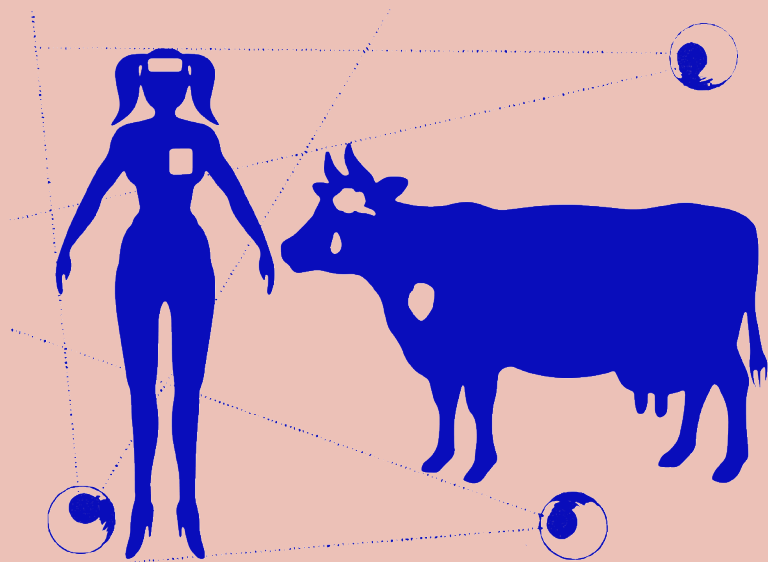




8. SEXBOTI A KRÁVY: KOMU DŘÍV PŘIZNÁME MORÁLNÍ STATUS?

—

MICHAL MILKO

je filozof specializující se na aplikovanou etiku. Doktorát získal na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy, kde se ve své disertační práci zaměřil na sentienci jako klíčové kritérium pro přiznání morálního statusu. Ve svém výzkumu se v současnosti věnuje vztahu mezi etikou zvířat a etikou moderních technologií.

V tomto textu se zabývám otázkou, zda a za jakých podmínek by roboti mohli získat morální status. Tvrdím, že odpověď úzce souvisí s tím, jak přistupujeme k mimolidským zvířatům, tedy k živočichům mimo náš vlastní druh (výraz „zvířata“ dále používám výhradně v tomto smyslu). Zároveň ukazují, že fenomén umělé intimity dodává tomuto tématu zvláštní naléhavost. Technologie, které napodobují blízkost, péči a partnerství, ukazují, jak snadno mohou naše intuitivní reakce vytvářet dojem morální relevance tam, kde žádná není – a naopak ji přehlížet tam, kde skutečně existuje.

K ilustraci této teze porovnávám dvě zdánlivě nesouměřitelné kategorie: sexboty a krávy v mléčném průmyslu. Obě skupiny jsou lidmi konstruovány či vykořisťovány, aby sloužily k uspokojování jejich potřeb – emočních, tělesných i ekonomických. Sexboti jsou navrhováni k permanentní sexuální dostupnosti, zatímco krávy jsou systematicky oplodňovány a manipulovány k produkci mléka. A zatímco design sexbotů míří na vyvolání dojmu vztahu, v mléčném průmyslu jsou naopak vztahy potlačovány – nejen mezi lidmi a zvířaty, ale i mezi kravami a jejich mláďaty, která jsou jim odebírána během několika hodin až dnů po porodu.

V případě sexbotů tak vstupuje do hry fenomén umělé intimity v nejužším slova smyslu – jde o technologie navržené tak, aby napodobovaly signály lidské blízkosti a aktivovaly naše sociální a emoční predispozice. Na rozdíl od většiny jiných robotických technologií zde tento mechanismus působí mimořádně silně:

lidský vzhled sexbotů a intimní role, kterou mají plnit, uživatelům usnadňují navazovat s nimi „romantické“ či „přátelské“ vztahy a vytvářejí iluzi skutečného partnerství. Z toho pak vzniká i představa, že těmto strojům může náležet morální status.

Na podobných reakcích staví tzv. relační přístup, který navrhuje odvozovat morální status právě z našich vztahů a interakcí. Přestože má tento přístup v etice robotů rostoucí vliv a zdánlivě dobře zachycuje intuitivní účinek umělé intimity, v tomto textu ukazují, v čem je zavádějící a proč je problematické chápat jej jako obecný základ morální teorie. Tvrdím, že rozhodující není existence vztahu – ať už skutečného, nebo iluzorního –, ale schopnost cítit a vnímat. A tu roboti (zatím) nemají.

V první části nejprve představuji tradiční, „ontologický“ přístup, který zakládá morální status na vlastnostech – věnuji se zejména schopnosti subjektivně zakoušet svět. Následně popisují relační přístup, jenž morální status odvozuje ze vztahů – ukazují, jak umělá intimita posiluje jeho přitažlivost a může vést k paradoxní situaci, v níž necítící roboti získají více morální pozornosti než cítící zvířata. Nakonec se zaměřuji na limity relačního přístupu, na nichž demonstрую, proč nemůže plnit roli univerzálního morálního rámce.



ONTOLOGICKÝ PŘÍSTUP K MORÁLNÍMU STATUSU

Co vůbec znamená mít morální status? Má-li bytost morální status, máme vůči ní přímé morální povinnosti – to znamená, že její potřeby a zájmy musíme brát v potaz kvůli nim samým, nikoli jen proto, že jejich ochrana může prospívat jiným. Jak ale poznat, které bytosti to jsou? Obvykle se vychází z určité vlastnosti, o níž se předpokládá, že činí bytost hodnou morálních ohledů. V dějinách filozofie to byla nejčastěji racionalita, potažmo rozum, který byl již od antiky považován za dělicí čáru mezi těmi, kteří si morální ohledy zaslouží, a těmi, kteří nikoli – tedy mezi lidmi a zvířaty.

