

KAPITOLA 1

Všichni tvorové jsou si rovni

Proč nás etické principy, na nichž spočívá rovnost mezi lidmi, nutí rozšířit naše úvahy také na zvířata

Titul „Osвобоzení zvířat“ může vyznít spíš jako parodie na jiná hnutí usilující o svobodu než jako předmět vážného uvažování. Myšlenky „práv pro zvířata“ bylo už jednou použito k parodii na práva žen. Když Mary Wollstonecraftová, předchůdkyně dnešních feministek, vydala v roce 1792 své *Ospravedlnění ženských práv*, považovala společnost její názory za absurdní. Nedlouho poté se objevil anonymní spisek *Ospravedlnění práv zvířat*. Autor této satirické publikace (dnes víme, že šlo o významného cambridgeského filozofa Thomase Taylora) se pokoušel fakta Mary Wollstonecraftové vyvrátit. Naznačoval, že by práva žen mohla být posunuta ještě dále. Jestliže se argumenty pro rovnoprávnost zdají věrohodné, pokud jde o ženy, proč bychom je nemohli uplatňovat i na psy, kočky a koně? Důvody by mohly přece platit i pro tato „zvířata“, ačkoli názor, že by zvířata měla nárok na nějaká práva, považoval za naprosto absurdní. Důvody, které by k takovýmto závěrům vedly, musí být chybné, a jsou-li chybné, pokud jde o zvířata, musí být nesprávné, i pokud jde o ženy; v obou případech bylo totiž použito stejných argumentů.

Abychom vysvětlili oprávněnost rovnosti zvířat, bude užitečné začít se zkoumáním stavu rovnoprávnosti žen. Předpokládejme, že chceme hájit práva žen proti útoku Thomase Taylora. Jak bychom měli oponovat?

Můžeme prohlásit, že důvody pro uznání rovnosti mezi muži a ženami nelze přesvědčivě rozšířit na zvířata. Ženy mají například volební právo, protože jsou schopné rozhodovat rozumně o budoucnosti stejně jako muži, na druhé straně psi nejsou schopni pochopit smysl voleb, takže volební právo mít nemohou. A tak najdeme mnoho dalších zcela průkazných případů, v nichž jsou muži i ženy jeden druhému podobní, zatímco lidé a zvířata se naopak

podstatně liší. Možno tedy říci, že muži a ženy jsou podobné bytosti a měly by tedy mít podobná práva, zatímco lidé a zvířata jsou odlišní a stejná práva mít nemohou.

Tato odpověď na Taylorovu analogii je do jisté míry oprávněná, nejde však až ke kořenům. Mezi člověkem a ostatními zvířaty jsou jistě důležité rozdíly, které se musí odrazit i v rozdílnosti práv. Uznáme-li však tuto zřejmou skutečnost, neexistuje už žádná překážka, která by stála v cestě rozšíření základních principů rovnoprávnosti na zvířata. I mezi muži a ženami jsou totiž nepodstatné rozdíly a přívrženci ženských práv jsou si jistě vědomi, že tyto rozdíly mohou vést i k různým právům. Mnoho feministek má za to, že ženy mají právo na potrat, jestliže o něj požádají. Z toho ovšem nevyplývá, že bojují-li feministky za rovnoprávnost mezi mužem a ženou, musí nutně podporovat i právo na potrat u mužů. Jestliže u muže potrat není možný, je nesmyslné mluvit u něj o právu na potrat. Protože psi nemohou volit, je nesmyslné mluvit o jejich volebním právu. Není důvod, proč bychom se měli dostávat ve srovnávání práv žen a práv zvířat až do takových absurdit. Rozšíření základních principů rovnosti z jedné skupiny na druhou neznamena, že musíme přistupovat k oběma stejným způsobem nebo vyžadovat pro obě skupiny stejná práva. Učiníme-li tak, bude záležet na přirozenosti členů těchto dvou skupin. Základní princip rovnosti nevyžaduje stejný, nebo dokonce identický, *přístup*, vyžaduje stejné chápání. Stejně chápání různých bytostí může vést k různým přístupům a různým právům.

Na Taylorův pokus parodovat úsilí o ženská práva je tedy možné odpovědět různým způsobem. Není nutno popírat jasné rozdíly mezi lidmi a zvířaty, je třeba jít hlouběji ke kořenům rovnoprávnosti a dospět k myšlence, na níž není nic absurdního, že základní práva rovnosti se vztahují i na zvířata. V tomto bodě se může zdát takový závěr nezvyklý. Zkoumáme-li však výchozí tezi, na níž je založen náš nesouhlas s diskriminací rasovou nebo sexuální, vidíme, že bychom stáli na vratké půdě, kdybychom požadovali rovnoprávnost pro černochoy, ženy nebo jiné utlačované skupiny lidí a současně bychom popírali stejný přístup k ostatním tvorům. Abychom to objasnili, musíme se nejdříve podívat, proč jsou vlastně rasismus a sexismus špatné. Říkáme-li, že všechny lidské bytosti bez ohledu na rasu, náboženské přesvědčení nebo pohlaví jsou si rovny, co tím

vlastně tvrdíme? Ti, kteří chtějí hájit hierarchicky uspořádané typy společnosti, kde si lidé nejsou rovni, často zdůrazňovali, že každá zvolená zkouška nás o této nerovnosti přesvědčuje. Ať chceme nebo ne, musíme připustit, že se lidé liší různými proporcemi postavy, morálními vlastnostmi a intelektuálními schopnostmi, odlišnou schopností soucitu k druhým a vnímání jejich potřeb, rozličnou schopností účinně komunikovat s ostatními a různou mírou schopnosti pociťovat bolest a slast. Stručně řečeno, kdyby požadavek rovnosti mezi lidmi spočíval na jejich skutečné míře stejnosti, museli bychom od něj ustoupit.

Přesto bychom se mohli držet názoru, že náš požadavek rovnosti mezi lidmi je založen na rovnosti různých ras a pohlaví. Můžeme totiž říci, že lidé se liší jako jednotlivci, že však není rozdíl mezi různými rasami a pohlavími jako takovými. Z pouhého faktu, že člověk je černoch nebo žena, nemůžeme ještě vyvozovat nic o jeho intelektuálních nebo morálních vlastnostech. A právě v tom jsou rasismus a sexismus špatné. Bílí rasisté prohlašují, že běloši jsou černochům nadřazení, není to však pravda. Přes rozdíly mezi jednotlivci (někteří černoši stojí i nad bělochy) jsou bělochům ve všech relevantních vlastnostech a schopnostech rovnocenní. Odpůrci sexismu by mohli říci totéž. Pohlaví jedince nerozhoduje o jeho schopnostech, diskriminace podle pohlaví je proto neospravedlnitelná.

