat. Každý morální status vytyčuje jinou morální komunitu na základě společných vlastností entit, které do této komunity patří. Není tedy jen jeden morální status, ale můžeme mít například morální status osob, morální status embryí či

[2] Spor o status osoby je závažným bioetickým problémem, který jako takový není bezvýznamnou akademickou debatou, ale závažným dilematem, které se týká živých bytostí. Jsem si vědom, že se jedná o velké téma, a nedělám si žádný nárok na to být odborníkem na všechny aspekty tohoto problému.

[3] Srov.: *„To have moral status is to be an entity toward which moral agents have or can have moral obligations."* WARREN, M. A. Moral Status. In: FREY, R. G. – WELLMAN, Ch. H. *A Companion to Applied Ethics*. Malden: Blackwell Publishing, 2003, s. 439–450.

prenatálních lidských jedinců, morální status mentálně retardovaných lidských jedinců, morální status zvířat, morální status vyšších savců, morální status lidoopů, morální status téměř vyhynulých zvířat, morální status inteligentních robotů, morální status inteligentních mimozemšťanů, ale také morální status rostlin, téměř vyhynulých stromů, morální status ovzduší, klimatických podmínek, morální status uměleckého díla, kulturních památek a mnoha dalšího. U čeho tento výčet končí? U zvířat? U entit, které jsou schopné cítění? Můžeme morální status připisovat rostlinám, ekosystémům nebo dokonce celé zeměkouli? Mohou mít morální status i neživé věci? Odpověď na tyto otázky není snadná. Jasné ale je, že odpověď na ně leží na morálním aktérovi. Morální status budou mít ty entity, které budou morální aktéři považovat z jistých důvodů za hodnotné.

V definici morálního statusu je hned z několika důvodů důležitý pojem morálního aktéra. Zaprvé morálka bez morálních aktérů není možná. Za druhé morální ohledy mohou mít jen morální aktéři. Lev nebude brát žádný ohled na lidské právo na život. Když bude mít příležitost, jednoduše nás chladnokrevně sežere. Za třetí morální aktér, protože disponuje určitými mentálními schopnostmi, je ten, kdo rozhoduje o tom, jakou mají hodnotu morální aktéři a jako hodnotu mají ostatní entity. Je to ten, kdo ostatním udává zpravidla instrumentální hodnotu. Kráva je sice živý tvor schopný vnímání a dalších mentálních schopností, ale také je to tvor, ke kterému někdo muže mít vlastnické právo. Člověk je sice živý tvor schopný vnímání a dalších mentálních schopnosti, ale je to také tvor, ke kterému v historii někdo měl vlastnická práva.

Pojem morálního aktéra v definici morálního statusu nás nutí všechny možné druhy morálních statusů rozdělit na dvě základní skupiny: na morální aktéry a na ty ostatní, na ty, kteří sami rozhodují o morálních statusech a na ty, kteří o nich rozhodnout principiálně nemohou. V právu existují dvě velké skupiny. Skupina osob, které mají obvykle plný morální status, mají jistá práva, která z nich dělají entity takříkajíc nedotknutelné. Ti ostatní patří do druhé skupiny a mají obvykle instrumentální hodnotu. Na mysl přichází následující otázka: Je pojem morálního aktéra ekvivalentní s pojmem osoby? Jsou osoby jen morální aktéři, nebo může být osobou i entita, která není morálním aktérem? Odpověď nám poskytne až odpověď na otázku základnější: Kdo je a co vůbec znamená být osobou?

2. ONTOLOGICKÝ PERSONALISMUS

Ontologický personalismus je v západní filozofické tradici obvykle považován za tradiční či konzervativní pojetí osoby. Podle něj každý lidský jedinec je osobou od početí až do smrti. Je osobou ve všech stádiích své existence. U ontologického personalismu dochází ke spojení biologických a etických kategorií. Biologický pojem člověka je ekvivalentní s morálním pojmem osoby.[4] Lidský život má *per se* vnitřní hodnotu na základě toho, že určitá entita je členem jistého biologického druhu. Hranicí mezi osobou a ne-osobou je lidský druh. Každý lidský život je posvátný. Všichni lidé jsou osobami nezávisle na jakýchkoli vlastnostech, například na pohlaví, barvě kůže, věku, inteligenci, nemoci atd.[5] I když je každý člověk originální a existují mezi lidmi nerovnosti, tak jsou tyto rozdíly

[4] DiSILVESTRO, R. *Human Capacities And Moral Status*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2010.
[5] VÁCHA, M. Problém osoby. In: VÁCHA, M. – KÖNIGOVÁ, R. – MAURER, M. *Základy moderní lékařské etiky*. Praha: Portál, 2012, s. 52.

z morálního hlediska irelevantní. Princip nestratifikované morální komunity říká, že všichni lidé jsou si morálně rovni a že každý člověk má stejnou hodnotu.[6] Odkud plyne tato hodnota?

Ontologický personalismus může vycházet z těchto zdrojů: jsme stvořeni k obrazu Božímu a zvířata nejsou, Bůh nám dal vládu nad zvířaty, máme nesmrtelnou duši a zvířata nemají, máme specifický genom, díky němuž máme specifické vlastnosti a který zvířata nemají. Ontologický personalismus odkazuje na přirozenost, esenci, duši či lidský genom. Tyto atributy odlišují lidský druh od ostatních přírodních druhů a zároveň jej specifikují jako vhodného kandidáta na status osoby. Člověk je osobou, protože je člověk, šimpanz osobou není, protože je šimpanz.

Tyto atributy bychom mohli shrnout pod pojem kapacity. Lidský jedinec má kapacitu (esenci, duši, lidský genom atd.), díky níž má, pravděpodobně jednou bude mít nebo měl vlastnosti, které jsou charakteristické pro osobu a zároveň také charakteristické pro lidský druh.[7] Lidský jedinec není osobou, protože disponuje těmito vlastnostmi, ale protože vlastní kapacitu k těmto vlastnostem. Člověk je osobou, i když nemá aktuálně k dispozici schopnosti, které obvykle spojujeme s osobou. Člověk má vrozené schopnosti, kapacity, které zajišťují vývoj takových schopností v budoucím čase.[8] Například lidské embryo vlastní kapacitu, díky níž se z něj může v budoucnu vyvinout plnohodnotný lidský jedinec. Díky této kapacitě je lidské embryo osobou.

Někdo by mohl namítnout, že lidské embryo není osobou ale pouze potenciální osobou, protože ještě nedisponuje vlastnostmi, které obvykle spojujeme s osobou. Podle ontologického personalismu však potenciální osoba neexistuje, protože vývoj vlastností, které spojujeme s osobou, probíhá kontinuálně. Nelze říct, že určitá entita v určitý čas ještě osobou není a v určitý čas už osobou je. Embrya, plody, novorozenci a další nemohou být potenciálními osobami, ale musí být osobami už od počátku své existence, a to z prostého důvodu: neexistuje žádný práh, žádná hranice, kterou lze oddělit ve vývoji jedince osobu od ne-osoby. Osobou se nestáváme skokem ale postupně. Lidský jedinec je tedy osobou od počátku a nikoli až ve chvíli, kdy disponuje vlastnostmi, které spojujeme s osobou. Raný lidský jedinec vlastní kapacitu, díky níž vnitřně směřuje k vývoji takových funkcí, které obvykle spojujeme s osobou.[9] Lidský jedinec je tvořen relací identity: mezi dospělým jedincem a lidským embryem existuje spojitý příčinný řetězec, díky němuž můžeme prohlásit, že se jedná o stejný organismus. Díky tomuto vztahu identity můžeme říct, že pokud způsobíme újmu lidskému embryu, způsobíme tím újmu budoucí osobě, která se z embrya vyvine.[10] Z lidského embrya se může

[6] Koncept posvátnosti lidského života je většinou chápán v náboženském smyslu, ačkoliv existují i sekulární mutace. BRAZIER, M. – CAVE, E. *Medicine, Patients and the Law*. Manchester: Manchester University Press, 2016, s. 74–75, nebo JONES, D. A. An Unholy Mess. Why „The Sanctity of Life Principle" Should be Jettisoned. *The New Bioethics*. 2006, roč. 22, č. 3, s. 185–201.

[7] Například schopnost vědomí sebe sama, schopnost morálního jednání a jiné.

[8] BAERTSCHI, B. The question of the embryo's moral status. *Bioethica Forum*. 2008, Vol. 1, No. 2, s. 76–80.

[9] *„Potential persons are actual organisms with a potential for developing those characteristics definitive of personhood."* ELLIOTT, R. Identity and the Ethics of Gene Therapy. *Bioethics*. 1993, Vol. 7, No. 1, s. 38.

[10] KAMM, F. M. Moral Status And Personal Identity: Clones, Embryos, and Future Generations. *Social Philosophy and Policy*. 2005, roč. 22, č. 2, s. 283–307.

stát hodnotnější entita, jak s ním zacházíme teď, bude mít vliv na jeho pozdější život.[11] Neexistuje tedy morální rozdíl mezi potenciální a aktuální osobou.

Ontologický personalismus stojí na třech základních pilířích:

1) kapacita, esencialismus, genetický esencialismus, druhové kritérium, koncept posvátnosti lidského života;
2) pojem potenciality, relace identity zvaná animalismus či somatické kritérium identity, kontinuita mentálních vlastností: vlastnosti, které spojujeme s osobou získává jedinec postupně, nikoliv skokem;
3) princip nestratifikované morální komunity.

Některým z těchto pilířů bychom se mohli sáhodlouze kriticky věnovat.[12] To by však překročilo rámec tohoto článku. Myslím, že se na tomto místě postačí zaměřit na kritiku, která zastánce ontologického personalismu obviňuje ze speciesismu.