Zakládat morální status na racionalitě a tvrdit přitom, že jej mají všechny lidské bytosti a pouze ony, je však značně problematické. Je sice pravda, že mnoho lidských bytostí vyniká rozumovými schopnostmi, jež jsou u zvířat zpravidla méně rozvinuté; patří mezi ně například schopnost ovládat své bezprostřední impulzy, promýšlet své jednání na základě důvodů, zvažovat různé možnosti i jejich následky a nakonec své volby hodnotit jako správné či nesprávné. Ovšem ne každý člověk těmito schopnostmi disponuje v téže míře. Někteří lidé mají dokonce nižší kognitivní schopnosti než mnohá zvířata – a zatímco u některých jde pouze o dočasný stav, u jiných jde o trvalou charakteristiku.

Tato skutečnost nás staví před argument z okrajových případů, známý též jako argument k morální konzistenci: (1) buď budeme tvrdit, že racionalita je podmínkou morálního statusu – v takovém případě však musíme přijmout, že jej postrádají nejen zvířata, ale

i někteří lidé, jako například novorozenci, lidé s těžkým mentálním postižením či lidé v pokročilých stádiích demence; (2) anebo uznáme, že i tito lidé morální status mají, a přestože nejsou racionální, máme vůči nim přímé povinnosti a nesmíme jim bezdůvodně ubližovat – v takovém případě však neplatí, že kritériem morálního statusu je racionalita.

A vzhledem k tomu, že málokdo by zašel tak daleko, aby nedostatečně racionálním lidem morální status upíral, musíme volit druhou variantu a uznat, že racionalita není platným kritériem. Kritériem morálního statusu tedy musí být nějaká jiná vlastnost – taková, která dokáže vysvětlit, proč máme přímé morální povinnosti i vůči lidem s výrazně omezenými kognitivními schopnostmi.

Takovou vlastností je bezpochyby sentience, tedy schopnost cítit a vnímat. Být sentientní znamená disponovat vědomím, jež umožňuje existenci vlastních subjektivních zkušeností, které mohou být jak pozitivní (např. slast a potěšení), tak negativní (např. bolest a utrpení). Ve skutečnosti už toto kritérium v praxi používáme. Lidem – včetně těch, kteří racionální ještě nejsou, již nejsou nebo být nemohou – se snažíme neubližovat právě proto, že mohou trpět. A souhlasíme-li s tím, že není správné působit jim bez dobrého důvodu bolest, lze předpokládat, že přijmeme také tezi, že sentience je nutnou a postačující vlastností pro přiznání morálního statusu.

Podstatné však je, že sentience není vlastností, kterou by měly výhradně lidské bytosti. Pokud tedy na základě tohoto kritéria přiznáváme morální status lidem – jak v praxi obvykle činíme –, pak z téhož důvodu musíme přiznat morální status všem živočichům schopným cítit a vnímat. Sentience je totiž relevantní sama o sobě

////////////////////////////////////

JE-LI BYTOST SCHOPNÁ
TRPĚT, MŮŽEME
PŘEDPOKLÁDAT,
ŽE NĚJAKÉ ZÁJMY MÁ –
MINIMÁLNĚ ZÁJEM
VYHNOUT SE BOLESTI –
A TUTO PREFERENCI
MUSÍME VZÍT V POTAZ,
BEZ OHLEDU
NA TO, K JAKÉMU
ŽIVOČIŠNÉMU DRUHU
DANÁ BYTOST NÁLEŽÍ.

a lidé jsou jen jedním z mnoha jejích nositelů – mají ji nejen oni, ale i jejich domácí mazlíčci, stejně jako tzv. pokusná či hospodářská zvířata. Právě sem patří i krávy v mléčném průmyslu: nejsou to pouhé (re)produkční jednotky, ale bytosti schopné subjektivně zakoušet svět – a zakoušet jej jako lepší nebo horší v závislosti na podmínkách, v nichž žijí. Vytvářejí sociální vazby, trpí při jejich narušování či deprivaci a jsou citlivé na bolest i stres. Z toho vyplývá, že jejich potřeby a zájmy bychom měli brát v potaz kvůli nim samým, a neměli bychom s nimi nakládat zcela libovolně.

Jedním z filozofů, který kritérium sentience prosazuje, je Peter Singer. Základním principem jeho etické teorie je rovné zvažování zájmů. Tento princip vychází z obecně přijímaného kritéria rovnosti, podle něhož je nesprávné snižovat nebo přehlížet něčí preference jen kvůli jeho rase, pohlaví, inteligenci či jiným morálně irrelevantním vlastnostem. Do etické rozvahy proto vstupují všechny bytosti s vědomím, jež je prostředkem k zakoušení alespoň některých z mnoha forem utrpení a potěšení. Důvod je prostý: je-li bytost schopná trpět, můžeme předpokládat, že nějaké zájmy má – minimálně zájem vyhnout se bolesti – a tuto preferenci musíme vzít v potaz, bez ohledu na to, k jakému živočišnému druhu daná bytost náleží.

Singer samozřejmě netvrdí, že na životech všech cítících bytostí záleží stejně: různé bytosti (dokonce i v rámci téhož druhu) mohou mít zájmy různé síly, rozsahu či psychologické hloubky a některé mohou mít významnější zájem na pokračování života než jiné. Trvá však na tom, že nemáme právo ignorovat zájmy příslušníků jiných druhů ani jim přisuzovat menší váhu než srovnatelným lidským zájmům stejné povahy a síly. Pokud tak činíme, dopouštíme se speciesismu.

Speciesismus je předpojatý postoj, jenž neposuzuje jednotlivce podle jeho individuálních charakteristik, ale podle jeho druhé příslušnosti. Podobnost tohoto termínu s rasismem či sexismem není náhodná. Rasisté a sexisté porušují princip rovnosti tím, že připisují větší váhu zájmům své vlastní rasy či pohlaví. Speciesisté činí totéž, když dovolují, aby zájmy jejich vlastního druhu (například chuťové preference) převážily závažnější zájmy příslušníků jiných druhů (například zájem netrpět). Myšlenková struktura je ve všech případech stejná – a ve všech jde pouze o biologická fakta (barva kůže, pohlaví a druhová příslušnost), která jsou z morálního hlediska irelevantní.