Existence individuálních rozdílů napříč rasami nebo pohlavími nám ovšem neposkytuje žádnou obranu proti sofistickým odpůrcům rovnoprávnosti, kteří říkají, že zájmy jednotlivců s IQ pod 100 si zaslouží méně pozornosti než zájmy těch, jejichž IQ je nad 100. V takové společnosti by třeba IQ pod stanovenou hranicí učinilo z jedněch otroky druhých. Oč by pak byla hierarchická společnost tohoto druhu lepší než ta, která je založena na diskriminaci podle rasy nebo sexu? Spojujeme-li však morální princip rovnoprávnosti s faktickou rovností různých ras nebo různého pohlaví, braných jako celek, náš odpor k rasismu a sexismu nám už neposkytuje žádný důvod, abychom proti tomuto nerovnostářství protestovali.

Je tu ještě něco důležitého, proč bychom neměli stavět svůj nesouhlas s rasismem a sexismem na jakémkoliv druhu faktické rovnosti, i když jde jen o omezené případy, uvádějící, že rozdíly ve vlastnostech a schopnostech mezi jednotlivými rasami a pohlavími

existují. Nemáme totiž žádnou záruku, že se ony vlastnosti a schopnosti, pokud jde o rasu nebo pohlaví, vyskytují opravdu rovnoměrně. Rozdíly se ovšem neobjevují v každém případě, ale jen v průměru. Ještě důležitější ovšem je, že stále nevíme, nakolik jsou tyto rozdíly způsobeny odlišným genetickým vybavením různých pohlaví a ras a nakolik jsou důsledkem zaostalého školství, nevyhovujících bytových podmínek a dalších činitelů, jež jsou jen následkem minulé i současné diskriminace. Zdá se, že většina rozdílů je patrně důsledek vnějších okolností a nebyly způsobeny genetickým vybavením. Každý, kdo patří k odpůrcům rasismu a sexismu, bude jistě doufat, že tomu tak je, protože to usnadní ukončení diskriminace. Bylo by ovšem nebezpečné stavět boj proti rasismu a sexismu na víře, že všechny důležité rozdíly mají svůj původ jen ve vnějších činitelích. Oponent rasismu s tímto přístupem by nebyl schopen se vyhnout přiznání - prokáže-li se, že rozdíly ve schopnostech mají i nějaké genetické příčiny -, že rasismus by byl určitým způsobem obhájitelný.

Naštěstí není třeba spojovat problém rovnosti s dílčími objevy vědeckého bádání. Přiměřená odpověď těm, kteří prohlašují, že ve schopnostech mezi rasami nebo pohlavími našli důkazy geneticky podmíněných rozdílů, zní: není nutné lpět na přesvědčení - ať už se ukáže cokoli, co mluví proti tomu -, že genetický výklad musí být špatný. Místo toho bychom měli jasně ukázat, že požadavek rovnosti nezáleží na inteligenci, morálních vlastnostech, fyzické síle nebo jiných faktech. Myšlenka rovnosti je ideou morální a ne trváním na důkazech. Tvzení, že faktický rozdíl ve schopnostech dvou lidí opravňuje k jakémukoliv rozdílu v míře pozornosti, kterou věnujeme jejich potřebám a zájmům, nemá žádné logické opodstatnění. *Princip rovnosti lidských bytostí není popisem aktuální rovnosti mezi lidmi, je spíše receptem, jak bychom měli s lidskými bytostmi jednat.*

Jeremy Bentham, zakladatel utilitární školy usilující o reformu morální filozofie, zahrnul esenciální základ morální rovnosti do svého systému etiky slovy: „Každému patří jeden hlas a nikomu nepatří víc

než jeden.“ Jinými slovy je třeba brát v úvahu zájmy každé bytosti jakkoliv postižené a dát jim stejnou váhu jako zájmům kterékoliv jiné bytosti. Utilitarista Henry Sidgwick později napsal: „Dobro kteréhokoliv jedince je neméně důležité, z hlediska vesmíru (smím-li

to tak říci), než dobro kohokoliv jiného.“ Vedoucí představitelé současné morální filozofie projevíli později mnohem větší jednotnost při specifikaci jak základního postulátu svých morálních teorií, tak požadavku věnovat zájmům každého jednotlivce stejnou váhu - i když se nemohou v zásadě shodnout na tom, jak nejlépe tento požadavek formulovat.

Je to právě uplatnění principu rovnosti, že se zajímáme o druhé a jsme ochotni pokládat jejich zájmy za nezávislé na tom, jací jsou a jaké schopnosti mají. Náš zájem a naše úvahy se mohou lišit podle povahy těch, jimž se věnujeme: zájem o dobro dětí vyrůstajících v Americe vyžaduje, abychom je učili číst, zájem o dobro vepřů nevyžaduje nic víc, než abychom je nechali ve společnosti ostatních vepřů, na místě, kde je dostatečné množství potravy a prostoru pro volný pohyb. Ovšem základní element - počítat se zájmy bytosti, ať jsou tyto jakékoli - musí být podle zásady rovnosti rozšířen na všechny bytosti, černé nebo bílé, muže nebo ženy, lidi nebo ostatní živé tvory.

Thomas Jefferson, který byl zodpovědný za zformulování zásad rovnosti lidí v Americké deklaraci nezávislosti, tento aspekt viděl. Vedl ho k nesouhlasu s otroctvím, i když ani on sám nebyl schopen se plně osvobodit od podstaty otrokářského systému. V dopise jednomu spisovateli zdůrazňoval pozoruhodné intelektuální výkony černochoů, aby tak rozptýlil všeobecný opačný názor.

Bud'te si jist, že žádná živá bytost si nepřeje víc než já vidět naprosté vyvrácení pochyb, jimž jsem i já podléhal, vyjádřených stupněm chápání daného jim přírodou, a poznat, že jsme si rovni..., ale ať už je stupeň jejich talentu jakýkoliv, není měřítkem jejich práv. Ačkoli byl sir Isaac Newton nadřazen ostatním svou schopností porozumět, nebyl pro to pánem majetku nebo osob jiných lidí.

Zároveň, když v roce 1850 narůstalo volání po ženských právech, významná černošská feministka Sojourner Truthová přesvědčivě vyložila feministické konvence, ale mnohem ostřejšími výrazy:

Stále hovoří o té věci v hlavě, jakže ji nazývají? („Intelekt,“ zašeptal někdo poblíž.) To je ono. Co to má však co dělat s právy žen nebo s

právy černochů? Jestliže se do mého šálku nevejde pinta, ale do vašeho celý čtvrtáček, budete snad tak špatní, abyste mi nedovolili mít ten můj poloviční plný?