2.1 SPECIESISMUS

Antropocentrismus většinou chápeme jako nadřazenost člověka vůči jiným bytostem či entitám. Člověk má oproti ostatním bytostem exkluzivní postavení. Antropocentrická pozice ve své vyhraněné formě se zaměřuje právě na člověka. Právě člověk má tu nejvyšší hodnotu, která mu propůjčuje nedotknutelnost. Vše ostatní, vše, co není člověk, by mělo a má sloužit především nebo pouze lidským zájmům. Právě člověk je hodnotící subjekt a tvůrce všech hodnot.

Kritika antropocentrismu ovlivněná především Darwinovou teorií evoluce ukázala, že mentální kapacity zvířat se od těch lidských nějakým zásadním způsobem neliší. Zvířata disponují velice sofistikovanou soustavou mentálních schopností.[13] David DeGrazia v článku *Taking Animals Seriously: Mental Life And Moral Status* cituje různé výzkumy a poukazuje na fakt, že mysl některých zvířat se od té lidské liší pouze stupněm vývoje, pouze mírou rozvinutosti mentálních kapacit.[14] Vlastnosti jako inteligence, morální jednání, cítění, společenský život, vlastnosti, které byly v minulosti považovány za exkluzivní vlastnosti člověka, můžeme v nějaké formě najít například u vyšších savců.[15] Teorie evoluce nám tak pomáhá vidět to, jak mnoho toho máme společného s ostatními tvory.

[11] ČERNÝ, D. Hodnota lidského života. *Časopis zdravotnického práva a bioetiky*. 2013, roč. 2013, č. 3.
[12] Peter Singer například kritizuje druhové kritérium: SINGER, P. *Osvobození zvířat*. Praha: Práh, 2001. Joel Feinberg pro změnu kritizuje pojem potenciality: FEINBERG, J. Abortion. In: REAGAN, T. (ed.). *Matters of Life and Death*. New York: Random House, 1986, s. 256–293. David Hull zase kritizuje esencialismus: HULL, D. A Matter of Individuality. *Philosophy of Science.* 1978, 45, s. 335–360. I já sám jsem se snažil ontologický personalismus kritizovat obsáhleji: SUCHÁNEK, M. Mýtus ontologického personalismu. *Časopis zdravotnického práva a bioetiky*. 2017, roč. 2017, č. 7, s. 49–66.
[13] GRIFFIN, D. R. *Animals Minds: Beyong Cognition to Consciousness*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
[14] DeGRAZIA D. *Taking animals seriously: mental life and moral status*. Cambridge: Cambridge University, 1996.
[15] U zvířat se projevuje také jistá forma morálního chování, a to dokonce mezidruhového: delfíni zachraňují tonoucího člověka, psi zachraňují zraněné, sloni zachraňují antilopy v pasti nebo utěšují umírající, šimpanzi se vzájemně ošetřují, paviáni oplakávají mrtvé, zvířata sankcionují jedince, kteří se zpronevěřili pravidlům společenství: usmrcením, agresí, vyhnanstvím, odepřením potravy apod. Viz TVRDÝ, F. Charles Darwin a

Peter Singer ukazuje, že existují lidští jedinci, kteří mají mentální kapacity vyvinuté v daleko menší míře než některá zvířata. Konkrétně mluví o lidoopech, koliích a papoušcích šedých. Tyto zvířecí jedince pak srovnává s lidskými jedinci, kteří trpí mentální retardací.[16] Podle Ústavu zdravotnických informací a statistiky ČR je mentální retardace popsána jako: *„stav zastaveného nebo neúplného duševního vývoje, který je charakterizován zvláště porušením dovedností, projevujícím se během vývojového období, postihujícím všechny složky inteligence, to je poznávací, řečové, motorické a sociální schopnosti“.*[17]

Jedinec s hlubokou mentální retardací dosahuje IQ nejvýše 20, je nesamostatný a potřebuje pomoc při pohybování, komunikaci a hygienické péči. Oproti tomu můžeme lidoopy považovat za inteligentní, za schopné zažívat silné emoce podobné těm lidským, za sociálně družné, mezi sebou komunikující a samostatné. Z tohoto zjištění bychom pak měli stejně jako Peter Singer prohlásit, že není pravdou, že všichni lidští jedinci mají kognitivní schopnosti nad všemi zvířaty.[18]

Antropocentrismus podle Petera Singera a dalších se v etice dopouští nepřípustné diskriminace nazvané speciesismus.[19] Jde o zvýhodnění vlastního biologického druhu na úkor jiných biologický druhů, kterým je obvykle přisuzován nižší status. Speciesismus vytyčuje hranici morální komunity osob podle hranice biologického druhu. Pojem osoby měl být podle kritiků antropocentrismu „druhově neutrální“, neměl by se omezovat na jeden biologický druh.[20] Singer speciesismus považuje za diskriminaci srovnatelnou s rasismem a sexismem. Tak, jako upřednostňuje rasista svou rasu či sexista své pohlaví, upřednostňuje „druhista“ svůj biologický druh nad ostatní biologické druhy.[21] Všichni tři tak diskriminují na základě morálně irelevantních vlastností. Rasa, pohlaví a biologický druh nejsou morálně relevantní. Singer využívá argument s použitím analogie. Pozice rasismu či sexismu je analogická s pozicí speciesismu.

Tento argument kritizuje David Černý poukázáním na nesprávnou analogii. Černý s odkazem na etiku ctností považuje rasismus za vyjádření morálně špatného charakteru a speciesismus za

naturalistické koncepce člověka. In: NEJESCHLEBA, T. a kol. *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. II., Od Kanta po současnost*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2011.

[16] Mnozí z velkých lidoopů, včetně goril, šimpanzů, a orangutanů umí používat lidskou znakovou řeč a mohou vyvinout velmi mnoho porozumění. Papoušek šedý umí nejen „papouškovat“, tedy uchopit mluvenou lidskou řeč a reagovat na ni ve stejné mluvené řeči, ale dokáže také odpovědět na nové otázky. Jeho odpovědi na některé otázky se týkají také pochopení pojmů. Když papouškovi ukázali žlutou kouli a žlutou krychli a zeptali se jej, co je stejné, on odpověděl „barva“. Když mu ukázali červenou kouli a žlutou kouli a zeptali se jej, co je stejné, on odpověděl „tvar“. SINGER, P. Speciesism and Moral Status. *Metaphilosophy*. 2009, 40, s. 567–581.

[17] Ústav zdravotnických informací a statistiky ČR. Dostupné z: <http://www.uzis.cz/cz/mkn/F70-F79.html> [1. 4. 2020].

[18] SINGER, P. *Speciesism and Moral Status*, s. 567–581.

[19] Někdy se také užívá pojmu druhismus či druhová nadřazenost. Pojem speciesismus pochází od R. Rydera. RYDER, R. D. *Victim of Science: The Use of Animals in Research*. London: National Anti-Vivisection Society Ltd, 1983. Proslavil jej však Peter Singer: *„Speciesism – the word is not an attractive one, but I can think of no better term – is a prejudice of attitude of bias toward the interests of members of one's own species and against those of members of other species.”* SINGER, P. *Animal Liberation*. New York: Avon Books, 1975, s. 7.

[20] ČERNÝ, D. *Hodnota lidského života*.

[21] SINGER, P. *Osvobození zvířat*. Praha: Práh, 2001, s. 33.

vyjádření morálně dobrého charakteru. Speciesismem totiž projevujeme lásku k bližnímu, zájem a soucit či altruismus vůči lidským jedincům, kteří nemají vyvinuty mentální kapacity nebo jsou senilní či pouze v raném stádiu své existence.[22]

Speciesismus chce být druhově neutrální, Bernarda Williams však popírá možnost nestranně založeného morálního statusu. Podle něj lidstvo vlastní referenční rámec pro posouzení zbytku světa, vlastní určitý úhel pohledu, tzv. „boží" perspektivu. Tato perspektiva nám lidem umožnuje posoudit zbytek světa podle svých vlastních zájmů a hodnot. A protože pouze lidé dělají takové rozhodování, jsme oprávnění preferovat svůj vlastní druh. Tento „lidský předsudek" je založen na sounáležitosti a loajalitě lidských jedinců jakožto členů jistého druhu. Otázku, jak se máme chovat k zvířatům, lze tedy klást pouze jednostranně. My se sami sebe ptáme, jak se k nim máme chovat. Zvířata nemohou protestovat, zapojovat se do argumentace nebo žádat zdůvodnění našeho konání.[23]

Williams předkládá myšlenkový experiment, ve kterém je tato jednostrannost odstraněna. Na Zemi přiletí mírumilovní mimozemšťané a chtějí zde žít společně s námi, nicméně se nás snaží asimilovat. Mimozemšťané brání své podmanění tvrzením, že jsou inteligentnější než my, mají lepší, bohatší a plnější život. Záhy se objeví lidé, kteří budou obhajovat lidskou identitu. Právě oni budou používat pojem „lidství" jako zdůvodnění proti této asimilaci. Spesiesismus v tomto scénáři není chápán jako zvýhodnění nebo diskriminace, ale něco, co v sobě nese identitu a loajalitu k určitému druhu. Někteří lidé se tak budou bránit proti zničení a asimilaci, stejně jako si některé národy brání svou kulturní nebo etnickou identitu.[24]

Williams tak chápe větu „je to lidská bytost" za zdůvodnění našeho chování vůči lidským jedincům. Věta „je to lidská bytost" odůvodňuje to, že například k těžce postiženému lidskému jedinci se chováme jinak než ke zvířatům. Neusilujeme o léčbu těžce postižených lidí proto, že bychom jim mylně připisovali schopnosti, které jim chybí, děláme to proto, že jsou našimi bližními, bytostmi, se kterými toho sdílíme mnoho. Jsou součástí našeho lidského společenství.