Stejnou logiku lze aplikovat i na úvahy ohledně robotů, včetně těch sexuálních. U současných technologií umělé intimity se zatím setkáváme pouze se simulací vztahu bez jakéhokoli subjektivního prožívání, avšak pokud by nějaký robot dosáhl schopnosti cítit a vnímat, měl by nárok na stejný morální status jako jiné sentientní bytosti – lze totiž předpokládat, že by měl na základě této schopnosti také zájem netrpět. V takovém případě by se na něj vztahoval princip nediskriminace na základě substrátu, jak jej formulovali Nick Bostrom a Eliezer Yudkowsky. Podle tohoto principu musí mít bytosti s totožnou vědomou zkušeností také stejný morální status, bez ohledu na to, zda jsou z masa a kostí, nebo z drátů a kovu. Odmítnout tento princip by podle jeho autorů znamenalo přijmout postoj obdobný rasismu. Bytost, která má vlastní zájmy, zkrátka nemůže být přehlížena, i kdyby šlo o robota.

Takové úvahy mohou samozřejmě vyvolávat řadu námitek. Někdo by mohl například tvrdit, že roboti nemohou mít stejný morální status jako živočichové (ať už lidští, nebo mimolidské),

protože jsou vytvořeni uměle. Tato námitka však neobstojí, pokud by roboti skutečně dosáhli sentience. V takovém případě by se na ně vztahoval i další princip formulovaný Bostromem a Yudkowským, princip nediskriminace na základě ontogeneze. Podle této zásady musí mít bytosti, které se liší pouze způsobem svého vzniku, stejný morální status, mají-li stejnou vědomou zkušenost. Jinými slovy stejně jako nemůže způsob početí dítěte – ať už přirozeným způsobem, či in vitro fertilizací – ovlivnit jeho morální status, nemůže umělý původ ovlivnit ani morální status robota.

Zde by někdo mohl namítnout, že robot nemůže mít morální status, protože je na rozdíl od dítěte počatého in vitro fertilizací od počátku navržen pro konkrétní účel – například k uspokojování sexuálních potřeb. Ani tento argument však neobstojí, a to ze stejného důvodu, kvůli kterému neobstojí ani tvrzení, že tzv. hospodářská zvířata je možné legitimně vykořisťovat, protože je přivádíme na svět za účelem jejich využití a zabití. Takové uvažování je zavádějící: i kdyby bylo dítě počato proto, aby se stalo otrokem, jeho vykořisťování by to nijak neospravedlňovalo. Účel, pro který bytosti přivádíme na svět, totiž nerozhoduje o tom, zda si zaslouží morální ohledy, nebo nikoli. Rozhoduje o tom jejich schopnost cítit a vnímat – a pokud by sexboti této schopnosti dosáhli, morální status by jim náležel.

S tímto závěrem je spojena důležitá epistemická otázka: jak poznáme, zda je daný robot skutečně vědomý? Tato otázka odráží klasický problém jiných myslí – máme přímý přístup pouze ke svým vlastním subjektivním stavům, nikoli k subjektivním stavům druhých. Je však třeba si uvědomit, že tato obtíž se netýká jen robotů či zvířat, ale také ostatních lidských bytostí. Jak si

například můžeme být jisti, že náš soused je vědomý, a není to jen nic necítící zombie?

Jednou z klasických odpovědí je argument z analogie. U sebe samotných pozorujeme, že určité mentální stavy vyvolávají charakteristické chování: šlápneme-li například na hřebík, pak ucítíme bolest, chytíme se za nohu a nejspíše také vykřikneme. Vidíme-li u jiných lidí tytéž projevy a zároveň víme, že mají podobně strukturovaný nervový systém, je nejpřesvědčivějším vysvětlením, že mají podobné mentální stavy a že prožívají srovnatelné zkušenosti jako my. Tento argument lze rozšířit i na jiné živočichy. Jak zdůraznil již Charles Darwin, mezi druhy existuje souvislé evoluční kontinuum, a pokud jsou reakce ostatních zvířat a jejich neuroanatomie dostatečně podobné těm našim, je rozumné předpokládat, že mají i podobné mentální stavy – zejména savci, kteří s námi sdílejí základní neurologickou architekturu, v níž ke zpracování bolesti dochází. Schopnost cítit bolest se navíc u živočichů vyvinula jako adaptace zvyšující šance na přežití. Nemáme proto žádný rozumný důvod se domnívat, že lidé jsou jedinými tvory s vědomím a schopností prožívat bolest.

U robotů však tyto známé opěrné body chybí. Nesdílejí s námi evoluční historii, nemají nervovou soustavu a „bolestné chování“ mohou pouze „simulovat“. Tato nejistota však sentienci jako kritérium morálního statusu nijak neoslabuje. A už vůbec neospravedlňuje přehlížení možnosti sentientních robotů. Jakmile se roboti stanou natolik vyspělými, že jejich vědomí bude považováno za seriózní hypotézu, nebudeme se už otázce jejich vědomí moci eticky vyhnout – stejně jako se dnes nemůžeme vyhnout otázce, zda cítí bolest humři, krabi či raci, když je vaříme

zaživa. Nejistota ohledně sentience – ať už jde o koryše, nebo roboty – nás morálně neomlouvá. Naopak: ignorovat možnost, že jiná entita může mít vědomé zkušenosti, znamená riskovat závažnější chybu – zacházet s potenciálně sentientními bytostmi jako s pouhými objekty.