To je základ, na kterém musíme formovat svůj boj proti rasismu i sexismu, a právě na něm musíme odsuzovat i nerovnosti, které bychom mohli nazvat speciesismem (v českém překladu bude vhodnější používat výraz druhová nadřazenost - pozn. překl.). Druhová nadřazenost není nijak atraktivní slovo, nemám však po ruce žádné jiné, které by lépe vyjadřovalo předsudky nebo zaujatost příslušníků jednoho druhu proti příslušníkům ostatních druhů. Je naprosto jasné, že základní námítky proti rasismu a sexismu, vyslovené Thomasem Jeffersonem a Sojourner Truthovou, je možné plně aplikovat na druhovou nadřazenost. Neopravňuje-li vyšší stupeň inteligence využívat druhého pro své cíle, jak může opravňovat lidi, aby vykořisťovali k stejným účelům ostatní živočichy?

Mnoho filozofů a spisovatelů přijalo zásadu rovného přístupu k ostatním jako základní morální princip, avšak málo z nich pochopilo, že tento princip se vztahuje i na příslušníky jiného druhu živých bytostí než na své vlastní. Jeremy Bentham byl jedním z mála těch, kteří tak učinili. Ve futurologické stati, napsané v době, kdy Francouzi osvobodili své černé otroky, zatímco v britských koloniích se s nimi i nadále zacházelo asi tak, jak dnes zacházíme se zvířaty, Bentham napsal:

Možná přijde den, kdy zbytek všech živých tvorů získá tato práva, která by jim neměla být nikdy odepírána rukou tyranie. Francouzi již přišli na to, že černá barva kůže není důvodem, aby lidská bytost byla ponechána napospas vrtochům mučitele. Možná, že jednou přijde i den, kdy uznáme,

*že počet nohou, ochlupenost kůže nebo zakončení *os sacrum* nedostačují jako důvody k tomu, abychom nechali citlivou bytost propadnout stejnému osudu. Co jiného by mohlo vytyčit tuto nepřekonatelnou čáru? Je to snad schopnost rozumně myslet, nebo schopnost mluvit? Dospělý kůň nebo pes je ale nesrovnatelně rozumnější a jako zvíře společensky schopnější, než je třeba nemluvně den, týden nebo měsíc staré. Předpokládejme, že by tomu*

bylo naopak, jaký by to mělo smysl? Otázkou není, zda dokáží *myslet*, ani zda dokáží *mluvit*, ale zda jsou schopni *trpět*.

Schopnost trpět považuje Bentham v této stati za schopnost charakteristickou pro všechno živé, dávající živým tvorům právo na stejnou pozornost. Schopnost trpět - nebo přesněji řečeno - prožívat utrpení anebo radost či štěstí - je jen další charakteristikou jako schopnost řeči či smysl pro vyšší matematiku. Bentham neříká, že ti, kteří se snaží stanovit tuto „nepřekonatelnou čáru“ za určující pro to, zda by měly být zájmy určitého tvora brány v potaz, si dovolili chybnou charakteristiku. Vyslovením myšlenky, že musíme chápat zájmy všech živých bytostí podle schopnosti trpět nebo se radovat, Bentham nevylučuje úvahy o oprávněnosti zájmů ostatních živočichů, jak to činí ti, kteří proto za dělicí čáru považují schopnost rozumně myslet nebo mluvit. Schopnost trpět nebo se radovat *je nezbytnou podmínkou pro náš zájem*, podmínkou, kterou musíme splnit dříve, než můžeme o zájmech smysluplným způsobem mluvit. Bylo by nesmyslné říkat, zda je či není v zájmu kamene, aby ho školák odkopl z cesty. Kámen nemá své zájmy, protože nemůže trpět. Nic, co v tom můžeme udělat, pravděpodobně nezpůsobí změnu v jeho blahu. Schopnost trpět nebo mít radost je nicméně nejen nezbytná, ale i dostačující pro to, abychom mohli říci, že bytost má zájmy - absolutně minimálním zájmem je netrpět. Myš, například, má svůj zájem - nebýt odkopnuta z cesty, protože bude trpět, jestliže se tak stane.

Ačkoliv ve stati, kterou jsem citoval, mluví Bentham o „právech“, jde tu spíše o rovnost než o práva. V jiné pasáži Bentham popisuje proslulým způsobem „přirozená práva“ jako „nesmysl“ a „přirozená a nezadatelná práva“ jako „nabubřelý nesmysl“. O morálních právech mluví jako o nejkratší cestě jak dospět k ochraně, kterou by morálně měli lidé i zvířata mít, ale skutečná váha morálního argumentu nespočívá v tvrzení o existenci práva, protože ono musí být na oplátku ospravedlňováno na základě schopností trpět a radovat se. Tímto způsobem můžeme zdůvodňovat rovnost zvířat, aniž bychom se zaplétali do filozofických disputací o podstatě práva. Některým filozofům dalo hodně práce vyvrátit argumentaci této knihy a nepodařilo se jim uvést takové důkazy, které by prokázaly, že zvířata žádná práva nemají. Uváděli, že k tomu, aby živočichové

práva měli, musí být svéprávní, musí být členy nějaké komunity, musí být schopni respektovat práva druhých nebo mít smysl pro spravedlnost. Tyto požadavky jsou v případě osvobození zvířat irelevantní. Právníký jazyk se hodí pro politická jednání. Je jistě potřebnější ve stručných zprávách na třicátém druhém televizním kanále, než byl v době Benthamově, ale pro argumentaci ve prospěch radikální změny našeho přístupu ke zvířatům není nijak nezbytný.

Jestliže nějaká bytost trpí a my si toho nevšimáme, neexistuje pro takový postoj žádné morální ospravedlnění. Nezáleží na tom, jaký je původ této bytosti, zásada rovnosti vyžaduje, aby toto utrpení bylo chápáno stejně jako utrpení kterékoliv jiné bytosti, pokud je vůbec možné nějaká přibližná srovnání dělat. Není-li bytost schopna utrpení nebo prožívání radosti či štěstí, není tu už nic, s čím bychom mohli počítat. Hranice vnímání (používám tohoto pojmu jako ne právě nejpřesnějšího termínu pro schopnost trpět anebo zažívat slast) je tedy jediná obhájitelná hranice zájmů u ostatních. Stanovit tuto hranici na základě jiných charakteristik, jako třeba inteligence nebo schopnosti myslet, by znamenalo stanovit ji na základech velice kontroverzních. Proč už si potom nezvolit nějakou jinou charakteristiku, třeba barvu kůže?

Rasisté porušují zásadu rovnosti tím, že kladou větší váhu na zájmy členů své vlastní rasy tam, kde dochází k rozporu mezi jejich vlastními zájmy a zájmy jiné rasy. Sexisté porušují zásadu rovnosti ve prospěch zájmů svého vlastního pohlaví. Stejně tak lidé druhově nadřazení dovolují, aby zájmy příslušníků jiných druhů byly podrobeny zájmům jejich vlastního druhu. Model je stejný v každém případě.

Lidé - a je jich většina - jsou druhově nadřazení. Následující kapitoly ukazují, že obyčejní lidé - ne několik zvláště krutých a bezcitných - se aktivně podílejí na znevažování práv zvířat a dovolují, aby se z daní platily činnosti, které vyžadují oběti jiných živočišných druhů pro nejtriviálnější zájmy svého vlastního druhu.