Podle Petera Singera je Williamsův myšlenkový experiment velmi nebezpečný. Zdůvodňovat své nadřazené postavení tím, že jsme to právě my, kdo tu rozhoduje, v nás zakotvuje zaujatost a předsudky ve prospěch lidských bytostí. Nemůžeme zkrátka tvrdit, že naše biologická shodnost či loajalita k biologickému druhu nás opravňuje k nadřazenému postavení nad těmi, kteří nejsou členy našeho druhu. Lidé s těžkým postižením mají také problém říkat „my" lidé. Vždyť ne všichni lidé jsou schopni porozumět jazyku a racionální argumentaci.[25]

Představme si imaginární příklad s členem ne-lidského druhu, říkejme mu cizinec. Ten se chytře skryje v lidské podobě, komunikuje s námi, stejně jako my komunikujeme s mluvčími patřícími do

[22] ČERNÝ, D. Morální status zvířat. In: MÜLLEROVÁ, H. a kol. *Kapitoly o právech zvířat: „my a oni" z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva*. Praha: Academia, 2016, s. 129–234.
[23] WILLIAMS, B. *The Human Prejudice. Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton: Princeton University Press, 2006, s. 135–152.
[24] PACOVSKÁ, K. Etický význam lidství. Obrana druhismu v díle B. A. O. Williamse a C. Diamondové. *Filosofický časopis*. 2014, roč. 62, č. 6, s. 863–875.
[25] SINGER, P. *Speciesism and Moral Status*, s. 567–581.

našeho vlastního druhu. Zastánci speciesismu by cizince mylně pokládali za člena lidského druhu a připisovali mu plný morální status, i když je ve skutečnosti členem druhu jiného. V morálním ohledu toho máme mnohem více společného s tímto cizincem než s někým, kdo sice patří do stejného druhu jako my, ale protože je hluboce mentálně retardovaný, nemá potřebnou kapacitu pro verbální komunikaci a další mentální schopnosti. Tento myšlenkový experiment dokládá, že intuitivně pokládáme za morálně relevantní mentální schopnosti a nikoli druhovou příslušnost k lidskému rodu.

Williams pouze identifikuje relevantní morální komunitu podle náležení k biologickému druhu a určitého pocitu loajality a identity. Proč však nemůžeme identifikovat morálně relevantní komunitu podle charakteristik, které obvykle spojujeme s osobou? Lidský jedinec s bílou pletí a lidský jedinec s tmavou pletí mají společné lidství. Mimozemšťan, lidský jedinec, lidoop mají společné mentální charakteristiky, které obvykle spojujeme s osobou. Cítili bychom tedy větší sounáležitost s inteligentním, morálně citlivým mimozemšťanem než s lidským dítětem, které má vážné kognitivní poruchy a zřejmě nereaguje na jiné lidi? Je pravdou, že člověk má od přírody sklon přistupovat k jedincům jeho vlastního druhu jinak než k jedincům jiného druhu. Avšak proč by měla být tato stranickost morálně relevantní, když obdobně má jedinec určitého národa či rasy sklon přistupovat jinak k členům jiného národa či rasy a tato stranickost (alespoň podle většiny) morálně relevantní není?

Williams pouze vysvětluje, proč se k lidským jedincům chováme tak, jak se chováme, ne proč bychom se k nim měli takto chovat. Podobnosti spojené s členstvím druhu mohou vysvětlovat, ale nemohou ospravedlňovat léčbu všech lidských bytostí.[26]

Když z evolučního hlediska neexistuje žádná vlastnost, která by nás lidi odlišovala od ostatních živočichů, pak proč šimpanz není osobou, když má mentální schopnosti v daleko vyšší míře než těžce mentálně postižený lidský jedinec, který osobou je? Živočišný druh je kategorie biologická a nikoli etická. Ontologický personalismus je morální alchymií,[27] směšuje dohromady biologická a etická kritéria. Přeměňuje skutková tvrzení týkající se těch lidských jedinců, kteří disponují vlastnostmi, které spojujeme s osobou, do morálních požadavků těch lidských jedinců, kteří těmito vlastnostmi nedisponují. Všechny lidské bytosti by tyto vlastnosti měly mít, i když tomu tak ve skutečnosti není. Jak si pak ale mohou být všichni lidé morálně rovni? Zdá se totiž, že ti, kteří disponují těmito vlastnostmi, by měli být jaksi „rovnější“ než ti, kterým tyto vlastnosti chybí. Je však možné říct, že disponovat těmito vlastnostmi znamená pro jedince mít větší štěstí, ale ne větší morální status. Vyšší kognitivní funkce pak člověku dávají více životních možností, nenabízejí mu však větší morální status v tom smyslu, že má možnost zabít člověka s nižšími kognitivními funkcemi pro své zájmy.

Proč bychom ale měli považovat vrozenou nepřítomnost určitých kognitivních schopností jako pouhou tragédii pro lidského jedince, která nemá, co do činění s jeho morálním statusem? Když je to neštěstí pro něj, proč to není neštěstí pro zvíře. Navíc když má mentální schopnosti, schopnosti, které

[26] WASSERMAN, D. – ASCH, A. – BLUSTEIN, J. – PUTNAM, D. Cognitive Disability and Moral Status. In: ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Fall 2017 Edition. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/cognitive-disability/> [1. 4. 2020].
[27] McMAHAN, J. Challenges to Human Equality. *The Journal of Ethics.* 2008, Vol. 12, s. 81–104.

spojujeme s osobou, rozvinuté v daleko vyšší míře. Proč se naše morální ohledy neřídí spíše schopností daného jedince, ale jeho kapacitou? Pokud mají některé vlastnosti být normativní, pak se morální ohledy měly vztahovat na všechny entity, které těmito vlastnostmi disponují.

Velká část autorů považuje speciesismus jako neslučitelný s liberalismem.[28] Zastávat speciesismus však nebrání tomu, abychom nějaké morální ohledy mohli mít i vůči členům jiného druhu. Speciesismus ze své povahy neimplikuje to, že bychom neměli zvířatům připisovat nějaká práva. Můžeme připisovat všem lidem plný morální status a zároveň přiznat morálně relevantní vlastnosti určitým členům jiných druhů. Můžeme změnit náš postoj k nim.[29] Můžeme své chování, které praktikujeme vůči lidem, rozšířit na chování vůči zvířatům.

Nicméně pokud se nechceme zpronevěřit požadavku druhové neutrality, pak když udělíme plný morální status i lidským jedincům s hlubokou mentální retardací, musíme tento status udělit i zvířatům, která se nacházejí na stejné kognitivní úrovni jako oni. To by však mělo dalekosáhlé praktické dopady. Více k tomuto problému v následující kapitole.

Jelikož osobou nemusí být jen člověk, ale i jiné bytosti, není druhové kritérium nutná podmínka k držení plného morálního statusu.[30] Je však druhové kritérium podmínka dostatečná?[31] Myslím, že nikoli. Podle ontologického personalismu bychom měli za osoby považovat také lidská embrya a rané lidské plody. Lidská embrya ale mnohé státy nepovažují za nedotknutelné osoby, taktéž interrupce se v řadě zemí pojímá jako morálně přípustná. Více totiž dlužíme lidským novorozencům než myším, opicím či psům, ne protože jsou to lidské bytosti či protože vlastní jakousi kapacitu, ale protože jsou součástí naší sociální komunity, součástí lidské rodiny. I Williams považuje za určující pro plný morální status především princip loajality, identity a sounáležitosti, a nikoli nějakou vnitřní vlastnost. Myslím, že zastánci ontologického personalismu by měli upustit od vnitřní vlastnosti a chápat pojem lidství či druhové kritérium spíše jako relační vlastnost, která může hrát roli v držení určitého morálního statusu.

3. EMPIRICKÝ FUNKCIONALISMUS

Zatímco definice ontologického personalismu je ontologická, definuje osobu na základě příslušnosti k biologickému druhu, definice empirického funkcionalismu je funkcionální, definuje osobu na základě určitých funkcí. Protože obvykle tyto funkce nevlastní všechny lidské bytosti a tyto funkce mohou mít také jiné entity než jen člověk, existuje rozdíl mezi lidským jedincem a lidskou

[28] Tzachi Zamir – ZAMIR, T. *Ethics and Beast. A Speciesist Argument for Animal Liberation*. Princeton: Princeton University Press, 2007, s. 4.
[29] ČERNÝ, D. *Morální status zvířat,* s. 129–234.
[30] Přírodní vědy poukazují na to, že bychom měli rozlišovat mezi osobou a člověkem. Osobou totiž nemusí být jen člověk, neboť považujeme za osoby i některé jiné entity, které nejsou jedinci patřící do lidského druhu. Příkladem můžou být bohové, andělé nebo případní mimozemšťané. Mnozí se snaží připsat status osoby zvířatům, třeba delfínům nebo některým druhům primátů. Dokonce mezi předchůdci člověka a člověkem samotným neexistuje žádná mez, od které bychom řekli, že *homo erectus* už osobou byl a *homo habilis* ještě nebyl.
[31] TOOLEY, M. Personhood. In: KUHSE, H. – SINGER, P. *A companion to Bioethics*. Blackwell Publishing, 2009, s. 129.

osobou. Lidské bytosti status osoby získávají, mohou o něj za svého života přijít, nebo jej vůbec nemít. Respekt potom nenáleží lidským bytostem kvůli tomu, co jsou, jak je tomu u ontologického personalismu, ale díky projevu určitých funkcionálních vlastností.

Empiričtí funkcionalisté odmítají speciesismus a přijímají požadavek druhové neutrality. Kritérium personality tedy nesmí automaticky vylučovat jakýkoli druh. Takže toto kritérium by mělo být zjišťováno pomocí nějaké objektivní, empirické metody. Neexistuje žádný *a priori* způsob, jak zjistit, zda jedinec je osobou. Jediný způsob, jak to zjistit, je zkoumat atributy, které tento jedinec má, a zvážit, zda jsou dostatečně relevantní, aby jedinec byl osobou.