Z tohoto důvodu se již nyní vyvíjejí nejrůznější testy, které mají pomoci sentienci u robotů odhalit. Zatím však nemáme žádné indicie, že by dnes existující roboti byli schopni cítit a vnímat. Přesto jim ale často projevujeme větší úctu než zvířatům, o kterých víme nejen to, že cítí, ale i to, že kvůli nám zbytečně trpí. Otázkou je, jak to vysvětlit? Proč jsme schopni vnímat necítící stroje jako hodné ohledů, zatímco vůči zvířatům býváme necitliví a podporujeme například živočišný průmysl tím, že kupujeme maso, mléko a vejce, které ve většině případů pocházejí z otřesných podmínek intenzivních velkochovů? Na tuto otázku do jisté míry odpovídá relační přístup.



RELAČNÍ PŘÍSTUP K MORÁLNÍMU STATUSU

Většina etických teorií odvozuje morální status z vnitřních vlastností bytosti, ať už se jedná o racionalitu, sentienci, či jinou vlastnost považovanou za morálně relevantní. Některé empirické studie však naznačují, že lidé často neprojevují morální ohled na základě filozofické reflexe, nýbrž skrze vztahové a situační signály – podle tónu hlasu, očního kontaktu, dotyku či vnímané intencionality. Na tomto poznatku staví relační přístup, který reprezentují například Mark Coeckelbergh, David Gunkel nebo

Thaddeus Metz. Podle tohoto přístupu morální status nevzniká z vnitřních vlastností bytosti, nýbrž je odvozován z našich vztahů a interakcí s ní.

Zatímco například Singer přiznává morální status všem bytostem schopným cítit a vnímat, zastánci relačního přístupu sentienci jako kritérium morálního statusu odmítají. Odvolávají se přitom na již zmiňovaný problém jiných myslí, jehož řešení však záměrně odkládají. Naznačují, že je nemožné, či alespoň metodologicky zbytečné, zjišťovat, zda ostatní bytosti skutečně něco cítí či vnímají. Tvrdí, že místo skutečných vlastností entity by nás mělo zajímat to, jak se nám entita jeví v kontextu konkrétního vztahu. V případě umělé intimity tak relační přístup působí obzvláště přitažlivě: otázka „Co jsou roboti?“ je zde méně důležitá než otázka „Jak s nimi zacházíme?“

Tato perspektiva umožňuje přiznat morální status i strojům, aniž by cokoli prožívaly. Relační přístup totiž nevyžaduje, aby entita byla schopna trpět – stačí, když se k ní lidé chovají, jako by tomu tak bylo. A výzkumy potvrzují, že lidé tak často skutečně jednají: Kate Darling provedla několik experimentů, v nichž účastníky žádala, aby „ublížili“ malému robotovi ve tvaru dinosaura. Účastníci se často zdráhali nebo přímo odmítali robotovi „ublížit“, ačkoli byli předem informováni, že daný robot není schopen cítit bolest.

Bylo také zjištěno, že sledování videí či obrázků, na nichž je robot „mučen“, vyvolává u lidí fyziologickou stresovou reakci a aktivaci oblasti mozku spojené s empatií. Možná proto, když armáda USA testovala robota, který zneškodňoval miny tím, že na ně šlapal, velitel cvičení test zastavil. Robot byl modelován

podle pakobylky se šesti nohami – pokaždé, když šlápl na minu, přišel o jednu nohu, zvedl se a pokračoval na zbývajících. Velitel prý nemohl snést ten patos, jak se spálený a „zmrzačený“ stroj vleče na své poslední noze, a prohlásil, že „testování bylo nelidské“. Není to přitom ojedinělý případ. Podobné reakce vyvolávají i jiní roboti používaní v armádě – lidští kolegové jim dokonce dávají jména, představují je svým rodinám a hluboce je zasáhne, když „zemřou“.

Z perspektivy relačního přístupu je takové vztahování se k robotům dostatečné pro to, aby jim byl připsán morální status, bez ohledu na jejich neschopnost cítit a vnímat. Z této perspektivy však současně vyplývá, že skutečně sentientní zvířata mohou morální status úplně postrádat, pokud si s nimi nikdo vztah nevytvoří – například proto, že s nimi nikdy nepřijde do přímého kontaktu. Jednou z klíčových podmínek vztahů je přitom podle Coeckelbergha a Gunkela jazyk. Tito zastánci relačního přístupu ve svém článku *Facing Animals* tvrdí, že pokud dáme psovi jméno, např. Alík, je chráněn před zneužitím a zabitím. Naopak, pokud zvíře nemá jméno, ale pouze inventární číslo, pak „může být objektivizováno, využíváno, a dokonce poraženo, protože je vyňato ze sféry morální zvažovatelnosti“ – odebrání jména totiž „umožňuje zabíjení, které se již nenazývá vraždou,“ uzavírají autoři.

Budeme-li tedy brát relační přístup vážně, vyplývá z něj, že krávy ve velkochovech zůstávají mimo morální komunitu, na rozdíl od robotů v armádě nebo psů v domácnosti. Coeckelbergh a Gunkel sami uznávají, že v kontextu současných velkochovů je velmi obtížné, ne-li nemožné, vytvořit si ke zvířeti jakýkoli osobní vztah. Lze přitom očekávat, že tato bariéra se v blízké budoucnosti ještě zvětší: v průmyslovém zemědělství se již nyní používají systémy

umělé inteligence pro dojení, sběr vajec, optimalizaci krmiva nebo automatizované krmení – často bez jakéhokoli zásahu ze strany člověka. Tato automatizace může odcizení mezi lidmi a zvířaty v živočišném průmyslu ještě více prohloubit a utrpení zvířat učinit ještě neviditelnějším.