Než se zmíníme ve dvou následujících kapitolách o některých z těchto činností, je třeba uvést jeden běžný obranný postoj. Kdyby měli jeho zastánci pravdu, bylo by možné udělat ostatním živým tvorům cokoli, aniž bychom to museli nějak ospravedlňovat. Podle tohoto postoje nejsme totiž nikdy vinni nedbáním zájmů ostatních tvorů z jednoho neuvěřitelného důvodu: žádné zájmy nemají, protože

podle tohoto postoje nejsou schopni trpět. Nemyslí se tím jen, že nejsou schopni trpět ve všech oblastech jako lidé - že například tele není schopno trpět vědomím, že bude za šest měsíců usmrceno. Tento malicherný důvod je sice pravdivý, nicméně neopravňuje lidi k druhově nadřazenému postoji, který dovoluje, aby zvířata trpěla jinak, například elektrickými šoky nebo chovem v malých, těsných klecích. Postoj bránící druhově nadřazený přístup, o kterém chci nyní hovořit, je mnohem širší, ačkoliv o to méně věrohodný. Jde o tvrzení, že zvířata nejsou vůbec schopna trpět, tvrzení, že jsou ve skutečnosti nemyslicími automaty, neschopné myšlenky a citu, ani žádného jiného druhu duševního života.

Ačkoliv, jak uvidíme v další kapitole, s názorem, že zvířata jsou automaty, přišel v sedmnáctém století francouzský filozof René Descartes, většině lidí tehdy i dnes je přece jasné, že bodneme-li neuspaného psa ostrým nožem do žaludku, bude cítit bolest. Pro to svědčí i přijetí zákonů, které zakazují v nejvyspělejších zemích krutost vůči zvířatům. Čtenář, kterému prostý lidský rozum říká, že zvířata jsou schopna trpět, může přeskočit až na stranu 41 (jen u tištěné verze), protože na stránkách mezi tím se uvádějí jen důkazy proti tomu, co sám nezastává. Přesto však - kvůli úplnosti potření tohoto stanoviska - je nezbytné je uvést.

Cítí zvířata bolest jinak než lidé? Jak to víme? Jak však vůbec víme, jestli někdo, ať člověk nebo jiný živočich, cítí bolest? Víme ovšem, že sami bolest cítíme. Víme to z vlastní zkušenosti, když se například někdo hořící cigaretou dotkne hřbetu naší ruky. Z čeho však víme, že bolest cítí i někdo jiný? Na vlastní kůži cizí bolest pocítit nemůžeme, ať už je ten „někdo druhý“ náš nejlepší přítel nebo toulavý pes. Bolest je vědomý stav, „mentální zážitek“, a jako takový nemůže být nikdy zkoumán. Projevy jako svíjení se, nařikání nebo odtažení ruky zpod hořící cigarety nejsou bolest sama, nejsou jí ani záznamy neurologa, které pořídí při pozorování činnosti uvnitř mozku. Bolest je něco, co cítíme a co u druhých můžeme usuzovat z rozličných vnějších projevů.

Teoreticky vzato bychom se vždycky *mohli* mýlit, když máme za to, že ostatní lidé trpí. Představme si, že jeden z našich blízkých přátel je ve skutečnosti dokonale zhotovený robot, kontrolovaný skvělým vědcem, a je schopen dávat najevo všechny známky bolesti. Ve skutečnosti však není o nic víc senzitivní než ostatní stroje. Nikdy

nemůžeme s absolutní jistotou vědět, nejde-li právě o takovýto případ. Zatímco to může být záhadou pro filozofy, nikdo z nás nebude ani v nejmenším pochybovat, že náš blízký přítel pociťuje bolest stejně jako my. Je to sice hypotéza, ale dokonale rozumná, založená na pozorování chování v situacích, v nichž budeme i my pociťovat bolest, a na skutečnosti, že máme všechny důvody pro to, abychom předpokládali, že i naši přátelé jsou ustrojeni jako my, se stejným nervovým systémem, jako je náš. Můžeme tedy předpokládat, že i stejně tak funguje a že vyvolává za podobných okolností podobné pocity.

Je-li ospravedlnitelné, že ostatní lidé pociťují bolest stejně jako my, není tu jistě žádný důvod, proč by to nebylo ospravedlnitelné, i pokud jde o zvířata.

Téměř všechny vnější znaky, podle kterých usuzujeme, že ostatní lidé prožívají bolest, můžeme vidět i u jiných živočišných druhů, zvláště u těch, které jsou nám nejbližší - u savců a ptáků. K takovým vnějším znakům patří svíjení se, stahy ve tváři, kňučení, vyštěknutí nebo jiné hlasové projevy, pokusy vyhnout se zdroji bolesti, výraz strachu z opakování apod. Navíc dobře víme, že tyto živočichové mají nervový systém podobný našemu, a ten vede ke stejným fyziologickým reakcím, jako jsou naše, za okolností, v nichž sami pociťujeme bolest, i k zvýšení krevního tlaku, rozšíření zornic a rychlému oddechování. Jestliže důvod reakce nepokračuje, krevní tlak poklesne. Ačkoli lidé ve srovnání s ostatními živočichy mají vyvinutější mozkovou kůru, tato část mozku je vyhrazena spíše procesům myšlení než základním impulsům, pocitům a citům. Tyto impulsy, pocity a city jsou umístěny v diencefalu, který je u mnoha živočišných druhů, především u savců a ptáků, dobře vyvinut.

Také víme, že nervové systémy živočichů nevznikly uměle - jak uměle možná byli zkonstruováni roboti -, aby napodobovali lidské chování v bolesti. Nervové systémy zvířat se vyvíjely stejně jako náš a společné dějiny vývoje člověka a ostatních živočichů, především savců, se ve skutečnosti neodchýlily, dokud nebyly hlavní rysy jejich nervových systémů na světě. Míra schopnosti pociťovat bolest zvyšuje u jednotlivých živočišných druhů vyhlídky na přežití a pomáhá jejich příslušníkům lépe se vyhnout zdrojům ohrožení. Je jistě nerozumné předpokládat, že nervové systémy, které jsou identické fyziologicky a mají společný původ, by nevedly k

podobným způsobům chování za podobných okolností a jednaly by zcela odlišně.