Empirický funkcionalismus vychází z novověké filosofické tradice. John Locke například definoval osobu jako bytost, která myslí, je schopna reflexe a uvědomuje si sebe sama. Identita osoby je dána kontinuitou paměti v čase. Současná filosofie vymezuje osobu především skrze kognitivní kapacitu, schopnost morálního jednání a rozvažování, schopnost cítit libost a bolest atd. Podle Petera Singera je osoba bytost, která si uvědomuje sebe sama, svou minulost a budoucnost, a je schopná tužeb směřujících do budoucna.[32]

3.1 PROBLÉM EXTENZE

Existuje hned několik mentálních vlastností, které bychom mohli chápat jako určující personalitu.[33] Pokud budeme považovat za morálně relevantní schopnost cítění nebo rudimentární formu vědomí, pak musíme kvalifikovat jako osoby členy mnoha živočišných druhů. Využití těchto bytostí jako zdroje potravy, ve vědeckých a lékařských experimentech či v různých obchodních praktikách bude morálně špatné. Výsledná morální komunita bude tak široká, že na nás tato teorie personality bude klást náročné etické požadavky. Nemůžeme prokazovat stejnou úctu ke všem živým organismům. Například abychom mohli pěstovat plodiny, musíme zasadit, pěstovat a sklízet, přičemž tyto činnosti pravděpodobně poškodí mnoho malých bytostí, jako jsou například hlodavci, červi či hmyz. Můžeme tyto činnosti ospravedlnit na základě sebezáchovy člověka, nemůžeme však současně tvrdit, že mikrobům, červům, hlodavcům a dalším náleží stejný morální status jako lidem.

Naopak pokud vybereme jako morálně relevantní takovou vlastnost jako například schopnost morálního jednání, pak se nám morální komunita nepřiměřeně zúží. Budeme z ní muset vyloučit

[32] SINGER, P. *Practical Ethics*. 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 90.

[33] Michael Tooley vyjmenoval celkem 17 vlastností, které jsou všeobecně přijímány jako charakteristiky typické pro osoby Osoba by měla: 1) mít vědomí, 2) mít preference, 3) mít vědomé touhy, 4) mít pocity, 5) mít zkušenosti libosti a bolesti, 6) mít myšlenky, 7) být si vědoma sama sebe, 8) být schopna racionálního myšlení, 9) mít smysl pro čas, uvědomovat si minulost a budoucnost, 10) být schopna pamatovat si své minulé činnosti a mentální stavy, identita paměti, 11) dokázat si představit svou budoucnost, 12) mít nechvilkové zájmy, které jsou výsledkem sjednocení tužeb v průběhu času, 13) být schopna morálního uvažování, mít schopnost morálního jednání, 14) mít morální důvody, které jsou zohledňující při výběru možných činností, 15) mít charakterové rysy, které procházejí změnou rozumným nechaotickým způsobem, 16) být schopna interagovat společensky s ostatními, 17) být schopna komunikovat s ostatními. TOOLEY, M. Personhood. In: KUHSE, H. – SINGER, P. *A companion to Bioethics*. Blackwell Publishing, 2009, s. 133.

spolu se zvířaty také novorozence, malé děti, lidské jedince s hlubokou mentální retardací nebo senilní lidi. Takové důsledky většina z nás považuje za hluboce protiintuitivní.[34]

Jaké charakteristiky vybereme jakožto morálně relevantní k přiřknutí osobnosti? Vybereme širší nebo užší pojetí? Jsme vůbec oprávněni vybírat mezi těmito pojetími? Jak ospravedlníme náš výběr charakteristik? A jsou vůbec námi vybrané charakteristiky morálně relevantní, nebo je náš výběr zcela arbitrární? To, že má určitá entita status osoby není založeno čistě na volním rozhodnutí, ale je podepřeno empirickým zjištěním takových funkcí, které považuje za morálně relevantní. Ale výběr daných charakteristik, tedy rozhodnutí o tom, které jsou morálně relevantní už volní rozhodnutí je.

3.2 PROBLÉM ROVNOSTI A GRADUALISMUS

Mentální vlastnosti, které považujeme za určující kritérium personality, se u jednotlivých jedinců vyskytují ve stupních. Jeden jedinec má ve stejné době mentální funkce vyvinuté v jiné míře než jiný jedinec. Proč mají jedinci stejně silný morální status? Neplyne z empirického funkcionalismu spíše graduálnost morálního statusu? Neměl by mít každý jedinec různou hodnotu na základě toho, jak vysoce vyvinutými mentální funkcemi disponuje?

Vývoj lidského dítěte je dlouhý a postupný, i když je tempo růstu nerovnoměrné. Na rozdíl od toho, že určitá entita je obdařená nesmrtelnou duší, božskou jiskrou či vlastní specifický genom, praktická racionalita, schopnost vědomí sebe sama nebo další mentální funkce, zdá se, přicházejí ve stupních. Osobou se stáváme postupně, nikoli kvalitativním skokem. Přesto náš morální závěr je kategorický. Jedinec buď morální status osoby má, nebo jej nemá. Jakékoliv třídění na osoby a ne-osoby ukládá morální diskontinuitu tam, kde jsou jen psychologicky spojité body.[35]

Obvykle se nedomníváme, že jedinec, který je vysoce inteligentní, má hlubší vědomí sebe sama nebo je více autonomní, má vyšší morální postavení než ostatní jedinci, kteří nemají tak vysoce vyvinuté tyto schopnosti. Jak potom vysvětlit to, že osoby mají stejný morální status a že si jsou morálně rovny? Pokud má být empirický funkcionalista důsledný, pak by mělo platit gradualistické pojetí morálního statusu: každý jedinec má různou hodnotu závislou na jeho aktuálních funkcích. Malé dítě má mít například jiný morální status než dospělý lidský jedinec. Zabíjení jedinců by mělo být špatnější, čím vyšší by měl jedinec mentální funkce. Gradualistická morálka je však v hlubokém rozporu s našimi morálními intuicemi, ale také s takovými koncepty jako jsou lidská práva.[36] Gradualismus je hierarchický a elitářský.[37]

---

[34] Podle Radima Brázdy *„[v]šechny definiční pokusy, které prosazovaly určité mentální nebo kognitivní výkony jako konstitutivní pro osobu, měly částečně kontraintuitivní následky*“. BRÁZDA, R. Problém osoby a identity v etice aneb od identity k osobě a zpět. In: *Sborník prací filozofické fakulty Brněnské univerzity.* Brno: Masarykova univerzita, 2001, s. 65.

[35] WASSERMAN, D. – ASCH, A. – BLUSTEIN, J. – PUTNAM, D. *Cognitive Disability and Moral Status*.

[36] Smrt dvacetiletého mladíka je špatná ve větší míře než smrt devadesátiletého stařík, protože dvacetiletý utrpí větší ztrátu drahocenného života, který mohl prožít. Přestože morálka zdravého rozumu rozpoznává některé gradace v morálním statusu, rovnostářská morálka činí tento rozdíl v míře újmy jako morálně

Tento problém bývá řešen stanovením „prahu“ mentálních funkcí. Jeff McMahan[38] se snažil zachovat požadavek rovnosti všech osob dvoustupňovým přístupem, ve kterém jsou osoby od ne-osob odděleny prahem. Zabíjení jedinců pod určitou hranicí mentálních schopností, pod prahem respektu, se řídí výhradně jejich časově relativními zájmy. Naproti tomu jedinci nad tímto prahem, osoby, jsou maximálně nedotknutelní. Všechny osoby by měly být stejně morálně rovné bez ohledu na to, jak dalece svými rozvinutými schopnostmi přesahují práh oddělující osoby do ne-osob.[39]

Tim Mulgan kritizuje McMahana z nestabilního spojení humovského názoru, podle kterého mentální schopnosti přicházejí ve stupních, s kantovskou intuicí, která jasně vyžaduje ostrou hranici mezi osobami a ne-osobami.[40] Je nepravděpodobné předpokládat, že existuje bod, kdy se z ne-osoby náhle stane osoba rovná všem dalším osobám. Vývoj mentálních funkcí je postupný a kontinuální. Příslušné charakteristiky jsou záležitostí stupně a postrádají ostré hranice. Rozdíl mezi jednotlivcem těsně pod prahem a jednotlivcem těsně nad prahem není takový, abychom tomu druhému připisovali respekt jiné kvality. Jak mohou i malé rozdíly v mentálních kapacitách, vést k významným rozdílům v balíčcích práv, které obdrží tito jedinci? Nikdo z nás se zkrátka nedomnívá, že ve vývoji existuje bod, kdy se náhle jedinec promění v osobu, která je nám morálně rovna.[41]

3.3 KRUH ZDŮVODNĚNÍ

nevýznamný. Podle koncepce Elizabeth Harmanové by neměl být morální status stupňovatelný. Podle ní není důležitá míra újmy, kterou jedinec utrpí, ale to, jestli je tato újma morálně relevantní. To, že jde nějaké entitě ublížit, ještě neznamená, že toto poškození je morálně relevantní. HARMAN, E. The Potentiality problém. *An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. 2003, Vol. 114, No. 1–2, s. 173–198.

[37] BIRCH, T. Moral Considerability and Universal Consideration. *Environmental Ethics*. 1993, 15, s. 313–332.

[38] McMAHAN, J. *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

[39] Rovnost osob nad prahem respektu bychom mohli přirovnat k bodům v kruhu, tak jak to učinil John Rawls. Všechny body jsou stejně uvnitř kruhu bez ohledu na to, jak jsou různě daleko od jeho obvodu. Potom jsou všechny osoby stejně morálně rovné, bez ohledu na to, jak daleko jsou od prahu, který odděluje osoby od ne-osob. Viz RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

[40] MULGAN, M. Critical Notice of The Ethics of Killing. *Canadian Journal of Philosophy*. 2004, 34, s. 443–460.