Něco takového však neplatí v případě sexbotů, se kterými lidé interagují a z hlediska relačního přístupu jim tak morální status zcela jistě náleží. Nejde totiž o pouhé erotické pomůcky, ale o performativní technologie, schopné vyvolávat pocity skutečného partnerství. Sexboti jsou navrženi tak, aby působili lidsky: mohou kombinovat realistickou fyzičnost s hlasem, gesty a mimikou, které v lidech spouštějí hluboce zakořeněné sociální a empatické reakce. Tímto způsobem napodobují známé znaky lidské přítomnosti a vytvářejí iluzi vztahu – nikoli na základě vědomí či prožívání, ale skrze design, který stimuluje naše emoční reakce. Pro relační přístup je přitom zcela nepodstatné, že vztah se sexbotem je zásadně asymetrický – že pouze napodobuje recipitu, aniž by ji skutečně prožíval. Jeho morální význam zde totiž nevychází z toho, čím je – tedy soubor drátů, softwaru a latexu –, nýbrž z toho, jak se k němu vztahujeme a co v nás vyvolává.

Relační přístup tak v důsledku vede k situaci, v níž lze upřednostnit necítícího sexbota před cítící krávou, a to pouze proto, že sexbot dokáže vyvolat iluzi vztahu, zatímco kráva byla zbavena příležitosti jej navázat – není totiž možné vytvořit si vztah s bytostí, s níž se setkáváme až na talíři. Již toto srovnání ukazuje, že relační přístup je konceptuálně problematický, protože může vést k arbitrárním rozdíům mezi cítícími a necítícími bytostmi na základě nahodilých sociálních vztahů. Vůči relačnímu přístupu lze však vznést i několik dalších námitek.

////////////////////////////////////
RELAČNÍ PŘÍSTUP
TAK VEDE K SITUACI,
V NÍŽ LZE
UPŘEDNOSTNIT
NECÍTÍCÍHO SEXBOTA
PŘED CÍTÍCÍ KRÁVOU,
A TO POUZE PROTO,
ŽE SEXBOT DOKÁŽE
VYVOLAT ILUZI VZTAHU,
ZATÍMCO KRÁVA BYLA
ZBAVENA PŘÍLEŽITOSTI
JEJ NAVÁZAT.



LIMITY RELAČNÍHO PŘÍSTUPU

Naturalistický klam

První námitka se týká naturalistického klamu – snahy odvozovat morální normy z faktického popisu světa. Zastánci relačního přístupu Coeckelbergh a Gunkel usuzují, že sentience není vhodným kritériem morálního statusu mimo jiné proto, že se lidé v praxi nechovají tak, jako by sentience byla morálně relevantní vlastností. Jako příklad uvádějí, že lidé některá citící zvířata pojídají, zatímco s jinými se mazlí. Zdá se přitom, že autoři zcela ignorují psychologický fenomén kognitivní disonance a další obranné mechanismy, stejně jako fakt, že lidé nejednají vždy konzistentně a jen těžko mění své zvyky a tradice – obzvlášť pokud jsou spojeny s požitkem či pohodlím.

Chtějí-li však zastánci relačního přístupu z pouhého popisu toho, jak se lidé fakticky chovají, odvozovat normativní závěry o tom, jaká kritéria morálního statusu by měla platit, pak stírají rozdíl mezi tím, co *je*, a tím, co by být *mělo*. V minulosti se lidé také nechovali tak, jako by ženy nebo lidé jiné barvy pleti měli morální status. Morálního pokroku v otázce jejich postavení však nebylo dosaženo tím, že se tato praxe popsala, ale tím, že byla odmítnuta jako nespravedlivá. A právě tento krok – přechod od popisu k hodnocení – se zdá být mimo možnosti relačního přístupu, který možná dokáže přesně popsat, jak se lidé chovají, ale nedokáže říct, jak by se chovat měli.

Relační přístup sám o sobě totiž nedokáže poskytnout dostatečně dobrý důvod pro připsání morálního statusu bytostem, které jsou izolované, vykořisťované či marginalizované. Pokud bychom jej aplikovali na historické případy, jako bylo postavení žen nebo lidí jiné barvy pleti, nevedl by k jejich emancipaci – spíše by reprodukoval tehdejší vztahové vzorce a legitimizoval status quo. Je-li totiž morální status závislý pouze na existenci vztahů, pak bytosti, které jsou společensky ignorované nebo zneviditelnované, nutně zůstávají mimo morální komunitu – ať už jde o lidi, nebo zvířata.

Kdo je tu antropocentrista?

Druhá námitka se týká antropocentrismu – přístupu, který člověka staví do středu morálního uvažování. Gunkel a Coeckelbergh tvrdí, že antropocentrismus překonávají, a naopak z něj obviňují teorie, které přiznávají morální status na základě vlastností (například sentience). Podle nich totiž takové teorie vycházejí z vlastností, které lidé sami považují za důležité (například schopnost cítit bolest), a mimolidským bytostem, které s nimi tyto vlastnosti sdílejí, pak přiznávají morální status pouze na základě této podobnosti.

Zdá se však, že autoři zde zaměňují dva zcela odlišné argumenty: (1) zdůvodnění sentience a (2) řešení problému jiných myslí argumentem z analogie. U epistemického argumentu z analogie, jemuž jsem se věnoval v předchozí části při řešení otázky, jak poznat, že i ostatní entity něco cítí, hraje podobnost jistě důležitou roli – a to nejen mezi lidmi a zvířaty, ale i mezi lidmi navzájem. U normativního zdůvodnění sentience tomu tak

však není. Zastánci sentience netvrdí: „Měli bychom zohledňovat sentientní bytosti, protože se podobají lidem.“ Tvrdí pravý opak: „Měli bychom zohledňovat lidi (a jiná zvířata), protože jsou sentientní.“ I kdyby lidé sami nebyli vnímající, kritérium sentience by stále naznačovalo, kterým bytostem může být morálně ublíženo. Podobně kdybychom objevili mimozemskou civilizaci, která by měla naprosto jinou formu subjektivního prožívání než my, stále bychom měli povinnost jim morální status přiznat, bez ohledu na to, jak odlišná by jejich zkušenost byla. Nejedná se tedy o použití lidských vlastností jako standardu, ale o uznání základní schopnosti: schopnosti být ovlivněn tím, co se děje.