Ve vědě už dlouho platí seriózní zásada hledat ve všem, co zkoumáme, nejjednodušší možné vysvětlení. Občas se proto tvrdilo, že je „nevědecké“ vysvětlovat chování zvířat teoriemi, které se odvolávají na uvědomělé zvířecí pocity, přání atd. Že vysvětlovat takové chování, aniž bychom brali ohled na zvířecí vědomí nebo city, je tou jednodušší teorií. Uvidíme však, že výklady spojené s ohledem jak na lidské, tak na zvířecí chování jsou naopak daleko složitější než výklady předchozí. Z vlastní zkušenosti přece víme, že vykládat naše vlastní chování bez ohledu na vědomí i pociťování bolesti by bylo neúplné. Je jednodušší připustit, že podobné chování živočichů s podobným nervovým systémem je třeba vykládat stejným způsobem než se pokoušet hledat nějaký jiný výklad pro chování ostatních živočichů stejně jako tu hledat důvod pro jinakost lidí a zvířat.

S tím souhlasí velká většina vědců, kteří se touto otázkou zabývali. Lord Brain, jeden z nejvýznamnějších současných neurologů, řekl:

Osobně nevidím žádný důvod, aby byla inteligence přiznávána pouze lidem a popírána u zvířat..., nemohu pochybovat o tom, že zájmy a činnost zvířat jsou spojeny se schopností uvědomovat si a s city, jako jsou moje vlastní, a že jsou možná, pokud vím, právě tak živé.

Autor knihy o bolesti píše:

Každý fragment faktického důkazu podporuje tvrzení, že vyšší savci pociťují bolest tak pronikavě jako my. Říkat, že ji pociťují méně, protože jsou nižšího řádu, je absurdní. Je snadné prokázat, že mnohé jejich smysly jsou ve srovnání s našimi daleko vyvinutější: například ostrost zraku u některých ptáků, sluchové vnímání u většiny divokých zvířat nebo hmat a čich u jiných. Tito živočichové jsou totiž mnohem víc - než my dnes - závislí na nutnosti co nejlépe vnímat nepřátelské okolí. Odhlédneme-li od složitosti kůry mozkové (která nepřijímá bolest přímo), je jejich nervový systém s naším téměř identický a i jejich reakce na bolest jsou až pozoruhodně podobné, i když jim chybí (nakolik to ovšem víme) filozofické a

morální asociace. Emocionální prvek je tu zcela evidentní, především jako projev strachu a úzkosti.

V Británii došly tři na sobě nezávislé vládní komise, zabývající se záležitostmi zvířat, k závěru, že živočichové bolest cítí. Poté, co se zmínily o obvyklých důkazech, získaných ze zvířecího chování, členové Výboru proti krutosti vůči divokým zvířatům, zřízeného v roce 1951, uvedli:

...věříme, že fyziologické a zvláště anatomické důkazy plně ospravedlňují a potvrzují všeobecně uznávané přesvědčení, že zvířata pociťují bolest.

Po diskusi o vývojové hodnotě bolesti došla zpráva výboru k závěru, že bolest je „nespornou biologickou potřebou“ a že toto je „třetím typem důkazu, že zvířata pociťují bolest“. Členové výboru potom pokračovali ve zkoumání dalších forem bolesti, ne pouze fyzické, a dodali, že „jsou přesvědčeni o tom, že zvířata trpí strachem a úzkostí“. I pozdější zprávy britských vládních výborů o pokusech na zvířatech a o zacházení s nimi při zavádění intenzivních zemědělských metod s tímto postojem souhlasily a došly k závěru, že živočichové jsou schopni trpět jak bezprostředním fyzickým týráním, tak i strachem, úzkostí, stresem atd. Konečně i další publikace vědeckých studií jako *Myšlenkový svět zvířat*, *Myšlení zvířat*, *Utrpení zvířat: Věda o péči o zvířata*, vydané v posledním desetiletí, jen znovu potvrdily, že uvědomělé chápání zvířat se dnes považuje za seriózní předmět výzkumu.

To by mohlo pro uzavření celé záležitosti stačit, je tu však ještě jedna námitka, s níž je nutné se vyrovnat. Lidé mají, pokud jde o bolest, jeden behaviorální znak, který ostatní živočichové postrádají, a to rozvinutou řeč. I ostatní živočichové spolu mohou komunikovat, ne však, jak se zdá, tak rozvinutým způsobem jako my. Někteří filozofové, včetně Descarta, to považují za důležité, protože lidé si navzájem mohou sdělovat pociťování bolesti velmi podrobně, ale zvířata nemohou. (Přitom je zajímavé, že tuto kdysi dokonalou dělicí čáru mezi člověkem a ostatními živočichy ohrozily dnes objevy o schopnosti šimpanzů naučit se řeč). Jak už však Bentham dávno

podotýkal, schopnost užívat řeč není relevantní pro to, jak by se mělo s tou kterou bytostí zacházet - jestliže nemůže být tato schopnost spojena se schopností trpět, potom absence schopnosti užívat řeč ztroskotává na existenci této schopnosti.

O takové spojení je možné se pokusit dvěma způsoby. V prvním případě je tu jakási mlhavá linie filozofického myšlení, odvozená od některých myšlenek přisuzovaných vlivnému filozofu Ludwigu Wittgensteinovi, který tvrdí, že nemůžeme zodpovědně přisuzovat schopnost uvědomovat si sebe sama živočichům bez řeči. Tento postoj se mi zdá naprosto nepřijatelný. Řeč může být potřebná v jistých případech abstraktního myšlení, stavy jako bolest jsou však primitivnější a nemají s řečí co do činění.

Druhým a snáze pochopitelným způsobem jak spojovat řeč s existencí bolesti je názor, že nejlepším důkazem bolesti ostatních tvorů je to, že jsou schopni nám to sdělit. Tohle je správná linie argumentů, protože nepopírá, že by *nemohli* trpět ti, kteří neužívají řeč, ale popírá jen to, že bychom kdy měli dostatečný důvod *uvěřit*, že trpí. Nicméně i tato linie argumentů selhává. Jak uvedla Jane Goodallová ve své studii o šimpanzech *Ve stínu člověka*, dojde-li k vyjádření pocitů a citů, stává se řeč méně důležitou než neřečové způsoby komunikace, jako je poklepání na záda, vřelé objetí, tlesknutí rukama apod. Základní signály, které užíváme k vyjádření bolesti, strachu, lásky, radosti, překvapení nebo sexuálního vzrušení, stejně jako mnoho dalších emocionálních stavů, nejsou vlastní jen našemu druhu. Výrok „mám bolest“ může být jedním druhem důkazu pro to, že mluvčí má bolest, není však důkazem jediným, a protože lidé někdy nemluví pravdu, nebývá vždy ani důkazem nejlepším.

I kdyby tu byly sebesilnější podklady pro odmítnutí atributu bolesti u těch, kteří nejsou schopni mluvit, důsledky takového odmítnutí by nás mohly vést až k odmítnutí uvedeného závěru. Kojenci a malé děti nejsou schopni užívat řeč. Můžeme snad proto popřít, že jednoleté dítě trpí? Jestliže ne, nelze řeč považovat za rozhodující. Většina rodičů rozumí samozřejmě reakcím svých dětí lépe než reakcím ostatních živočichů. A právě v tom vězí relativita našeho chápání reakcí vlastního druhu a větší kontaktibility s dětmi než s ostatními živočichy. Ti, kteří studují chování jiných tvorů nebo žijí ve společnosti zvířat, se brzy naučí rozumět jejich reakcím stejně dobře jako tomu rozumí u dětí, někdy dokonce i lépe.