[41] V článku McMAHAN, J. Challenges to Human Equality. *The Journal of Ethics*. 2008, Vol. 12, 81–104, se McMahan snaží svůj dvoustupňový přístup nahradit *třístupňovým přístupem*. Tento přístup má dva prahy. Ve stupni osob a ve stupni ne-osob mají jedinci stejný respekt, jaký měli u dvoustupňového přístupu. Nicméně mezi těmito dvěma stupni leží třetí stupeň tzv. přechodový stav, v němž mají jedinci průběžné morální postavení. Průběžný stav je oddělen dvěma prahy: dolním prahem od stupně ne-osob a horním prahem od stupně osob. Díky tomuto přechodovému stavu neexistuje tak ostrá hranice mezi osobou a ne-osobou jako u dvoustupňového přístupu. K ospravedlnění zabití jedince nacházejícího se v přechodovém stavu je zapotřebí podle McMahana mnohem více než konsekvencialistické důvody. Navíc jedinec na tomto stupni nacházející se blízko hornímu prahu má být chráněn silnějšími vazbami než jedinec nacházející se blíže dolnímu prahu. Jednotlivci nacházející se těsně pod hranicí horního prahu tak mají být téměř nedotknutelní. V přechodovém stavu tak mají jedinci gradualistické určení jejich respektu. Čím blíže jsou hornímu prahu, tím větší mají morální postavení. Novorozenci a velmi malé děti stojí právě v přechodovém stavu. Přičemž díky jejich potenciálu stát se osobami se jejich morální stav stále zvyšuje, až dokud nedosáhne horního prahu. Navíc jsou novorozenci díky své potencialitě morálně „hodnotnější“, než radikálně postižení jedinci, nebo „inteligentní“ ne-lidská zvířata. Třístupňový přístup je sice více intuitivně přijatelnější, nicméně stále zde máme dva prahy, které poukazují na diskontinuitu v postupném nabývání mentálních funkcí. Tato diskontinuita vede k pověstné otázce, proč tyto prahy položit právě zde.

Máme zde dvě arbitrární řešení. Za prvé arbitrárně určíme to, které mentální funkce jsou morálně relevantní. Za druhé arbitrárně určíme práh toho, od jakého stupně jsou tyto mentální funkce morálně relevantní. Jak ale svůj výběr zdůvodníme? Jaké vlastnosti a jaký práh budeme považovat za rozhodující? Které kritérium osoby má platit?

Podle kritiků empirického funkcionalismu všechna kritéria založená na mentálních schopnostech vznikla zcela účelově, abychom mohli bez morálních zábran provádět potraty, embryonální výzkum, asistované reprodukce atp.[42] Vždy si vybereme takové kritérium osoby, které se nám nejlépe hodí. Funkcionální kritéria osoby vedou také k některým neintuitivním závěrům. Někteří funkcionalisté například musí na základě svého kritéria buď považovat za morálně přípustné zabíjení novorozenců či lidských jedinců s hlubokou mentální retardací, nebo hledat složité vysvětlení, proč se na tyto lidské jedince jejich kritérium osoby vlastně vztahuje.[43]

To, co určitému lidskému jedinci uděluje status osoby, je rozhodnutí jiných lidských jedinců, že tomuto jedinci bude náležet tento status. Morální status osoby je tak přiřknut arbitrárně. Zastánci ontologického personalismu pak tvrdí, že uznání jiného, než jejich kritéria bude mít fatální následky, neboť jejich kritérium je nearbitrární. Nemají však pravdu.

Při čtení různých teorií morálního statusu zjistíte, že věc je hotová ještě před začátkem. Každý z autorů má jakýsi intuitivní náhled na to, kdo všechno by měl být členem morální komunity a kdo by do ní už neměl patřit. Právě na základě této intuice se pokouší své přesvědčení racionalizovat. Nejprve zná výsledek a pak k němu hledá patřičné argumenty. Pokouší se sestavit teorii, která by odpovídala jeho přesvědčením a zároveň by byla koherentní. Ontologický personalista tak činí také. Protože chce, aby byli osobami všichni lidští jedinci, embrya nevyjímaje, prohlásí za morálně relevantní takovou vlastnost, kterou vlastní všechny lidské bytosti. Protože nesmrtelná duše už není v kurzu, upne své zakotvení na lidský genom či identitu lidského organismu. Většina teorií personality si prosazuje racionální neutrálnost, ve skutečnosti však tyto teorie jen systematizují získaná přesvědčení svého autora.

Je třeba si uvědomit, že jak u ontologického personalismu, tak u empirického funkcionalismu se při určování kritérií personality nejedná o poznávání světa, ale o mocenskou a roztříďující manipulaci se světem. Teoretik personality činí to, co Michael Foucalt nazývá „praktiky dělení".[44] Provádí mocenský vztah, techniku vyčleňování uvnitř pojmu člověk. Jedinec postrádající určité mentální schopnosti (určitou kapacitu) je v tomto procesu oddělen od ostatních disponujících těmito schopnostmi (vlastnících tuto kapacitu) a v tomto procesu se stává objektem. Osoby jsou odděleny od ne-osob. Definice pojmu osoby jsou zneužitelné, mohou být ideologickými či ekonomickými převleky. S těmi, kteří se do definice personality nevejdou se zachází automaticky jako s objekty podle zájmů těch jedinců, kteří se do této definice vešli.

[42] VÁCHA, M. O. – KÖNIGOVÁ, R. – MAUER, M. *Základy moderní lékařské etiky*. Praha: Portál, 2012, s. 186.
[43] JIRSA, J. Pojem osoby v diskusi o etice potratů. *Filosofický časopis*. 2014, roč. 62, č. 6.
[44] FOUCAULT, M. *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové, 2003, s. 195–209.

Při určování morálního statusu provádíme morální alchymii, propojujeme biologické či empirické vlastnosti s morálními vlastnostmi. Nedokážeme vysvětlit, proč jsou námi vybrané empirické vlastnosti vlastně morálně relevantní.[45] Výběr morálně relevantních funkcionálních vlastností přece závisí na rozhodnutí lidských jedinců.[46] Morálka nespadla z nebe, nenajdeme ji v přírodě. O tom, co je a co není morálně relevantní, rozhoduje předem přijatá etická teorie. Ale která etická teorie je platná? Nemáme žádnou morálku před morálkou. Premorálku, která by rozhodovalo o morálce. Nicméně chováme se k lidským jedincům a ke zvířatům tak, jak se chováme, protože jsme se tak k nim chovali i v minulosti. Během dlouhé historie se vytříbily jisté „vzorce chování", které ukládají, jaké chování je normální a jaké už normální není. Stejně tak se vyvíjí i naše chápání vlastností, které považujeme za morálně relevantní.

4. EVOLUČNĚ-KONZERVATIVNÍ POJEM OSOBY

Konzervatismus není souborem dogmat, které by byly univerzální, neměnné a věcné. Je to především myšlenkový směr, metoda, která nám podává návod na to, jakým způsobem máme přemýšlet, jednat či vládnout. Jiné politické doktríny chápou společnost jako mechanismus a svůj myšlenkový konstrukt se snaží vtěsnat na rozmanitý svět okolo sebe. Konzervatismus chápe společnost spíše jako organismus, který se vyvíjí, ne jako stroj, který je možné zničit a postavit celý znovu a daleko lepší. Společnost a lidská existence je rozmanitá a složitá a nelze ji vtěsnat do nějakých abstraktních schémat.[47]

Podstata konzervatismu spočívá v zachovávání, v konzervaci. To, co se má zachovávat, jsou tradice. Konzervativec důvěřuje v konvence a ve zvyklosti, které jsou dlouhými zkušenostmi prověřené. Jsou to nahromaděné pravdy předchozích generací. Tato úcta ke kolektivní moudrosti se projevuje jako předsudky. Tyto předsudky však nejsou pověrčivostí. Správný konzervativec by neměl malicherně a tvrdohlavě lpět na svých názorech a být netolerantní vůči názorům druhých. Předsudek není absolutní pravdou, není nezpochybnitelný. Neměli bychom jej přijímat bez důkazů či jej nepodrobovat nějakému zkoumání.

Předsudky jsou vtěleny do intuic, které jsou zděděnými názorovými shodami, které jsme získali v průběhu našeho biologického a kulturního vývoje. Jsou to nahromaděné vědomosti, které jsme získali pomalým procesem, jsou to nepsaná pravidla. Předsudky a intuice jsou obvykle rychlé odpovědi na určité situace. Pomáhají nám jednat okamžitě, aniž bychom se museli rozhodovat při jednání pomoci nějakých logických pravidel či pomocí „čistého" rozumu.

[45] Empirický funkcionalismus sám o sobě neříká, proč jsou empirické vlastnosti morálně relevantní. CHAPPELL, T. On the Very Idea of Criteria for Personhood. *The Southern Journal of Philosophy*. 2011, Vol. 49, Iss. 1.

[46] Výběr je arbitrární, ale není svévolný. Existuje rozdíl mezi svévolně zvoleným principem a principem založeným na morálních důvodech. Svévolný princip může být například tvrzení, podle kterého morální status budou mít všichni jedinci bílé pleti, nebo jej budou vlastnit všichni jedinci, jejichž jméno začíná na písmeno A, nebo jen ti, kteří věří v určité náboženství. Naproti tomu schopnost cítění má jasný morální význam. To, že je jedinec schopný cítit bolest nás podněcuje k tomu, abychom se k němu chovali či nechovali určitým způsobem, a to bez ohledu na to, jestli je tento jedinec bílé pleti, jestli jeho jméno začíná na písmeno A, nebo jestli věří v toho či onoho boha. Určitá barva pleti nemůže být morálně zdůvodnitelná. Schopnost cítit bolest však může.

[47] KIRK, R. *Konzervativní smýšlení*. Praha: Občanský institut, 2000.