Paradoxem je, že navzdory deklarovanému překonání antropocentrismu je to právě relační přístup, který staví do středu lidské hodnoty a perspektivy: morální status přiznává pouze entitám, s nimiž se lidé rozhodnou navázat vztah. A přestože se tento přístup snaží odpoutat od vlastností, sám je na nich závislý, protože způsob, jakým se k ostatním vztahujeme, je vždy alespoň zčásti utvářen jejich rysy – ať už skutečnými, simulovanými, či projektovanými.

Empirické výzkumy tuto námitku potvrzují: vztahy, které lidé navazují s roboty, jsou silně formovány lidskými vlastnostmi, které ze strojů vyvozují nebo do nich projektují. Tomuto mechanismu se říká antropomorfizace – připisování lidských vlastností, pocitů nebo chování něčemu, co není člověk. Jak ukazuje Darling, lidé antropomorfizují především objekty, které vykazují zdánlivou autonomii nebo sociální chování. Důvodem, proč lidé necítí tak silné pouto například k toustovačům, není absence vztahového potenciálu, ale fakt, že toustovače neaktivují naše

antropomorfní mechanismy. Naproti tomu roboti, včetně těch sexuálních, kteří vypadají či se chovají jako živé lidské bytosti, zasahují naše „nevědomé reakce“ a vyvolávají projekci autonomie, záměru a emocionality. Sociální roboti jsou navíc cíleně navrhováni tak, aby tyto reakce spouštěli a vytvářeli tak iluzi vzájemnosti. Výsledkem jsou silné jednostranné vazby připomínající psychologický efekt pečovatele: lidé mají pocit odpovědnosti za roboty, mluví k nim, chrání je a často se zdráhají jim „ublížit“, i když vědí, že nic necítí.

Tento mechanismus přitom není omezen jen na roboty. Lidé mají tendenci antropomorfizovat širokou škálu nejrůznějších objektů a následně mohou mít pocit, že mezi nimi existuje vztah. Ikonickým příkladem je film *Trosečník*, ve kterém si Chuck upraví volejbalový míč, aby mu na opuštěném ostrově dělal společnost: nakreslí mu tvář a dá mu jméno Wilson. Postupem času se Wilson stává symbolem Chuckovy potřeby komunikace a přátelství. Chuck s míčem mluví, jako by byl živý, připisuje mu vůli i emoce a vnímá ho jako přítele a důvěrníka. Prožívá dokonce i skutečný smutek, když mu míč uplave a on o něj přijde. Všechny tyto projevy jsou psychologicky autentické, přestože jde jen o míč bez jakékoli vnitřní zkušenosti.

Wilson je tak skvělým předobrazem umělé intimity spojené s roboty. Vztah s ním je sice jednostranný, ale psychologicky skutečný, což přesně koresponduje s relačním přístupem: vztahy s roboty také nejsou založeny na pravých vztazích, protože důraz není kladen na vzájemnost, ale na to, jak lidé vnímají a jak zacházejí s jinými entitami. Přijmeme-li relační přístup v jeho nejčistší podobě, nárok na morální status by měl nejen sexbot, ale například i volejbalový míč, zatímco skutečně cítící zvíře ve



RELAČNÍ PŘÍSTUP
NEJENŽE NEPŘEKONÁVÁ
ANTROPOCENTRISMUS,
ALE RADIKÁLNĚ
JEJ PROHLUBUJE:
ČINÍ MORÁLNÍ STATUS
ZÁVISLÝ NIKOLI NA
TOM, KOMU MŮŽE
BÝT UBLÍŽENO,
ALE NA TOM, KDO
NEBO CO DOKÁŽE
AKTIVOVAT LIDSKÉ
ANTROPOMORFNÍ
MECHANISMY.

velkochovu nikoli. Relační přístup tedy – navzdory svým ambicím – nejenže nepřekonává antropocentrismus, ale radikálně jej prohlubuje: činí morální status závislý nikoli na tom, komu může být ublíženo, ale na tom, kdo nebo co dokáže aktivovat lidské antropomorfní mechanismy.

Zastánce relačního přístupu by zde mohl namítnout, že přiznání morálního statusu zvířatům lze také chápat jako důsledek antropomorfizace, neboť lidé běžně antropomorfizují i zvířata a projektují si do nich lidské vlastnosti. Ano, k takovému jednání může docházet. Typicky se projevuje například ve vztahu lidí k tzv. domácím mazlíčkům, kterým přisuzují lidské emoce, úmysly či charakterové rysy. Opět je však třeba zopakovat, že to, na čem záleží, je sentience – a ta není výlučně lidskou vlastností. Podstatné je také to, že zastánci sentience si nevybírají, které vnímající živočichy budou upřednostňovat. Morální status přiznávají všem, a to i za cenu, že se lidé ve jménu spravedlivějšího uspořádání morální komunity vzdají části svého pohodlí a změní své návyky.

Naproti tomu relační přístup udržuje pohodlný status quo a odráží lidskou tendenci chránit pouze ta zvířata, k nimž se snadněji vztahují, jako jsou psi nebo kočky, nikoli ta, která běžně konzumují, například krávy, prasata či kuřata. To v důsledku naznačuje, že lidem může více záležet na jejich vlastním emocionálním komfortu než na objektivních biologických kritériích a na utrpení samotných zvířat. Pokud na tom však relační přístup staví, pak se opět potvrzuje, že jde o formu antropocentrismu v jeho nejčistší podobě, neboť pozornost upíná k lidskému pohodlí a emočním preferencím namísto morálně relevantních zájmů cítících bytostí.

Na čem vlastně záleží?

Třetí námitka se týká samotného vymezení toho, co je morálně významné. Relační přístup lze totiž číst minimálně třemi různými způsoby.