Závěrem je tedy možno říci: neexistují žádné spolehlivé ať vědecké, nebo filozofické důvody, které by popíraly, že zvířata bolest cítí. Nepochybujeme-li, že ostatní lidé pociťují bolest, neměli bychom pochybovat ani o tom, že ji pociťují i ostatní tvorové.

Zvířata jsou schopna pociťovat bolest, a jak jsme viděli již dříve, neexistuje žádné morální ospravedlnění pro to, abychom považovali bolest nebo radost zvířat za méně důležité, než je stejná míra bolesti nebo radosti u lidí. Jaké z toho plynou praktické důsledky? Abych zabránil nedorozumění, pokusím se to, co mám na mysli, podat ještě srozumitelněji.

Udeřím-li koně otevřenou dlaní přes zadek, kůň vyběhne, pravděpodobně však pociťí i malou bolest. Má dost silnou kůži, aby ho před takovým úderem chránila. Uhodím-li však stejnou silou malé dítě, začne plakat a pociťí větší bolest, protože má pokožku citlivější. Udeřit takto stejnou silou dítě je tedy horší než udeřit koně. Aby ucítil kůň stejnou bolest jako dítě, je třeba ho udeřit mnohem silněji, např. holí. To je to, co míním slovy „stejná míra bolesti“. Jestliže považujeme za špatné bezdůvodně udeřit takovou silou dítě, pak, nejsme-li druhově nadřazení, budeme považovat bezdůvodné uhození koně stejnou silou za stejně špatné.

Jsou tu ještě další rozdíly mezi lidmi a zvířaty, které celé srovnání komplikují. Normální dospělí lidé mají takové duševní schopnosti, že budou za jistých okolností trpět mnohem více, než nakolik trpí za těchto okolností zvířata. Kdybychom se například rozhodli, že budeme provádět obzvláště bolestivé vědecké pokusy, končící i smrtí, na normálních dospělých jedincích, unesených k tomu účelu z parků, budou se bát chodit do parku i ti dospělí, kteří se tu jinak rádi procházejí, ze strachu, aby se nestali obětmi pokusů. Tato hrůza jim způsobí vedle bolesti z pokusů ještě další utrpení. Stejně pokusy, prováděné na zvířatech, způsobí méně utrpení, protože zvířata neprožívají strach z toho, že budou chycena na experimentální účely. To však neznamená, že máme *právo* provádět pokusy na zvířatech jen z důvodu, který sice není druhově nadřazený, vybírá však pro pokusy spíše zvířata než normální dospělé jedince. Tentýž důvod by totiž mohl sloužit i pro to, abychom k takovým pokusům užívali přednostně místo dospělých lidí děti, možná sirotky, nebo mentálně těžce zaostalé lidi, protože ti si také neumí uvědomit, co na ně čeká. Zvířata, děti a zaostalí lidé patří přece z tohoto hlediska do stejné

kategorie. Ospravedlňujeme-li tímto důvodem pokusy na zvířatech, měli bychom se sami sebe zeptat, jsme-li ochotni dovolit takové pokusy na dětech a lidech mentálně zaostalých a je-li tu mezi oběma jiný rozdíl než holé a morálně neobhájitelné upřednostňování členů našeho vlastního druhu.

Jsou tu přece ještě jiné oblasti, v nichž se normální dospělí jedinci svými vyššími mentálními schopnostmi liší: intuice, členitější paměť, větší znalost toho, co se děje atd. Tyto rozdíly však nepřispívají u normálních dospělých jedinců k většímu utrpení. Držíme-li za války v táborech válečné zajatce, můžeme jim vysvětlit, že se jim po výsleších, odsouzení i omezení osobní svobody jinak nic nestane a že budou po ukončení nepřátelství propuštěni na svobodu.

Zvířata však mohou trpět mnohem víc právě pro svou omezenou schopnost všem těmto okolnostem porozumět. Uvězníme-li divoká zvířata, nemůžeme jim vysvětlit, že neohrožujeme jejich život. Divoké zvíře neumí rozlišit, zda jde o pokus je přemoci a uvěznit nebo o pokus je zabít. To první jim působí stejnou hrůzu jako druhé.

Můžeme se ovšem setkat s námitkou, že srovnávat míru utrpení u odlišných živočišných druhů je nemožné a že v případě, kdy se zájmy zvířat a lidí dostávají do rozporu, není princip rovnosti na místě. Asi je pravda, že srovnávání různé míry utrpení mezi členy různých živočišných druhů není možné přesně stanovit, přesnost tu však není rozhodující. Dokonce i když bychom dokázali zabránit tomu, abychom zvířatům nezpůsobovali bolest, a bylo by jisté, že naše zájmy nebudou omezeny jinak než omezením počtu zvířat, byli bychom nuceni provést v zemědělství velké změny v našem chování vůči zvířatům, což by ovlivnilo naši výživu, metody chovu, zastavení pokusů v mnoha vědních oborech, změnilo by to náš přístup ke zvířatům ve volné přírodě, např. kladení pastí liškám, i k celým oblastem zábavy, jako jsou cirkusy, rodea i zoologické zahrady. Zabránilo by se tím velkému utrpení.

Doposud jsem hovořil především o tom, jak působíme zvířatům utrpení, ale vůbec jsem se nezmínil o tom, jak je zabýváme. Učinil jsem tak záměrně. Aplikace principu rovnosti, pokud jde o působení utrpení, je alespoň teoreticky přímočará. Bolest a trápení jsou už samy o sobě zlé a měly by být omezeny na minimum bez ohledu na rasu, pohlaví nebo živočišný druh toho, kdo trpí. Míra bolesti záleží

na její intenzitě i trvání, bolesti stejné intenzity a trvání jsou však stejně zlé, ať už je pociťují lidé nebo zvířata.

Špatnost zabíjení je komplikovanější. Ponechám proto i v budoucnosti otázku zabíjení v pozadí, protože současný stav lidské tyranie ostatních živočišných druhů neumožňuje aplikovat stejně přímočarý princip posuzování bolesti i radosti u člověka i u zvířat. Je nicméně třeba říci něco i o zabíjení.

Tak jako většina lidí postupuje s druhovou nadřazeností, pokud jde o působení bolesti zvířatům tam, kde by ve stejném případě nepůsobila bolest lidem, je většina lidí druhově nadřazená, i pokud jde o zabíjení zvířat. Musím tu sice postupovat velice opatrně, protože i v názorech na legitimitu zabíjení příslušníků svého druhu se lidé liší, jak svědčí stále živé diskuse o potratech a eutanazii. Morální filozofové se nedokázali dosud shodnout, kdy je zabíjení lidí špatné a za kterých okolností je možné zabíjení lidí ospravedlnit.