Musíme ale vždy následovat cestu našich předků nebo můžeme předsudek takříkajíc „odhodit“? Říká se, že jedním z axiomů konzervativního myšlení je snaha zamezit všem společenským změnám. Existují jistí „rodilí konzervativci“, kteří pohrdají současností a idealizují minulost. „Slovníkoví konzervativci“ zase přijímají věci takové, jaké jsou. Pro „konzervativce filosofy“ je však změna důležitým prvkem konzervatismu.[48] Už podle zakladatele konzervatismu Edmunda Burka je změna nevyhnutelná a prospěšná. Nesmí však být inspirovaná vykonstruovanou abstrakcí, ale důsledkem všeobecně pociťované potřeby. Musí být pomalá, přirozená a musí se uskutečňovat tak, abychom spatřovali všechny výhody a nevýhody, které přináší. Nikoli revoluce, ale evoluce, postupná reforma, která se snaží zachovávat. I starý řád, i odvěké předsudky se musí přizpůsobit nové skutečnosti, novým poznatkům, novému vědění. Konzervativec musí dodržovat kontinuitu, konzistenci, být obezřetný a prozíravý. Jen tak může být změna prostředkem k zachování a nikoli se stát nepřetržitou transformací vedoucí k destrukci společenských zvyků a institucí.[49]

Podle Petera Singera bychom měli vystavět novou morálku. Na začátku svého budování musíme redukovat na minimum všechny etické koncepce, pojmy, principy a intuice. Musíme novou etiku vystavět na čistě racionálních základech, které jsou prosté emočních a kulturních předsudků. Pokud se závěry nově a od základu postavené etiky budou tvářit jako nesprávné nebo odpudivé, pak nemáme odmítnout tuto novou teorii, ale naopak naše intuice.[50] Tuto metodologii nazývá Peter Sýkora „Singerovou břitvou“.[51] Singer ale i další teoretici personality se snaží o pohled z ptačí perspektivy, o pohled nezaujatého diváka, ideálního pozorovatele či pohled Boha[52]. Moderní novodobá etika by se neměla snažit uskutečnit revoluci tím, že rázem odmítne všechny naše dlouhou dobu budované intuice a sestaví nový systém pomocí chladného rozumu. Neměli bychom považovat život a lidské tvory za matematický problém. Změna společnosti podle pěvně nalinkovaných abstraktních principů, které jsou racionálně elegantní, administrativně jednoduché, matematicky přesné, ale veskrze nelidské, odporující zvyklostem a intuicím. To je změna, která je konzervatismu cizí.

Morálka je adaptivní vlastnost, která je výsledkem působení evolučních mechanismů. Morálka ve světle evoluční teorie je nástroj, který pomáhá řešit koordinaci mezi jednotlivci a zvyšuje tak výrazně jeho šanci na přežití. Jednání, které označujeme za dobré, pomáhají zefektivnit kooperaci a

[48] BRINTON, C. *The Political Thought in the Nineteenth Century*. Cambridge, Mass., 1949, s. 74–75.
[49] Není ale stejná revoluce? Nechovají se také tak živé organismy? Živé organismy se mění, postupně se vyvíjí. Evoluce se uskutečňuje po malých krůčcích. Je to protiklad k náhlé revoluci.
[50] Singerova teorie vychází z abstraktního principu rovného zvážení zájmů všech zúčastněných stran. Je sice jasné, že čistě emocionální reakce nebo intuitivní argument nestačí, musíme přinést racionální argumenty pro chybnost teorie. Ovšemže měli bychom se také zaměřit na to, zda jsou platná východiska dané teorie. Revoluce etiky, kterou by zapříčinila nová od základu postavená teorie, by měla katastrofální následky.
[51] SÝKORA, P. Singerova britva, druhizmus a výnimočné postavenie človeka vo vesmíre. *Filosofický časopis*. 2013, roč. 61, č. 3, s. 415–426.
[52] Viz SINGER, P. *Practical Ethics*. Cambridge University Press, 1993.

udržují společnost pohromadě. Jednání, která označujeme za špatná, naopak způsobují konflikty a rozvracejí společnost.[53]

Morální pravidla, zvyky, ale také jazyk, kulturu, trhy, to vše vytvořili lidé. Žádný člověk nic z toho ale nenaplánoval. Vše se vynořilo neplánovaně. Morální pravidla, která existují a ke kterým odkazujeme, vznikla „neviditelnou rukou". Morálka je fenomén, který se vynořuje jednáním lidí, ne díky nějakému plánu jednotlivce či moralizátora. Morální soudy jsou induktivně získané pravdy. Jsou to obecná tvrzení vyvozená z minulých zkušeností. Jsou to opakované vzorce chování, které staletími předávání nabyly podobu jakýchsi morálních povinností, které *ex post* odůvodňujeme na základě čistého rozumu jako přikázání z výšin nebo jiným způsobem. Ty vzorce chování či předsudky, které se často opakují, nabývají na důvěře a získávají povahu morálních povinností. Ty vzorce chování či předsudky, které se méně často opakují, nenabývají tolik na důvěře a morálními povinnostmi se nestávají. Mravnost je relativní a v jiných společnostech a v jiných dobách se vyvinuly odlišné podoby. Morální normy stejně jako společnost procházejí vývojem. [54]

4.1 LIDSKÁ PRÁVA

Lidská práva jsou v liberalismu nadřazena státu, stejně jako je státu nadřazen jednotlivec. Lidská práva jsou přirozená, nepsaná, věčná, univerzální. Jsou souborem principů, které vycházejí z člověka, z jeho přirozenosti, z jeho rozumu nebo také z boží vůle. Robert Alexy definuje lidská práva následujícími pěti prvky: univerzálností, fundamentálností, abstraktností, morální platností a předností před právy pozitivními.[55]

Výčet lidských práv podává například Listina základních práv a svobod. Proč jsou to právě tato práva, a ne nějaká jiná? Co je dělá přirozenými? Pokud nechceme poukázat na užitečnost liberálních práv a prohlašujeme tato práva za inherentní a tedy nezcizitelná, musíme je nějakým způsobem zdůvodnit. Lidská práva totiž nemají být projevem vůle lidu, ale výrazem lidské přirozenosti, která je vždy a všude existující. Pokud však žádné takové odůvodnění nemáme, proč nepřijmout tvrzení podle

[53] HŘÍBEK, T. Evoluce přírody. In: HAVLÍK, V. et al. *Z evolučního hlediska: pojem evoluce v současné filosofii*. Praha: Filosofia, 2011, s. 171–206.
Je-li morálka výsledkem dlouhých evolučních mechanismů, stojí pak na pevných základech a můžeme z výsledků evoluce vyvodit nějaké morální normy? Je možná preskriptivní etika? Z nahodilého procesu evoluce a z nahodile vzniklých osobnostních rysů nelze nijak vydedukovat žádné morální zákony. Nějaká nahodilá evoluční fakta nevedou k nějakým morálním závazkům. Je něco jiného ukázat evoluční vývoj určitých typů chování a charakterových rysů, které obvykle považujeme za morální, a něco jiného říkat, že tyto typy chování a charakterové rysy, které se vyvinuly, jsou morálně správné. Evoluce upřednostnila nějaké chování, nicméně skok z deskriptivních výroků na normativní je nedostačující, pokud neodpovíme na otázku, proč bychom se takto měli chovat. Morálka se vyvinula na základě nahodilých selektivních procesů. Evoluční vývoj nesleduje nějaký cíl, ani nesleduje žádné morální zákony. Pokud by byla naše evoluční historie jiná, byl by jiný taktéž obsah našich morálních tvrzení. Fakticky vzato neexistují věci, které mají nedotknutelnou morální hodnotu, neexistují věci, které mají neinstrumentální hodnoty. Hodnoty neexistují.

[54] Ve středověku byl člověk pokládán za mravného, pokud například zabíjel lidi na obranu své cti nebo svého města. Dnes považujeme za mravného člověka takového, který nejí maso, třídí odpad a přispívá na charitu, naopak bychom pokládali člověka za nemorálního, pokud by kohokoli zabil pro čest. RIDLEY, M. *Evoluce všeho: jak malé změny přetvářejí svět*. Praha: Argo, 2018.

[55] ALEXY, R. Menschenrechte ohne Metaphysik?. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 2004, Vol. 52, Iss. 1, s. 24.

kterého je formulace západních lidských práv kulturní imperialismus, který se snaží vnucovat tato práva zemím africkým, asijským či islámským.[56]

Zdůvodnění lidských práv není možné bez metafyzické koncepce a musí se opírat o jistý metafyzický základ.[57] Je však otázkou, jak zdůvodnění docílit v morálně rozmanité společnosti. Pro Alasdaira MacIntyra jsou přirozená práva fikcí. Žádný pokus o jejich zdůvodnění neuspěl, poukaz na jejich pravdivost z intuice, je chybou v argumentaci, a Deklarace lidských práv Spojených národů z roku 1948 se stejně drží zásady nezdůvodňovat jakékoliv tvrzení.[58] Podle Humovy teze o nemožnosti odvodit normy z faktuálních výroků[59] se jeví jakékoliv jiné zdůvodnění než transcendentní zdůvodnění existence přirozených práv beznadějné.