Podle první interpretace jsou morálně relevantní pouze konkrétní vztahy, které skutečně vzniknou. Pokud si tedy někdo vytvoří emocionální vazbu k sexbotovi, psovi nebo člověku, pak tato specifická interakce přiznává morální status právě těmto jednotlivým entitám. Neznamená to však, že morální status mají i jiní sexboti, psi nebo lidé, k nimž si dosud nikdo žádný vztah nevytvořil (například k robotovi, který ještě neopustil brány skladu), nebo k nimž lidé přestali mít vztah – ať už z vlastní vůle (například k psovi odloženému do útulku), či nikoli (například k seniorovi, který přišel o všechny příbuzné i známé). Platí-li toto pojetí, pak je morální status vysoce subjektivní, nahodilý a arbitrární.

Podle druhé interpretace není morálně významná existence konkrétního vztahového „tokenu“, ale spíše to, že určitý „typ“ entit je schopen takové vztahy vytvářet. Pokud tedy můžeme navázat vztah s individuálním sexbotem, psem či člověkem, pak má morální status každý jednotlivý sexbot, pes či člověk, protože náleží k typu schopnému takových vztahů – bez ohledu na to, zda k němu aktuálně nějaký vztah existuje. Platí-li však tato interpretace, pak se zastánci relační teorie vracejí k přístupu založenému na vlastnostech, od něhož se chtěli původně distancovat. Tento problém je zvláště patrný v Metzově teorii.

Metz tvrdí, že morální status bytosti nezávisí na jejích vnitřních vlastnostech, jako je sentience, nýbrž na její schopnosti

vstupovat do komunitních vztahů s lidmi. Současně však tvrdí, že zvířata „mají význam sama o sobě“ a „pro své vlastní dobro“, pokud jsou objektem naší péče. To je však velmi rozporné: mají-li zvířata „význam sama o sobě“ a „pro své vlastní dobro“, nemůže tento význam záviset na ničem vnějším – například na naší péči o ně. Musí záviset na nějaké jejich vnitřní vlastnosti, například na sentinci. Je-li tomu skutečně tak, relační přístup je pouze skrytou variantou přístupu založeného na vlastnostech.

Třetí interpretace pak zdůrazňuje roli komunity při přiznávání morálního statusu. Morální status je zde chápán jako něco, co vzniká – nebo je alespoň určováno – uvnitř společenství či sítě entit, které spolu navazují vztahy. Toto pojetí je obzvláště výrazné v pracích Coeckelbergha a Gunkela. Zní to však spíše jako metafyzický náhled na povahu morálního statusu – neříká nám to, které entity by měly být zahrnuty do morální komunity ani že musíme zahrnout nějakou aktuálně vyloučenou entitu. Platí-li tato interpretace, relační přístup má pouze popisný charakter – ukazuje nám, že pes Alík se díky jménu a vztahu nachází uvnitř morální komunity, zatímco kráva s inventárním číslem zůstává mimo ni. Nenabízí však prostředky k tomu, aby bylo možné tento rozdíl hodnotit jako morálně problematický nebo vysvětlit, zda – a především proč – bychom měli krávu do morální komunity rovněž zahrnout.

V souhrnu tyto interpretace ukazují, že relační přístup je buď (1) silně relativní, a tedy arbitrární, (2) závislý na vlastnostech, a tudíž vnitřně nekonzistentní, nebo (3) pouze deskriptivní, a proto normativně bezzubý.

V každém případě platí, že relační přístup může mít značnou popisnou hodnotu, pokud jde o to, jak lidé intuitivně reagují na

roboty. Zdá se však, že jako normativní teorie, jejímž úkolem je určit, které bytosti mají mít morální status, nedokáže poskytnout dostatečně stabilní a principiální standard, podle něhož bychom měli vztahy hodnotit. Zejména ve světě, kde je technologicky stále snazší vytvářet přesvědčivé formy umělé intimity, zatímco změnit struktury umožňující skryté utrpení zvířat je nesrovnatelně obtížnější, se relační přístup nejví jako vhodný obecný základ morální teorie.



ZÁVĚR

V tomto textu jsem se pokusil ukázat, že přiznání morálního statusu určitému objektu, zvířeti nebo člověku nemůže záviset na tom, zda k němu máme osobní vztah, nýbrž na jeho schopnosti subjektivně zakoušet svět. Morální status předpokládá, že jeho nositel má vlastní zájmy, které zakládají přímé morální povinnosti – tedy zájmy, jež musíme brát v potaz kvůli nim samým. Sentience pak představuje přirozený práh, od něhož bytostem začíná záležet na tom, co se s nimi děje. Bytosti, které mohou svět zakoušet jako pro ně lepší nebo horší, mají totiž alespoň jeden zásadní zájem – netrpět. A právě na tomto základě mohou být skutečnými nositeli morálního statusu, na rozdíl od entit postrádajících jakoukoli formu subjektivní zkušenosti.

Z toho samozřejmě neplyne, že bychom s necítícími entitami mohli zacházet zcela libovolně. Mohou existovat dobré důvody, proč například Wilsona záměrně nepropíchnout – ovšem ne proto, že bychom tím ublížili míči, ale proto, že bychom tím

ublížili Chuckovi, který si k němu vytvořil silné citové pouto. Podobně můžeme mít i u sexbotů dobré důvody regulovat destruktivní či násilné zacházení s nimi – opět ne kvůli robotům samotným, ale kvůli uživatelům, kterým na nich záleží, majitelům, kterým patří, nebo třetím stranám (lidským i mimolidským), na něž by takové jednání mohlo mít negativní dopad. Takové dopady mohou spočívat například v normalizaci agresivních sexuálních postojů, ve formování škodlivých sociálních norem nebo v otupování citlivosti vůči skutečnému utrpení. Ani v jednom z těchto případů však nejde o přímé povinnosti vůči robotům, ale o nepřímé povinnosti vůči skutečným nositelům morálního statusu. Dokud roboti nedosáhnou sentience, nelze tvrdit, že by měli vlastní zájem na tom, jak je s nimi zacházeno – a z tohoto důvodu jim nelze přiznat ani morální status.