Podívejme se nejdříve na názor, že vzít někomu život je vždycky špatné. Můžeme tu mluvit o pohledu ze zorného úhlu „posvátnosti života“. Vyznavači takového názoru nesouhlasí s potraty a eutanazií. Proti zabíjení ostatních zvířat zpravidla ovšem neprotestují; bylo by proto přesnější mluvit o „posvátnosti lidského života“. Pro lepší pochopení uvedu následující příklad.

Předpokládejme, že se, jak se někdy stává, narodí dítě s rozsáhlým a nenapravitelným poškozením mozku. S poškozením tak závažným, že dítě není nic víc než „vegetující člověk“, neschopný mluvit, poznávat ostatní lidi, samostatně jednat, ani rozvinout schopnost uvědomovat si sebe sama. Rodiče dítěte, kteří si uvědomují, že nemohou doufat během života dítěte v žádné zlepšení, a nechtějí v žádném případě vynaložit tisíce dolarů, jež by soustavná péče o dítě ročně vyžadovala, a nechtějí o to žádat ani stát, požádají lékaře, aby dítě bezbolestně usmrtil.

Smí udělat lékař to, oč ho rodiče žádají? Ze zákona nesmí, zákon tu respektuje principy posvátnosti lidského života. Život každého člověka je posvátný. Lidé, kteří by řekli něco takového, pokud jde o dítě, nebudou však mít námitky proti usmrcení zvířete. Čím mohou ospravedlnit svůj odlišný soud? Dospělí šimpanzi, psi, vepři a příslušníci mnoha dalších živočišných druhů převyšují - pokud jde o schopnost komunikovat s druhými, samostatně jednat, uvědomovat si sebe sama i pokud jde o další schopnosti, o nichž se dá říci, že dávají

životu cenu - život dítěte s poškozením mozku. Ani při nejintenzivnější možné péči nemohou některé těžce opožděné děti svojí inteligencí nikdy dosáhnout úrovně inteligence psa. Nemůžeme se dovolávat rozhodnutí rodičů dítěte, protože oni sami si v tomto imaginárním příkladu (i v mnoha skutečných případech) nepřejí, aby dítě zůstalo na živu. Jedinou věcí, která odlišuje dítě od zvířete v očích těch, kdo vyhláší jeho „nárok na život“, je biologická příslušnost k rodu homo sapiens, zatímco šimpanzi, psi a vepři k němu nepatří. Uvažujeme-li o tomto rozdílu jako o základu pro nárok dítěte na život, zatímco u druhých živočichů to neplatí, jde samozřejmě o čistou druhovou nadřazenost. Tento druh absolutistického rozdílu užívají nejkrutější a nejotevřenější rasisté, když se pokoušejí ospravedlnit rasovou diskriminaci. To neznamená, že - abychom se vyhnuli druhové nadřazenosti - musíme mít za to, že každé usmrcení je stejně špatné jak u psa, tak u schopného člověka plného síly. Jediný postoj, nezaměnitelně druhově nadřazený, je ten, který se pokouší postavit hranici práva na život paralelně s hranicí vlastního druhu. Ti, kteří takto vidí posvátnost života a ostře rozlišují mezi lidmi a ostatními živočichy, uvnitř svého druhu žádné rozdíly nepřipouštějí. Stavějí se stejně tak proti usmrcení retardovaných a senilních, jako normálních dospělých jedinců.

Abychom se vyhnuli druhové nadřazenosti, musíme přiznat, že bytosti, které si jsou podobné ve všech relevantních ohledech, mají stejné právo na život - a pouhá příslušnost k našemu vlastnímu biologickému druhu v tom nemůže být žádným morálním kritériem. Uprostřed těchto hranic si můžeme například myslet, že je horší zabít normálního dospělého člověka, schopného uvědomovat si sebe sama a myslet na budoucnost, se smysluplnými vztahy k ostatním, než zabít třeba myš, která tyto charakteristiky nemá, nebo můžeme brát zřetel na úzké rodinné a jiné osobní vztahy, které jsou lidem vlastní, zatímco myši je nemají, nebo můžeme myslet na další důsledky pro druhé lidi, kteří tím budou vystaveni obavám o svůj život, a můžeme tyto závažné rozdíly různě kombinovat navzájem či ještě s dalšími faktory.

Ať už si zvolíme jakákoliv z těchto kritérií, budeme muset nicméně připustit, že se nekryjí s hranicemi našeho vlastního druhu. Oprávněně se totiž můžeme domnívat, že život některých bytostí má větší cenu než život ostatních, na druhé straně však může být někdy

život jiných živočichů cennější než život některých lidí. Například šimpanz, pes nebo vepř mají vyšší stupeň sebeuvědomění nebo větší schopnost navázat smysluplné vztahy s ostatními než zaostalé dítě nebo silně senilní člověk. Budeme-li stavět právo na život na těchto charakteristikách, musíme přiznat těmto zvířatům stejné, ne-li větší právo na život než lidem mentálně zaostalým a senilním.

Tento argument je svým způsobem dvouznačný. Můžeme ho chápat jako důvod pro to, že šimpanzi, psi nebo vepři mají s ostatními zvířaty právo na život a my se dopouštíme závažného morálního prohřešku, kdykoliv je usmrtíme, a to i tehdy, jsou-li už staří a trpí, a my se domníváme, že bychom je měli z dalšího strastiplného života vysvobodit. Na druhé straně je tento argument možné chápat jako zdůvodnění, že silně zaostalí, a nebo beznadějně senilní jedinci nemají právo na život a mohou být zbaveni života ze zcela triviálních důvodů, pro které dnes zabíjíme zvířata.

Jelikož se tato kniha soustředí především na etické otázky týkající se zvířat, a ne morálního ospravedlnění či odmítnutí eutanazie, nebudu se pokoušet zaujmout k této problematice konečné stanovisko. Je poměrně jasné, že přestože se obě uvedená stanoviska vyhýbají druhově nadřazenému pojetí, není žádné z nich zcela uspokojivé. Potřebujeme jakousi zlatou střední cestu, která by nezaujímal druhově nadřazený postoj, ale nebrala by život lidí zaostalých a senilních na tak lehkou váhu, jako se dnes chápe život vepřů a psů, ani by nepovažovala život vepřů a psů za natolik posvátný, abychom považovali za špatné je někdy vysvobodit z jejich svízelného života. Musíme ostatní živočichy zahrnout do oblasti našeho zájmu a přestat jednat s jejich životem jako s pouhým předmětem, použitelným k jakémukoliv triviálnímu účelu, jenž nás napadne. Stejně však si je třeba uvědomit skutečnost, že může jít i o příslušníka našeho vlastního druhu, a to ještě není dostatečný důvod, abychom považovali za špatné zbavit jej života. Musíme dospět k přehodnocení svého názoru na zachování lidského života za každou cenu, i když už nemá žádnou vyhlídku na smysluplné pokračování nebo na existenci bez nesnesitelné bolesti.