Pro konzervatismus jsou přirozená práva liberálními „lákadly“. Pro liberála jsou přirozená práva inherentní člověku, jsou jeho nezcizitelným vlastnictvím. Konzervativci taková přirozená práva odmítají. Podle nich nejsou práva získaná z nějakého abstraktního pojmu člověka, ale jsou výsledkem dlouholeté tradice. Práva existují, ale pouze v rozsahu, v němž mezi lidmi vzniká představa o tom, co je morální či spravedlivé jednání.[60]

Tradice, předsudky, vzorce chování nejsou čistě racionální, ale jsou v nich zahrnuty také emoce a pocity. Z pouhých předsudků vznikla dnešní práva. Průběhem dějin, na pozadí národa, společenských rolí, tříd, náboženství, na základě postupného vývoje a uspořádání společnosti, vzájemným střetáváním jednotlivců, takovým způsobem vznikla lidská práva. Jsou prověřená zkušenostmi. Jejich rozsah a aplikace nabývá rozmanitých způsobů, protože v každé zemi a v každé době jsou poměry lidských životů jiné. Neexistuje žádný abstraktní seznam práv, který by platil vždy a všude, nezávisle na okolnostech. Společnost například může odepřít nějaké právo skupině lidí, protože jsou nezpůsobilí jej uplatnit, například volební právo. To, zda je toto odepření spravedlivé, závisí na konkrétní situaci, nelze jej stanovit na základě lidské přirozenosti. Při jedné situaci může být pro někoho něco právem a v jiné době to však může být nespravedlností.[61] Lidská práva jsou fiktivní pojem, pragmatický instrument. Ústava a Listina základních práv a svobod jsou manifestací minulosti, dějin člověka, ne cáry popsaného papíru. Ústava zabraňuje anarchii, je o kompromisu mezi rozdílnými zájmy lidí, kteří ve společnosti koexistují.

Na naše lidská práva se můžeme dívat jako na „zamrzlý kontext“, jehož model byl pod vlivem jistých historických zkušenosti akceptován jako užitečný a osvědčený prvek lidské sebezáchovy.[62] Lidská práva mají nepochybně své liberální kořeny. Měli bychom však být střízliví k obsahu a rozsahu lidských práv, která nejsou jasně a provždy daná. To, že lidská práva nemají absolutní platnost, neznamená, že je máme odmítnout, ale zaujmout k nim s pohledem na minulost konzervativní

[56] KYSELA, J. *Ústava mezi právem a politikou: úvod do ústavní teorie*. Praha: Leges, 2014, s. 259–266.
[57] NICKEL, J. Human Rights. In: ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2014 edition.
[58] MacINTYRE, A. C. *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 90.
[59] Viz HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Oxford, 1978, s. 469.
[60] SCRUTON, R. *Smysl konzervatismu*. Praha: TORST, 1993.
[61] KIRK, R. *Konzervativní smýšlení*. Praha: Občanský institut, 2000.
[62] KYSELA, J. *Ústava mezi právem a politikou: úvod do ústavní teorie*, s. 263.

přístup. Konzervativním procesem formování lidských práv postupnou změnou by mohlo být docíleno takového pojmu práv, který by byl v průběhu času stále upravován. Opuštění zdůvodnění lidských práv na základě jejich inherentnosti, bychom se pak přiblížili také k možnosti přisuzovat subjektivní práva zvířatům. Odstranili bychom propastnou hranici mezi osobami a ne-osobami.

4.2 MULTIKRITÉRIUM

Teoretici personality obvykle identifikují jako morálně relevantní jen jednu vlastnost nebo související řadu vlastností. Nejčastější z nominovaných jsou vnitřní vlastnosti jako schopnost morálního jednání, vědomí sebe sama, vnímání či druhové členství. Někteří pro změnu vybírají jako morálně relevantní především relační vlastnosti a zohledňují například sociální vztahy.[63] Jakákoliv substantivní či jednokriteriální definice však nemůže vystihnout pojem morálního statusu. Dělení na osoby a ne-osoby, na nedotknutelné a ty, kteří mají instrumentální hodnotu, dělení, ke kterým tyto teorie vedou, jsou neintuitivní a černobílé. Potřebujeme daleko komplexnější teorii, teorii, která bude brát ohled na všechny možné příjemce morálního statusu.

Podle Warren je úkolem teoretika, který stanovuje morální status kombinovat různá kritéria či různé morálně relevantní vlastnosti. Musíme přistoupit k multikritériu a spojit všechny poznatky, které zohledňují, jak mentální vnitřní vlastnosti daných jedinců, tak vlastnosti relační. Výsledkem potom nebude jeden morální status, ale škála morálního statusu. Všechny živé organismy budou mít tedy nějaký morální status, ale například ty, které jsou vnímající, budou mít morální status vyšší než ty, které vnímající nejsou. Také ti jedinci, kteří budou zahrnováni do úzké skupiny lidského společenství, budou mít vyšší morální postavení než ti, kteří do toho společenství nepatří.[64]

Měli bychom vyjít z typických vzorců chování, které jsme získali konzervativně-evoluční cestou a které v naší společnosti ukládají jaké chování je správné a jaké nikoli. Jaké chování vůči lidem, zvířatům nebo přírodě považujeme za morální a nemorální?[65] Uvedu pár příkladů: lidé se nezabíjejí, mrtví lidé se nejedí, ale pohřbívají, zvířata se zabíjejí jen z dobrého důvodu a bezbolestně, činíme morální rozdíl mezi zabitím zvířete za účelem potravy a za účelem zábavy, domácí mazlíčky nejíme, ale obvykle pohřbíváme, téměř vyhynulá zvířata a rostliny chráníme, zbytečné kácení dřevin považujeme za nesprávné.

Výčet určitých chování je dlouhý, a proto je na místě nařčení ze složitosti. Způsobů chování je tolik, že si některé navzájem protiřečí. Určovat morální správnost jednání podle takových vzorců by bylo nepraktické. Můžeme ale uvést nějaký soubor obecných norem či zásad, které nám pomůžou určit, co je správné a co špatné, určit chování, které považuje většina za morální a které za nemorální,

[63] Například můžeme mít teorii personality, která by chápala jako osoby pouze morální aktéry. Pouze morálnímu aktérovi bychom mohli způsobit morálně relevantní újmu. Děti, senilní lidé, zvířata a další podle této teorie nejsou osobami a spadají do kategorie pouhé věci, která může mít jen instrumentální hodnotu. Takové důsledky jsou velice kontraintuitivní.
[64] WARREN, M. A. Moral Status. In: FREY, R. G. – WELLMAN, Ch. H. *A Companion to Applied Ethics*, s. 439–450.
[65] DIAMOND, C. Eating Meat and Eating People. In: *The Realistic Spirit*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001.

za opovrhující, zkažené a nemravné. Takový soubor zásad, které zohledňují všechny možné entity, uvedla Warren:[66]

1) *Zásada respektování života*: živé organismy nesmí být poškozeny nebo ničeny bez dobrých důvodů.
2) *Zásada proti krutosti*: vnímající bytosti nesmí být zabity nebo vystaveny bolesti nebo utrpení, pokud neexistuje jiný proveditelný způsob, jak tak neučinit.
3) *Zásada práv morálních aktérů*: morální aktéři mají stejná základní práva, včetně práva na život a svobodu.
4) *Zásada lidský práv*: v mezích svých vlastních schopností a zásady číslo 3) mají lidské bytosti, které jsou schopné vnímání, ale ne morálního jednání, stejná základní práva jako morální aktéři, a to díky potenciálu stát se morálními aktéry a díky tomu, že jsou součástí lidského společenství.
5) *Mezidruhová zásada*: v mezích zásad 1)–4) mají ne-lidští členové, kteří jsou součástí naší smíšené sociální komunity, vyšší morální status, než který by se dal založit pouze na jejich vnímání a dalších mentálních schopnostech.[67]
6) *Ekosystémová zásada*: živé bytosti a rostliny, které patří k druhům, které jsou ohrožené vyhubením, mají v mezích zásad 1)–5) vyšší morální status, než jaký by mohl vycházet z jejich vnitřních vlastností.[68]
7) *Zásada tranzitivity respektu*: v mezích zásad 1)–6) a v rozsahu, který je proveditelný a morálně přípustný, by morální aktéři měli navzájem respektovat připisování určitým entitám vyšší morální status, i když nevychází z jejich vnitřních vlastností nebo z ekologické hodnoty.[69]

To, jak se chováme k entitám daného typu, závisí na jejich vnitřních i relačních vlastnostech. Bez dobrého důvodu bychom neměli poškozovat živé organismy. Vnímající bytosti mají větší nárok na naše ohledy než organismy, které jsou bez smyslů. Stupeň mentální sofistikovanosti mění rozdíl v hodnotě života určité bytosti, a tedy i její morální status. Být morálním aktérem je dostatečná vlastnost pro to, abychom jejího nositele obdařili plným morálním statusem. Není to však podmínka nutná, protože máme dobré důvody přiznávat morální práva vnímajícím lidským jedincům, kteří morálními aktéry nejsou. Vnímající lidští jedinci i ne-lidští členové naší smíšené sociální komunity mají nárok na vyšší ochranu. To je důvod, proč považujeme potrat v pozdních fázích a infanticidu za morálně nepřípustné a proč dáváme plný morální status malým dětem, a ne více mentálně sofistikovaným zvířatům. To, jak se chováme k určitým druhům zvířat nezávisí jen na jejich vnitřních

[66] WARREN, M. A. *Moral Status: Obligations to Person and Other Living Things*. Oxford University Press, 1997, s. 148–177.
[67] Máme zvláštní povinnosti vůči psům, kočkám a dalším členům druhů, jejichž vztahy k lidem často zahrnují přátelství a vzájemnou náklonnost.
[68] Chápeme za důležité chránit každého jedince, který patří do téměř vyhynulého druhu. Naopak v případě neexistence přirozeného nepřítele pokládáme za povinnost počet jedinců u přemnoženého druhu snížit, abychom zabránili vážnému poškození ekosystému a zachránili biologickou rozmanitost Země.
[69] Například na předměty či místa, které považujeme za „posvátné“ (národní vlajka a další).

schopnostech, ale také na tom, jak je jejich druh ohrožený, a na tom, do jaké míry by jeho ztráta ochudila ekosystémy, ke kterým patří.[70]

Na místě je obvinění z obhajoby *statu quo*, z toho, že za morální se pokládá to, co se normálně dělá, z toho, že naše zažité vzorce chování nijak neodůvodňujeme. Zdůvodnění našich vzorců chování je však dostatečné na základě konzervativní metody. Navíc tato teorie je evoluční, takže se naše typické vzorce chování mohou časem měnit stejně, jako se mění naše chápání morálního jednání.