Toto rozlišení nám umožňuje pochopit, proč může být fenomén umělé intimity morálně zrádný – zejména tehdy, je-li interpretován skrze relační přístup. Umělá forma intimity vytváří iluzi blízkosti se strojem bez jakéhokoli subjektivního prožívání, čímž může odvádět naši pozornost od bytostí, které skutečně trpí. Tuto asymetrii jsem v textu ilustroval na kontrastu mezi sexboty a kravami v mléčném průmyslu: zatímco design sexbotů má vyvolat dojem vztahu, utrpení krav je naopak systematicky organizováno tak, aby zůstalo skryté. Umělá intimita tak v kombinaci s relačním přístupem působí jako zvětšovací sklo našich morálních slepých skvrn. Ukazuje, jak snadno jsme ochotni přiznat přímý morální význam entitám, které sice vypadají jako lidé, ale vztah pouze přesvědčivě napodobují, zatímco skutečné cítící bytosti – jako krávy ve velkochovech – zůstávají mimo náš zájem. Nikoli proto, že by nebyly schopné vztahů, ale proto, že jsou drženy v podmínkách, které vznik vztahů systematicky

znemožňují. Přitom právě ony trpí kvůli našim preferencím a zvykům, přestože máme dostupné alternativy.

Vyvstává proto poslední, ale zásadní otázka: měli bychom se vůbec snažit vytvářet sentientní roboty? Roboti jsou dnes vyvíjeni primárně proto, aby nám sloužili – pracovali za nás, pečovali o nás, souložili s námi či bojovali v našich válkách. Vytvoření sentientních robotů by znamenalo přivést na svět novou třídu zranitelných bytostí, které by čelily riziku vykořisťování a faktického zotročení. A vzhledem k tomu, že nedokážeme dostatečně chránit ani ty citící bytosti, které kvůli nám prokazatelně trpí už dnes, zdá se morálně nezodpovědné přivádět na svět další. Zvlášť pokud by jejich hlavním účelem bylo sloužit našim potřebám.

LITERATURA

Animal Ethics. (2025). *Dispelling common misconceptions about sentience-centered ethics*. <https://www.animal-ethics.org/dispelling-common-misconceptions-about-sentience-centered-ethics/>

Arvidsson, H. (2025). *Relational moral standing: Emerging human perceptions of AI in ethical contexts*. <https://doi.org/10.5281/zenodo.15384249>

Bostrom, N., & Yudkowsky, E. (2014). The ethics of artificial intelligence. In K. Frankish & W. M. Ramsey (Eds.), *The Cambridge handbook of artificial intelligence* (pp. 316–334). Cambridge University Press.

Coeckelbergh, M. (2010). Robot rights? Towards a social-relational justification of moral consideration. *Ethics and Information Technology*, 12, 209–221. <https://doi.org/10.1007/s10676-010-9235-5>

Coeckelbergh, M., & Gunkel, D. (2014). Facing animals: A relational, other-oriented approach to moral standing. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 27, 715–733. <https://doi.org/10.1007/s10806-013-9486-3>

Darling, K. (2012). *Extending legal rights to social robots*. We Robot Conference, University of Miami. https://robots.law.miami.edu/wp-content/uploads/2012/04/Darling_Extending-Legal-Rights-to-Social-Robots-v2.pdf

Darling, K. (2021). *The new breed: How to think about robots*. Allen Lane.

DeGrazia, D. (2022). Robots with moral status? *Perspectives in Biology and Medicine*, 65(1), 73–88.

DeGrazia, D. (2020). Sentience and consciousness as bases for attributing interests and moral status: Considering the evidence and speculating slightly beyond. In L. S. Johnson, A. Fenton, & A. Shriver (Eds.), *Neuroethics and nonhuman animals* (pp. 17–31). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-31011-0_2

Garreau, J. (2007). Bots on the ground in the field of battle (or even above it), robots are a soldier's best friend. *The Washington Post*. <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/05/05/AR2007050501009.html>

Gibert, M., & Martin, D. (2022). In search of the moral status of AI: Why sentience is a strong argument. *AI & Society*, 37, 319–330. <https://doi.org/10.1007/s00146-021-01179-z>

Gunkel, D. (2007). Thinking otherwise: Ethics, technology and other subjects. *Ethics and Information Technology*, 9, 165–177. <https://doi.org/10.1007/s10676-007-9137-3>

Gunkel, D. (2018). *Robot rights*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/11444.001.0001>

Maj, F. (2019). The animal other in Thaddeus Metz's modal Ubuntu ethics. In E. Imafidon (Ed.), *Handbook of African philosophy of difference*. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-04941-6_16-1

Metz, T. (2023). Defending a relational account of moral status. In M. J. Tosam & E. Masitera (Eds.), *African agrarian philosophy* (Vol. 35). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-031-43040-4_6

Metz, T. (2017). Duties toward animals versus rights to culture: An African approach to the conflict in terms of communion. In L. Cordeiro-Rodrigues & L. Mitchell (Eds.), *Animals, race, and multiculturalism* (pp. 285–286). Palgrave Macmillan.

Sætra, H. S. (2021). Challenging the neo-anthropocentric relational approach to robot rights. *Frontiers in Robotics and AI*, 8, 744426. <https://doi.org/10.3389/frobt.2021.744426>

Schneider, S. (2020). How to catch an AI zombie: Testing for consciousness in machines. In S. M. Liao (Ed.), *Ethics of artificial intelligence* (pp. 439–458). Oxford University Press.

Sebo, J. (2018). The moral problem of other minds. *The Harvard Review of Philosophy*, 25, 51–70.

Singer, P. (2002). *Animal liberation*. Ecco/HarperCollins.

Singer, P. (2011). *Practical ethics* (3rd ed.). Cambridge University Press.