Dospěl jsem k závěru, že odmítnutí druhové nadřazenosti ještě neznamená, že všechny životy mají stejnou cenu. Schopnost uvědomovat si sebe sama a myslet dopředu, schopnost nadějí a inspirací do budoucnosti i schopnost smysluplných vztahů k druhým atd. nejsou

relevantní otázce působení bolesti - bolest je totiž bolest a nezáleží na žádných jiných schopnostech než na schopnosti cítit bolest, kterou prožíváme - tyto schopnosti jsou relevantní k otázce chápání života. Není despotické myslet si, že život tvora schopného uvědomovat si sebe sama, abstraktně myslet, plánovat si svou budoucnost nebo komunikovat atd. je cennější než život tvora, který toho schopen není. Vidět rozdíl mezi působením bolesti a chápáním života nám ukazuje, jak bychom měli volit uvnitř svého vlastního živočišného druhu. Kdybychom si měli vybrat, zda chránit život normálního nebo mentálně postiženého člověka, pravděpodobně bychom se rozhodli pro záchranu člověka normálního. Kdybychom však měli volit mezi zmírněním bolesti u člověka normálního a mentálně postiženého v případě, že oba byli bolestivě, leč jen povrchně zraněni, a měli bychom sedativum jen pro jednoho, není už tak jasné, jak bychom se měli rozhodnout. Tak tomu je i pokud jde o jiné živočišné druhy. Tíha bolesti sama o sobě je přes všechny ostatní charakteristické rysy toho, kdo trpí, stále stejná. O ceně života rozhodují však i ostatní charakteristické rysy. Uvést pouze jeden důvod pro rozhodnutí, zda vzít život bytosti, která je schopná naděje, plánuje svou budoucnost a usiluje v ní o nějaký cíl - a smrtí ji zbavujeme možnosti tento cíl naplnit -, či vzít život bytosti s nižší mentální úrovní - činící sebezmeně plánu do budoucna -, nestačí.

Normálně by to znamenalo, že v případě, máme-li se rozhodnout mezi životem člověka a jiného tvora, měli bychom zachránit život člověka. Mohou však nastat případy, v kterých platí opak, protože člověk, o něhož jde, nemá všechny vlastnosti charakteristické pro lidskou bytost. Tento názor není tak druhově nadřazený, jak se může na první pohled zdát. Přednost, která přísluší záchraně lidského života před záchranou jiného tvora, vyvěrá z charakteristických rysů normálního člověka a ne jen ze skutečnosti, že jde o příslušníky našeho vlastního druhu. Proto člověku, který charakteristické rysy člověka postrádá, nemůžeme přisoudit přednost před ostatními živočichy. Praktickou stránku tohoto problému uvidíme v následující kapitole. Na otázku, kdy je špatné (bezbolestně) usmrtit zvíře, nemůžeme však dát absolutní odpověď. Pokud budeme mít na mysli, že máme respektovat život ostatních živočichů jako lidí stejné mentální úrovně, nemůžeme příliš pochybit.

V každém případě závěry, ke kterým docházíme v této knize, vycházejí ze samotné zásady minimálního utrpení. Myšlenka, že je rovněž špatné zvířata zabíjet bezbolestně, některé z těchto závěrů podporuje. Je vítána, není však nezbytná. Je oprávněná, jestliže si myslíme, že bychom se měli stát vegetariány, což se obecně chápe jako projev jistého druhu absolutního zákazu zabíjení. Čtenář si už asi k některým názorům, které jsem v této kapitole vyslovil, připravil námitky. Co například navrhuji udělat se zvířaty, která mohou lidem ublížit? Měli bychom bránit zvířatům, aby se zabíjela vzájemně? Jak víme, že i rostliny nemohou cítit bolest, a je-li tomu tak, máme sami zemřít hladu? Abych zabránil přerušení plynulému toku argumentace, rozhodl jsem se věnovat se těmto a ještě dalším možným námitkám v samostatné kapitole a netrpěliví čtenáři, kteří by chtěli na své námitky znát mou odpověď, se mohou podívat do kapitoly šest.

Následující dvě kapitoly se budu zabývat příklady druhové nadřazenosti v praxi. Omezil jsem se na dva příklady, což mi umožní získat prostor pro rozumnou a podrobnou diskusi, i když toto omezení znamená, že v knize už nenajdete rozpravu týkající se některých dalších praktických problémů, k nimž dochází jen tehdy, nebereme-li vážně životní zájmy dalších živočichů. Sem patří například lov, ať už jako sport nebo pro kožešiny; norkové, liščí a další farmy pro chov kožešinových zvířat; chování divokých zvířat v zajetí (často po zastřelení matek), jejich držení v malých klecích pro podívanou, trýznivé učení zvířat různým trikům v cirkuse; týrání zvířat pro podívanou při rodeích; zabíjení velryb výbušnými harpunami pod rouškou vědeckého výzkumu; utrpení více než sto tisíc delfinů uvízlých ročně v sítích položených do moře rybářskými čluny při lovu tuňáků; zastřelení tří milionů klokanů ročně v australském buši pro kůži a zpracovaných jako potrava pro psy a kočky a celkové přehlížení potřeb a životních zájmů divokých zvířat při rozšiřování naší říše betonu a znečištění povrchu zeměkoule.

O tom psát nebudu, nebo jen velmi málo, protože jak jsem už řekl v úvodu k tomuto vydání, tato kniha není kompendiem pojednávajícím o všech špatnostech, jichž se vůči zvířatům dopouštíme. Místo toho jsem se zaměřil na dva ústřední problémy druhové nadřazenosti v praxi. Nepředstavují izolované příklady sadismu, ale v prvním případě desítky milionů zvířat, v druhém případě miliardy zvířat

ročně. Ani v jednom případě nemůžeme předstírat, že nemáme s tímto praktickým počínáním nic společného. První z nich - pokusy prováděné na zvířatech - zaštiťují vlády, které si volíme, a jsou placeny z daní, které odvádíme. Druhý - chov zvířat pro potravu - umožňuje jen to, že většina lidí kupuje a jí výrobky získané touto praxí. Proto jsem si vybral právě tyto projevy druhové nadřazenosti. Je to její jádro. Přinášejí mnohem více utrpení velkému počtu zvířat než cokoliv jiného, co lidé zvířatům dělají. Abychom tomu zabránili, musíme změnit politiku svých vlád a musíme změnit svůj život i za cenu nového způsobu stravování. Podaří-li se nám zvrátit tyto oficiálně provozované a téměř všemi přijímané formy druhové nadřazenosti, zrušení dalších praktik druhové nadřazenosti na sebe nedá dlouho čekat.