Na těchto výše uvedených zásadách se můžeme shodnout. Existuje zdravé jádro, morální otázky, nad kterými rozumní lidé nepochybují, ale také otázky, na kterých se neshodneme. Spory o to, zda je správné zabíjet zvířata kvůli potravě, zda je potrat morálně přípustný ve všech stádiích těhotenství nebo kolik úsilí máme vynaložit pro záchranu „nějakého" křečka, když tato snaha dlouhá léta brzdí stavbu dálnice, jsou otázkami, na které nemáme jednoznačnou odpověď. Na tyto „těžké" otázky dáváme a postupem času budeme dávat různé odpovědi, které jsou závislé na okolnostech. Některé tyto odpovědi budou nabývat na důvěře a stanou se z nich typická chování, jiné tolik důvěry mít nebudou.

4.3 *CLUSTER CONCEPT*

Pojem osoby chápeme jako jasně definovaný, jako pojem, který má pevné hranice, jako pojem aristotelské metafyziky. Kritérium osoby pak musí pevně říkat, kdo do tohoto pojmu spadá a kdo nikoliv. Tak je tento pojem chápán jak u zastánců ontologického personalismu, tak u zastánců empirického funkcionalismu. Pojem osoby by ale měl být chápán zcela jiným způsobem, způsobem konzervativně-evolučním.

Pojem osoby je tzv „*cluster concept*". Je definovatelný stejným způsobem, jako je definovatelný pojem hry. Nedokážeme totiž úspěšně definovat pojem hry, dokážeme ale velmi dobře popsat, co je pro hry typické. Dokážeme vyjmenovat typické vlastnosti her. Nějaká hra však nemusí splňovat všechny tyto typické vlastnosti, abychom ji stále považovali za hru. Podobně je to s pojmem osoby. Nedokážeme jasně definovat kritéria personality, dokážeme ale dobře popsat, co je pro osoby typické. Nějaká bytost však nemusí splňovat všechny tyto typické vlastnosti, abychom ji považovali za osobu. Nicméně bytosti, které nedisponují žádnou z těchto typických vlastností, nemohou být osoby.

Pod evolučně-konzervativním pojmem osoby se tedy skrývá takový pojem osoby, který bude v průběhu času stále upravován, a to na základě našich představ, předsudků a perspektiv, ale také vnějších okolností. Postupem času tak mohou nabývat někteří jedinci vyššího či nižšího morálního postavení, než je tomu doposud.

ZÁVĚR

Jak teorie ontologického personalismu, tak teorie empirického funkcionalismu vedou k neintuitivním závěrům. Tyto teorie se také snaží racionalizovat získaná přesvědčení svého autora. Teorie evolučně-konzervativního pojmu osoby místo pevně ohraničených definic morálních statusů (i

[70] WARREN, M. A. Moral Status. In: FREY, R. G. – WELLMAN, Ch. H. *A Companion to Applied Ethics*, s. 439–450.

morálního statusu osoby) vychází z typických vzorců chování, které získáváme konzervativně-evoluční cestou. Vzorce chování nabývají obecných zásad, podle kterých bychom měli jednat. Morální pravidla však prochází vývojem a vynořují se jednáním lidí. Jsou to dlouhými zkušenostmi prověřené konvence. Nejsou a neměly by být projektem morálního teoretika, který by chtěl sestavit etický systém pomocí chladného rozumu, abstraktních principů a odporující tradovaným zvyklostem a intuicím.

Tato teorie také ukazuje, že myslet v etice konzervativně, nemusí znamenat, že dogmaticky prohlašujeme, že každý lidský život je posvátný. Díky tomu, že jsou při připisování určitého morálního statusu nějaké entitě zohledňovaný, jak její vnitřní funkcionální vlastnosti, tak její relační vlastnosti, získáváme komplexnější teorii, která bere ohled na všechny možné příjemce morálního statusu a je daleko intuitivně přijatelnější než obě kritizované teorie personality.

Tento text vznikl za podpory grantu SGS01/FF/2020 Antropocentrismus v etice.

REFERENČNÍ SEZNAM:

Alexy, R.: „Menschenrechte ohne Metaphysik?“ Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 2004/52.

Baertschi, B.: „The question of the embryo’s moral status“. Bioethica Forum, 1, 2, 2008, s. 76-80.

Birch, T., 1993. “Moral Considerability and Universal Consideration,” Environmental Ethics, 15: s. 313-332.

Brázda, R.: „Problém osoby a identity v etice aneb od identity k osobě a zpět“. IN: Sborník prací filozofické fakulty Brněnské univerzity. Brno: Masarykova univerzita, 2001.

Brazier, M., Cave, E. Medicine, Patients and the Law. Manchester: Manchester University Press, 2016, s. 74-75, nebo Jones, D. A. „An Unholy Mess. Why „The Sanctity of Life Principle“ Should be Jettisoned“. The New Bioethics. 2006, roč. 22, č. 3, s. 185-201.

Brinton, C. The Political Thought in the Nineteenth Century. Cambridge, Mass, 1949.

Černý, D. „Hodnota lidského života“. Časopis zdravotnického práva a bioetiky. 2013, roč. 2013, č. 3.

Černý, D. „Morální status zvířat“. IN: Müllerová, H. a kol. Kapitoly o právech zvířat: "my a oni" z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva. Praha: Academia, 2016. s. 129-234.

DeGrazia D. Taking animals seriously: mental life and moral status. Cambridge: Cambridge University, 1996.

DiSilvestro, R. Human Capacities And Moral Status. Dordrecht: Springer Netherlands, 2010.

Elliott R. Identity and the Ethics of Gene Therapy. Bioethics. 1993, 1/38.

Foucault, M.: Myšlení vnějšku. Praha: Herrmann & synové, 2003, s. 195-209.

Griffin, D. R. Animals Minds: Beyong Cognition to Consciousness. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

Harman, E. „The Potentiality problém“. An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition. Vol. 114, no. 1/2. New York: Springer, 2003. s. 173-198.

Hříbek, T.: „Evoluce přírody“. IN: Havlík, V., et al. Z evolučního hlediska: pojem evoluce v současné filosofii. Praha: Filosofia, 2011, s. 171-206.

Chappell, T., „On the Very Idea of Criteria for Personhood“. The Southern Journal of Philosophy, 49, 2011.

Jirsa, J.: „Pojem osoby v diskusi o etice potratů“. Filosofický časopis, ročník 62, 6/2014.

Kamm, F. M. „Moral Status And Personal Identity: Clones, Embryos, and Future Generations“. Social Philosophy and Policy. 2005, roč. 22, č. 2, s. 283-307.

Kirk, R. Konzervativní smýšlení. Praha: Občanský institut, 2000.

Kysela, J.: Ústava mezi právem a politikou: úvod do ústavní teorie. Praha: Leges, 2014.

MacIntyre, A. C.: Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti. Praha: OIKOYMENH, 2004. McMahan, J.: „Challenges to Human Equality“. The Journal of Ethics, 12, s. 81–104.

McMahan, J.: The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Mulgan, M.: „Critical Notice of The Ethics of Killing“. Canadian Journal of Philosophy, 34, 2004, s. 443–460.

Nickel, J. „Human Rights“, IN: Edward N. Zalta (ed.).The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Winter 2014 Edition.

Pacovská, K. „Etický význam lidství. Obrana druhismu v díle B. A. O. Williamse a C. Diamondové“. Filosofický časopis, 2014, ročník 62, číslo 6, s. 863-875.

Palazzani, L.: „Personalism and bioethics.“ Ethics and Medicine, vol 10, No 1, 1994.

Rawls, J., 1971. A Theory of Justice. Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Ridley, M. Evoluce všeho: jak malé změny přetvářejí svět. Praha: Argo, 2018.

Scruton, R. Smysl konzervatismu. Praha: TORST, 1993.

Singer, P.: Osvobození zvířat. Praha: Práh, 2001.

Singer, P. Practical Ethics. Cambridge University Press, 1993.

Singer, P.: „Speciesism and Moral Status“. Metaphilosophy, 40, 2009, s. 567–581.

Sýkora, P. „Singerova britva, druhizmus a výnimočné postavenie človeka vo vesmíre“. Filosofický časopis, 2013, ročník 61, číslo 3, s. 415-426.

Tooley, M.: „Personhood“. IN: Kuhse, H., Singer, P.: A companion to Bioethics. Blackwell Publishing Ltd, 2009, s. 129.

Tvrdý, F. „Charles Darwin a naturalistické koncepce člověka“. IN: Nejeschleba, T. a kol. Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. II., Od Kanta po současnost. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2011.

Tzachi Zamira – Zamir, T. Ethics and Beast. A Speciesist Argument for Animal Liberation. Princeton: Princeton University Press, 2007.

Vácha, M. „Problém osoby“. IN: Vácha, M. Königová, R., Maurer, M. Základy moderní lékařské etiky. Praha: Portál, 2012.

Vácha, M. O.; Königová, R.; Mauer, M.: Základy moderní lékařské etiky. Praha: Portál, 2012, s. 186.

Warren, M. A. „Moral Status“. IN: Frey, R. G., Wellman, Ch. H. A Companion to Applied Ethics. Blackwell Companions to Philosophy, 2003, s. 439-450.

Warren, M. A. Moral Status: Obligations to Person and Other Living Things. Oxford University Press, 1997, s. 148-177.

Wasserman, D., Asch, A., Blustein, J., Putnam, D,, "Cognitive Disability and Moral Status", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

Williams, B.: „The Human Prejudice“. Philosophy as a Humanistic Discipline, Princeton: Princeton University Press, 2006, s. 135–152.